

INTERNATIONAL SEMINAR ON ISLAMIC LAW, ECONOMIC, EDUCATION, AND SCIENCE ISSUES

Fakulti Tamadun Islam, UTM Johor Bharu

26 November 2014

Memperkasakan Pendidikan Islam, Hukum Islam
dan Sains serta tamadun Islam: Konsep dan Pengamalan

PROSIDING



UTM
UNIVERSITI TEKNOLOGI MALAYSIA



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**SEMINAR ANTARABANGSA
EDUCATION, LAW, CIVILIZATION,
SAINS & TEKNOLOGI DALAM KONSEP DAN APLIKASI
(*ELCIST 2014*)**

Penganjur

Fakulti Tamadun Islam, UTM, Johor
UIN Maliki Malang, Indonesia
IAIN Jambi, Indonesia
UIN Yogyakarta

26 November 2014

**Fakulti Tamadun Islam
Universiti Teknologi Malaysia (UTM)**

1436H/2014M

Penerbit Fakulti Tamadun Islam 2014

Seminar Antarabangsa Education, Law, Civilization, Sains & Teknologi dalam Konsep dan Aplikasi (ELCIST 2014)

Cetakan Pertama 2014

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian daripada terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau ditukarkan ke dalam sebarang bentuk atau sebarang alat juga pun, sama ada dengan cara elektronik, gambar serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran dari pada Penerbit Fakulti Tamadun Islam, UTM terlebih dahulu.

EISBN 978-967-0194-42-4 (Bahan Tidak Bercetak)

Editor:

Nurazmallail Marni

Mohd Faez Ilias

Fakulti Tamadun Islam

Universiti Teknologi Malaysia

Atur Huruf:

Mohd Faez Ilias

Fakulti Tamadun Islam

Universiti Teknologi Malaysia

Pereka Kulit:

Ahmad Syukran Baharuddin

Fakulti Tamadun Islam

Universiti Teknologi Malaysia

Rupa Taip Teks: Agaramond LT, Agaramond LT Bold, dan Traditional Arabic

Saiz: 16, 14, 12, dan 11.

ISI KANDUNGAN



BIL.	TAJUK	HALAMAN
1	Konsep dan Strategi Efektifitas Kepemimpinan Pendidikan Masa Depan <i>Noer Rohmah</i>	1
2	Esensialitas Supervisi Pendidikan dalam Peningkatan Mutu Pembelajaran Pada Madrasah di Indonesia <i>Nurul Yaqien, M.Pd</i>	16
3	Perilaku Kepemimpinan dalam Membangun Budaya Organisasi <i>M. Dhorifin</i>	26
4	Budaya Organisasi: Teori dan Praktek dalam Kehidupan Organisasi: Pengalaman Budaya Organisasi Religius UIN Maliki Malang <i>M. Mukhlis Fahrudin</i>	42
5	الثنائية اللغوية في تعليم اللغة العربية <i>نور قمري و شفاء الخير</i>	61
6	تكوين بيئة اللغة العربية لترقية مهارة الكلام <i>عيدروس محسن بن عقيل الماجستير</i>	78
7	علم الأصوات العربية وتعليمه <i>أحمد زمراني ومفتاح الهدى</i>	94
8	Good Governance: Di Perguruan Tinggi Islam <i>Umar Siddiq</i>	116
9	Ma'had Aly Sebagai Pusat Kajian Keilmuan Fiqh Ushul Fiqh <i>Zainal Fanani</i>	127
10	Introduction To The Islamic Education Concepts <i>Afiful Ikhwan & Dian Iskandar</i>	136
11	Quality of Human Resources in The Quran: Prophet Shoaib's Perspective <i>Aunur Rofiq</i>	148
12	أثر القراءات القرآنية في اختلاف الأحكام الفقهية عند الفقهاء الأربعة	157

حامد الطيب عبدالسلام الأسمر الحضيبي

- 13 Rapport الإستراتيجية تَعْلِيمُ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ القَائِمَةِ عَلَى أَمَّاطِ الطُّلَّابِ بِتَحْقِيقِ الأَلْفَةِ 168
نور إيلا إيغا واتي، حميدة، و محمد أخيار الدين
- 14 Kajian Kritis Terhadap Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 190
Tentang Standar Nasional Pendidikan (SNP)
Mahfudz Sidiq & Prof. Dr. H. Muhaimin, MA
- 15 Model Asesmen Otentik dalam Pembelajaran Sains di Sekolah Dasar/ 205
Madrasah Ibtidaiyah
Siti Fatonah
- 16 Fiqh Al-Aqalliyat (Fiqh Minoritas) 220
Kholid Zulfa
- 17 Islamic Psychology VS Islamized Psychology: Understanding The 233
Dinamics of The Integration Between Psychology and Islam in
Indonesia
Khoirul Anwar
- 18 Menggagas Teori Pendidikan Orang Jawa 246
Dr. Abdul Munip, M.Ag
- 19 Ethical Investment As Mechanism To Mitigate Agency Conflict, Does 286
Matter?
Syafi M. Hanafi
- 20 Ratib Al-`Attas dalam Tarekat `Alaw`Yah: Prinsip, Adab dan Amalannya 297
*Mohd Azman Mohsin , Md Hamzaimi Azrol Md Baharudin, Othman
Napiah, & Sulaiman Shakib Mohd. Noor*
- 21 The Impact of Halal Food on Physical and Mental Health 308
Siti Salwa Md. Sawari, Nurullzzah Mustapha & Mohd Al Ikhsan Ghazali.
- 22 Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an 315
Drs.H.Anhar Anshori,M.Ag
- 23 Nutraceutical Based on The Qur'an and The Sunnah 328
Abdul Aziz Mohamad & Aminuddin Ruskam
- 24 Pendidikan Akhlak Dalam Sistem Pendidikan di Malaysia Sebagai Asas 341
Kecemerlangan Pencapaian Sains dan Teknologi
*Ajmain @ Jimaain Safar, Ahmad Marzuki Muhammad, & Wan Hassan
Wan Embong*
- 25 Al-Ahkam Al-Sultaniyyah of Al-Qadi Abu Ya'La And Al-Mawardi on 351
The Islamic System of Government: A Critical Evaluation of The
Relationships and Differences
Yusuf Abdul Azeez & Abdullahi Saliu Ishola
- 26 Ibnu Khaldun's Islamic Education Thought 357
Febry Suprpto

27	Implementasi Kajian Integratif-Interkonektif Dalam Menjamin Hak Dan Kewajiban Dalam Kehidupan Keluarga <i>Khoiruddin Nasution</i>	363
28	Model Pengembangan Pendidikan Islam Berbasis Anti Korupsi <i>Febry Suprpto</i>	372
29	Pendidikan Islam Marhamah Sebagai Basis Harmoni Peradaban <i>Hepni</i>	379
30	Definisi Islam: Din Wa Ni'mah <i>Hamim Ilyas</i>	390
31	Mengukir Manusia Berkarakter Baik-Kokoh dalam Menghadapi Budaya Arus Global Berbasis Filsfat Pendidikan Islam <i>H. Maragustam Siregar</i>	404
32	Kesedaran Motivasi Pelajar Terhadap Pengajaran Dan Pembelajaran Pendidikan Islam <i>Nik Shahrul Nizan Mohamed, Noor Fadhlina Nawawi, Ajmain@Jimain Safar, & Kamarul Azmi Jasmi</i>	427
33	تنمية احترام المعلم من خلال إدارة الموارد البشرية <i>رشادي بايعقوب</i>	434
34	Kepemimpinan Dan Kerjasama Team Untuk Meraih Mutu Pendidikan <i>Muhtar Gozali</i>	439
35	Peta Jalan Menuju Research Islamic University: (Sebuah Tawaran Konseptual Pengembangan Stain Jember) <i>Zainal Adinbi</i>	447
36	Pendidikan Tinggi Islam Berbasis Pondok Pesantren <i>Erma Fatmawati</i>	465
37	Hitorografi Islam Karya Orientalis: Studi Kritis Terhadap Karya Montgommery Watt Dan H.A.R. Gibb <i>Nurul Hak, M.Hum</i>	474
38	Harmonizing Fiqh And Science Based On Integration-Interconnection Paradigm <i>Muhammad Adib, M.Ag.</i>	490
39	Al-Qur'an Sebagai "Kitab Terbuka" Dalam Perspektif Pendidikan: Arti Penting Nilai Pedagogis Dan Pembacaan Produktif <i>Mahmud Arif</i>	506
40	Kehidupan Aman Menurut Perspektif Al-Quran <i>Ahmad Kilani Mohamed & Normala Hashim</i>	520
41	Ibn Al-Baitar: The Pioneer Of Botanist And Pharmacist <i>Nor Afifah Borhan, Nuramirah Mohd Nor, & Aminuddin Ruskam</i>	528
42	Science Of ICT: Computer As A Qalam <i>Nur Zahidah Abdul Latif, Suhaira Abu Bakar, & Aminuddin Ruskam</i>	533
43	Cloud And Rain: Perspective Of Quran And Science <i>Mohamad Shafiq Suleiman, Mohamad Faiz Othman, & Aminuddin Ruskam</i>	540
44	Ibnu Sina: Seorang Sainis Teladan <i>Nurul Diyana Zainal, Nor Shuhada Alim, & Aminuddin Ruskam</i>	553

45	Phoenix Dactylifera: Discoveries Through The Eyes Of Science <i>Asmida Kamarudin, Ling Sheau Jing, & Aminuddin Ruskam</i>	562
46	Modern Versus Traditional Medical Approaches Among Muslim In Malay World <i>Priscilla Sim Chee Mei, Syarifah Noor Syakiylla Sayed Daud, & Aminuddin Ruskam</i>	569
47	Penentuan Status Halal Berdasarkan Peraturan Etanol Dan Kaedah Pemprosesan Cuka <i>Nor Suhada Mohd Amin, Aminuddin Ruskam, & Rahim Yaacob</i>	586
48	Kajian Mengenai Kandungan Alkohol Dalam Produk Minuman Yang Terdapat Dalam Pasaran <i>Nur Syazwani Mohd Hanafiah & Aminuddin Ruskam</i>	596
49	Science In The Muslim World: Contribution Of Utm Scientist <i>Norlin Arsad, Norul Aina Alias, & Aminuddin Ruskam</i>	601
50	Sains Dan Senibina Melayu: Merungkai Kehebatan Rekabentuk Rumah Tradisional Melayu Melalui Kaedah Saintifik <i>Mohd Shabrizzal Abu, Noor Zairie Mohamad, & Aminuddin Ruskam</i>	612
51	Penerapan Aqidah Tauhid Dalam Kalangan Kepemimpinan Pendidikan <i>Ahmad Marzuki bin Mohamad, Ajmain @ Jimain bin Safar, Wan Hasan Wan Embong, & Zairus Norsiah Azahar</i>	625
52	Klasifikasi dan Kemungkaran Istilah Ilmu Dari Perspektif Abu Hamid al-Ghazali. <i>Ramli Awang, Zulkiflee Haron, & Mohd Nasir Ripin</i>	634
53	Strategi Kepala Madrasah dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan <i>Maijoso</i>	645
54	Analisa Paralellitas Ayat ArRaad 13:17 dengan Tenaga Hidrokinetik <i>Agus S. Djamil & M. Jandra Janan</i>	674
55	Oceanic Verses of the Quran <i>Agus S. Djamil & M. Jandra Janan</i>	691
56	Analisa Paralellitas Yaasin 36:80 dan dan Al Waqi'ah 56:71-74 dengan Tumbuhan Hijau dan Api. <i>Agus S. Djamil & M. Jandra Janan</i>	700
57	Modul Pengajaran Sains Topik "Dunia Melalui Deria Kita" Berteraskan Model Konstruktivis Bersepadu <i>Zainab Jelani, Sulaiman Shakib, & Johari Surif</i>	712
58	Sumbangan Muhaddithin Ashab al-Sunan dalam Perubatan Nabi (al-Tibb al-Nabawiyy) <i>Nurazmallail Marni</i>	722
59	Tahap Kemahiran Membaca dan Menulis Murid Linus di Peringkat Sekolah Rendah <i>Rosanita Mohamed Akhbar & Buerah Tunggak</i>	728
60	Spiritualiti Islam dan Kepimpinan Simbolik: Sebuah Konsep Strategi Kepimpinan Spiritual Islam <i>Siti Zakiah Darmanita Suban, Lokman Mohd Tahir, Ahmad Marzuki, & Lukman</i>	736
61	Sumbangan Ilmuwan Islam dalam Perubatan Nabi (Al-Tibb Al-Nabawiyy) <i>Nurazmallail Marni</i>	747



KONSEP DAN STRATEGI EFEKTIFITAS KEPEMIMPINAN PENDIDIKAN MASA DEPAN

Noer Rohmah¹

Abstrak

Dalam era yang sangat cepat berubah, di mana segala aspek yang mempengaruhi perkembangan organisasi menjadi begitu sangat besar pengaruhnya, di sini organisasi pendidikan dihadapkan pada berbagai tantangan yang kritis dan secara kolektif tantangan-tantangan tersebut menuntut organisasi membangun kemampuan baru. Sebagai salah satu komponen yang paling menentukan keberhasilan organisasi pendidikan masa depan adalah pemimpin. Organisasi pendidikan membutuhkan sosok kepemimpinan yang mampu berfikir jauh ke depan, mampu mengantisipasi segala perubahan dan perkembangan zaman. Oleh karena itu organisasi masa depan yang akan mampu bersaing harus memiliki visi yang jelas dan terarah, pimpinan harus memiliki kompetensi yang menonjol sesuai lingkungan perubahan dan tidak kalah pentingnya harus memiliki beberapa strategi efektifitas kerana pendidikan masa depan membutuhkan sosok pemimpin ideal yang dapat membawa perubahan yang signifikan.

Key words: Kepemimpinan Pendidikan, Strategi Efektifitas

Pendahuluan

Pendidikan menjadi tolak ukur sebuah bangsa. Maju tidaknya pendidikan akan menentukan maju tidaknya sebuah bangsa. Bagaimana tidak, negara Jepun menjadi salah satu negara maju di dunia kerana memutuskan pendidikan sebagai pondasi. Pasca dibom atom oleh sekutu, negara ini bangkit kerana pendidikan menjadi prioritas. Kemajuan pendidikan membutuhkan sosok seorang pemimpin.

Keberadaan pemimpin menjadi hal yang mesti berada dalam sebuah komunitas/ organisasi termasuk pendidikan. Cita-cita pendidikan akan mudah terwujud ketika ada seorang yang menjadi “nahkoda” dalam mengarah potensi yang ada menuju cita-cita tersebut. Kekuatan perorangan akan menjadi besar ketika diarahkan kepada satu titik cita-cita dengan bantuan pemimpin. Kepemimpinan pendidikan yang diperlukan saat ini adalah kepemimpinan yang didasarkan pada jati diri bangsa yang hakiki yang bersumber dari nilai-nilai budaya dan agama serta mampu mengantisipasi perubahan-perubahan yang terjadi dalam dunia pendidikan khususnya.

Dalam era yang sangat cepat berubah, di mana segala aspek yang mempengaruhi perkembangan organisasi menjadi begitu sangat besar pengaruhnya, kepemimpinan yang mampu berfikir jauh ke depan, mampu mengantisipasi segala perubahan dan perkembangan zaman, di era yang sangat kompetitif dan tuntutan kebutuhan yang semakin beragam, rinci dan spesifik menjadi sangat relevan. Organisasi membutuhkan kepemimpinan yang mampu

¹ Dosen Tetap STIT Ibnu Sina Malang

mengembangkan organisasinya dengan baik sampai jauh ke depan, melampaui usia zamannya. (John Adair: 87).

Organisasi pendidikan dihadapkan pada berbagai tantangan yang kritis dan secara kolektif tantangan-tantangan tersebut menuntut organisasi membangun kemampuan baru. Tantangan yang paling kompetitif adalah penyesuaian kepada perubahan yang tiada henti-hentinya. Faktor-faktor lingkungan pendidikan yang terus mengalami perubahan, menjadikan masa depan pendidikan semakin tidak pasti dan mengalami turbulensi. Perubahan-perubahan yang terjadi menuntut organisasi untuk membangun kemampuan baru. Organisasi harus selalu dalam kondisi transformasi yang tidak pernah berakhir, bersifat fundamental, dan kontinyu.

Mendasarkan pada gambaran di atas, kepemimpinan yang efektif menjadi faktor kritis yang sangat menentukan keberhasilan organisasi pendidikan. Untuk mengantisipasi perubahan-perubahan yang terjadi, organisasi pendidikan membutuhkan pemimpin dan kepemimpinan yang cocok dengan karakteristik organisasi masa depan. Pertanyaannya, kepemimpinan yang bagaimana yang harus dimiliki dan bisa membawa organisasi mencapai tujuannya?. Untuk menjawab hal itu, tulisan ini akan mencoba mencari dan menelusuri jawaban, serta menyodorkan karakteristik kepemimpinan organisasi pendidikan masa depan yang efektif.

Konsep Kepemimpinan

Beberapa teori kepemimpinan telah dikemukakan oleh para ahli antara lain adalah: Menurut Robbin (1996) terdapat tiga pendekatan teori kepemimpinan, iaitu:

- (1) pendekatan teori sifat,
- (2) pendekatan teori perilaku, dan
- (3) pendekatan teori kontinjensi. Menurut teori sifat, pemimpin itu dilahirkan, bukan dibuat.

Para pemimpin memiliki pembawaan sejak lahir yang memungkinkan mereka memimpin orang lain. Teori perilaku menyatakan bahawa isu utama dalam kepemimpinan adalah menjadikan pemimpin efektif atau gaya kepemimpinan terbaik. Keefektifan pemimpin menggunakan gaya khusus untuk memimpin perorangan dan kelompok dalam mencapai tujuan tertentu akan menghasilkan moral dan produktivitas yang tinggi. Sedangkan teori kontinjensi menyatakan bahawa keefektifan personalitas, gaya, atau perilaku pemimpin tergantung pada sejauhmana pemimpin mampu menyesuaikan dengan situasi yang dihadapi. Beberapa pendekatan yang lebih mutakhir antara lain teori kepemimpinan karismatik, kepemimpinan transaksional-transformasional (Burn: 1978, Bass: 1985, Seltzer dan Bass: 1990, Bass dan Avolio: 1993), dan kepemimpinan visioner (Nanus:1992).

Menjadi pemimpin tidak bisa terjadi seketika, tetapi membutuhkan perjalanan yang tidak singkat. Bennis dalam Hitt (1993), memberikan pandangan secara umum tentang kepemimpinan. Dia mengatakan bahawa proses menjadi pemimpin identik dengan proses menjadi manusia seutuhnya. Jalur yang harus ditempuh pemimpin sebagai orang yang berfungsi sepenuhnya melalui sejumlah kebijaksanaan berikut:

- (1) Kepemimpinan pada umumnya didefinisikan sebagai suatu pengaruh, seni atau proses mempengaruhi orang sehingga mereka akan bertindak secara sukarela menuju pencapaian tujuan kelompok.

- (2) Pengaruh ini ditimbulkan melalui hubungan peribadi yang efektif antara pemimpin dan pengikut. Hubungan ini akan mendongkrak pengikut menjadi peribadi yang lebih baik.
- (3) Bagi seorang pemimpin agar dapat menyelaraskan pengikut menjadi peribadi yang lebih baik, pemimpin harus berada pada “level keadaan yang lebih baik” daripada pengikutnya.
- (4) Dengan level keadaan yang lebih baik berarti pemimpin memiliki kematangan secara psikologis. Darjat kemampuan pemimpin menciptakan hubungan yang mendorong pertumbuhan pengikut sebagai peribadi yang terpisah merupakan ukuran pertumbuhan psikologis.
- (5) Pemimpin yang matang keperibadiannya adalah orang yang berfungsi sepenuhnya. Orang yang berfungsi sepenuhnya adalah orang yang menggunakan semua kemampuan yang telah dibentuk menjadi suatu kesatuan.

Untuk menjadi orang yang berfungsi sepenuhnya, menurut paradigma kepemimpinan, setiap manusia memiliki potensi untuk mendaki empat tingkatan potensi manusia, iaitu:

- (1) *Empirical existence* (eksistensi empiris): Hidup dalam dunia sehari-hari, mencari kesenangan dan menghindari kesedihan. Pada tingkatan ini seseorang akan mampu menciptakan peta untuk mengatasi persoalan kehidupan sehari-hari.
- (2) *Consciousness at large* (kesadaran yang luas): Memperoleh pengetahuan objektif, pengetahuan yang valid dan universal. Pada tingkatan ini seseorang bisa menciptakan peta pengetahuan obyektif, valid, dan universal.
- (3) *Spirit* (semangat): Mengidentifikasi gagasan-gagasan yang menonjol dalam gerakan-gerakan, partai politik, lembaga-lembaga atau organisasi. Pada tingkatan ini seseorang akan mampu menciptakan peta untuk memandu mengidentifikasi gagasan dan keyakinan.
- (4) *Existenz* (eksistensi): Menemukan jati diri secara otentik. Pada tingkatan ini seseorang akan sadar bahawa dia memiliki kebebasan untuk menciptakan peta diri sendiri.

Visi dan Kompetensi Kepemimpinan Organisasi Pendidikan Masa Depan

Dengan landasan penalaran yang tajam, Brill dan Worth (1997) memberikan ramalan bahawa organisasi masa depan yang akan mampu bersaing harus memiliki visi yang jelas dan terarah. Visi adalah suatu pernyataan yang berisi arahan yang jelas tentang apa yang harus diperbuat organisasi di masa yang akan datang. “*A vision is a realistic, credible, attractive future for your organization*” (Nanus: 1992). Visi yang jelas dan tepat sesuai dengan kebutuhan organisasi akan mampu menumbuhkan hal-hal berikut:

- (1) menumbuhkan komitmen karyawan terhadap pekerjaan dan mampu memupuk semangat kerja karyawan,
- (2) menumbuhkan rasa kebermaknaan di dalam kehidupan kerja karyawan,
- (3) menumbuhkan standar kerja yang prima,
- (4) menjembatani keadaan organisasi masa sekarang dan masa depan.

Penelitian Collin dan Porras (dalam Pradiansyah: 1997), menunjukkan bahawa organisasi yang memiliki visi dapat melampaui prestasi organisasi yang tidak memiliki visi sampai 55 kali.

Suatu survey yang dilaksanakan majalah Fortune terhadap 1500 pimpinan senior perusahaan, mengungkapkan ciri-ciri atau kemampuan paling dominan yang harus dimiliki pimpinan pada tahun 2000 adalah kemampuan merumuskan visi masa depan (Korn: 1989

dalam Chandra: 1997). Menurut Kotter (1996) visi organisasi merupakan tanggung jawab pemimpin organisasi. Visi adalah komponen sentral dari kepemimpinan yang hebat (*great leadership*). Dengan visinya seorang pemimpin memberikan jaminan kepastian/keamanan kepada anak buahnya dalam menyesuaikan diri dengan perubahan kerana pengaruh perubahan lingkungan (Pradiansyah: 1997).

Sudah jelas bahawa pekerjaan yang tidak ringan dan menjadi keharusan bagi seorang pemimpin untuk dapat merumuskan visi kepemimpinannya (visi organisasi) dengan jelas dan terarah. Untuk dapat merumuskan visi yang jelas, kepemimpinan organisasi harus mempertanyakan hal-hal berikut (Nanus: 1992): apa visi dan tujuan organisasi saat ini, apa manfaat organisasi bagi masyarakat, apa ciri wilayah kerja dan kerangka kerja institusional dimana organisasi beroperasi, apa keunikan organisasi di dalam wilayah garapan atau di dalam struktur yang dimasuki, dan hal-hal apa yang harus dilakukan agar organisasi maju dan berkembang?

Di depan telah disodorkan kompetensi yang harus dimiliki seorang pemimpin yang terangkum dalam 5 dimensi. Mendasarkan pada fenomena perubahan yang terus menerus terjadi, di samping harus memiliki visi yang jelas dan terarah, pemimpin organisasi masa depan harus memiliki kompetensi yang menonjol sesuai lingkungan perubahan. Spencer, et al. (1994) mengidentifikasi beberapa kompetensi yang akan semakin penting bagi pemimpin organisasi masa depan yang meliputi:

- (1) kemampuan berpikir strategis, iaitu kemampuan untuk memahami kecenderungan perubahan lingkungan yang berlangsung cepat, peluang pasar, ancaman kompetisi, kekuatan dan kelemahan organisasi yang dipimpinnya, serta mampu mengidentifikasi tanggapan-tanggapan strategis,
- (2) kepemimpinan dalam perubahan, iaitu kemampuan untuk mengkomunikasikan visi strategis organisasi kepada seluruh pihak yang terkait, menciptakan komitmen dan motivasi, penggerak inovasi dan semangat kewirausahaan, serta mampu mengalokasikan sumber daya organisasi secara optimal untuk mengantisipasi perubahan yang akan terjadi,
- (3) pengelolaan hubungan, iaitu kemampuan untuk membina hubungan di tengah-tengah jaringan kerja yang kompleks, baik dengan partner usaha maupun pihak lain yang memiliki pengaruh terhadap keberlangsungan organisasi.

Kompetensi Kepemimpinan

Untuk menjadi pemimpin atau disebut menjadi orang yang berfungsi sepenuhnya, seorang pemimpin harus melewati 4 tingkatan seperti disinggung di atas (eksistensi empiris, kesadaran yang luas, semangat, dan eksistensi). Tingkatan tersebut bersifat hirarkis, setiap tingkatan yang lebih tinggi mencakup dan memberi arahan tingkatan-tingkatan sebelumnya. Pemimpin yang efektif akan selalu berusaha mengembangkan diri dan bergerak mendaki tangga hirarki. Pemimpin tidak punya batas untuk mendaki puncak. Untuk mendaki tingkatan-tingkatan dalam tangga potensi manusia, seorang pemimpin harus memiliki kompetensi.

Kompetensi adalah karakter mendasar yang harus dimiliki seseorang yang menyebabkan dia sanggup menunjukkan kinerja yang efektif atau superior di dalam suatu pekerjaan, atau karakter mendasar yang memberikan kontribusi terhadap kinerja menonjol dalam suatu pekerjaan (Spencer dan Spencer: 1993). Menurut Hitt (1993) terdapat 25

kompetensi penting yang harus dimiliki seorang pemimpin yang terangkum dalam 5 dimensi, iaitu: *reason, sources of power, knowledge, core leadership functions*, dan *character* (lihat Table 1.)

Table 1. Leadership Competences

Dimensions of Leadership	Leadership Competences
Reason	Conceptual skills, Logical thinking, Creative thinking, Holistic thinking, Communication
Sources of power	Staff, Information, Networks
Knowledge	Knowing one self, Knowing the job, Knowing the organization, Knowing the business, Knowing the word
Core leadership functions	Valuing, Visioning, Coaching, Empowering, Team building, Promoting quality
Character	Identity, Independence, Authenticity, Responsibility, Courage, Integrity

Sumber: Hitt, William D. (1993), "The Model Leader: A Fully Functioning Person", *Leadership & Development Journal*, Vol.14, No.7, pp. 4-11.

(4) Reason (Nalar)

Setiap pemikiran manusia dipenuhi oleh konsep dan fakta. Nalar bisa mengkonsolidasikan fakta dan konsep yang berlainan menjadi satu kesatuan yang bermakna. Nalar selalu mempertanyakan, menguji, dan menjawab fakta. Nalar menghubungkan semua orang dan memungkinan berhubungan dengan orang lain dengan berbagai budaya, bahasa, yang mungkin bertentangan. Perwujudan nalar meliputi:

- (a) ketrampilan konseptual, iaitu kemampuan untuk melakukan abstraksi dan generalisasi,
- (b) pemikiran logis, iaitu kemampuan menerapkan pendekatan sistematis dalam pemecahan masalah,
- (c) pemikiran kreatif, iaitu kemampuan untuk membawa gagasan menjadi kenyataan,
- (d) pemikiran holistik, iaitu kemampuan mengangkat situasi total, dan
- (e) komunikasi, iaitu kemampuan berdialog dengan orang lain, beradu nalar dengan orang lain untuk mencari kebenaran yang bisa diterima dua pihak.

(5) Sources of power (sumber kekuasaan)

Saat ini kekuasaan dianggap sesuatu yang penting dalam kepemimpinan yang efektif. Pemimpin yang efektif harus memiliki sumber-sumber kekuasaan yang utama, iaitu:

- (a) staf, iaitu tim yang terdiri orang-orang yang punya kesiapan, bersedia bekerja, dan memiliki kemampuan melaksanakan pekerjaan,
- (b) informasi, iaitu pengetahuan yang dibutuhkan untuk melakukan pekerjaan, dan
- (c) jaringan, iaitu kontak peribadi, dengan siapa gagasan, informasi maupun sumber daya bisa dibagi.

Handy (1996) menyebutkan tiga atribut yang perlu dimiliki oleh pemimpin agar ia memperoleh kekuasaan dari pengikutnya, iaitu: memiliki keyakinan diri yang kuat yang diimbangi dengan mempertanyakan kembali keyakinan tersebut, memiliki kegairahan terhadap pekerjaan yang diimbangi dengan kesadaran terhadap dunia lain, dan mencintai orang yang diimbangi dengan keberanian untuk berjalan dalam kesendirian. Pemimpin juga harus mendapat kredibilitas dan kepercayaan dari para bawahan (Chandra: 1997; Pradiansyah: 1997). Agar memperoleh kredibilitas, seorang pemimpin harus jujur, melihat jauh ke depan, memberi inspirasi, dan cakap.

(6) Knowledge (pengetahuan)

Pemimpin yang efektif harus memiliki pengetahuan. Meskipun tidak semua informasi bisa dikuasai, mereka harus bisa menyaring informasi yang penting. Pemimpin yang efektif memiliki 5 karakteristik pengetahuan, meliputi:

- (a) mengetahui diri sendiri mengetahui kekuatan dan kelemahan diri sendiri dan secara aktif mencari umpan balik untuk pertumbuhan,
- (b) mengetahui pekerjaan –memahami persyaratan kerja dan bagaimana pekerjaan memberi kontribusi pada organisasi,
- (c) mengetahui organisasi –memahami budaya organisasi dan bagaimana melakukan segala sesuatu secara efektif dan efisien,
- (d) mengetahui bisnis yang dimasuki– memahami lingkungan eksternal dengan baik untuk mengetahui kebutuhan klien dan apa yang bernilai bagi klien, dan
- (e) mengetahui dunia –memahami komunitas dunia dan bagaimana komunitas yang kecil berhubungan dengan yang besar.

(7) Core leadership function (fungsi kepemimpinan inti)

Pemimpin yang efektif harus mampu mengangkat nilai-nilai pengikutnya dengan terus mendorong para pengikut untuk mendaki hirarki sehingga muncul “nilai baru”. Pemimpin yang efektif melaksanakan 6 fungsi inti, iaitu:

- (a) menilai – mengetahui nilai-nilai organisasi dan mampu menterjemahkan nilai-nilai tersebut dalam praktek,
- (b) membuat – memiliki gambaran mental yang jelas tentang masa depan yang dikehendaki organisasi,
- (c) memandu – membantu orang lain mengembangkan pengetahuan dan ketrampilan yang dibutuhkan untuk mencapai visi tersebut,
- (d) memberdayakan – membantu orang lain bergerak mencapai misi tersebut,
- (e) membangun tim – membangun koalisi dengan orang yang membangun komitmen pada diri mereka sendiri untuk mencapai visi tersebut, dan
- (f) mempromosikan kualitas – mencapai reputasi untuk selalu memenuhi atau melebihi harapan pelanggan.

(8) Character (karakter)

Pemimpin yang baik harus memiliki 6 karakteristik berikut:

- (a) identitas – mengetahui dia siapa dan dia bukan siapa, memiliki keutuhan dan integrasi,
- (b) kemandirian – menjadi orang yang bisa mengarahkan dirinya sendiri,
- (c) keaslian – menunjukkan jati diri yang sesungguhnya pada orang lain, mempertahankan kesesuaian antara nilai diri sendiri dengan nilai yang ada di luarnya,
- (d) tanggung jawab terhadap tindakan dan keputusan yang dilakukan,
- (e) keberanian untuk terus melangkah meskipun ada hambatan, dan
- (f) integritas – dipandu oleh sejumlah prinsip-prinsip moral dan diakui oleh orang lain sebagai orang yang berintegritas.

Di samping harus memiliki kompetensi di atas, pemimpin yang efektif bagi organisasi masa depan juga harus memiliki sejumlah ketrampilan khusus. White, et al. (1997) menyebutkan ketrampilan khusus yang harus dimiliki meliputi: *difficult learning, maximizing energy, resonant simplicity, multiple focus*, dan *mastering inner sense*. Penjelasan dapat dilihat masing-masing di bawah ini:

- (9) *Difficult learning*: Dalam organisasi belajar, pemimpin organisasi harus mampu mendorong seluruh anggota organisasi untuk mengidentifikasi apa yang belum mereka ketahui dan segala sesuatu permasalahan yang belum ditemukan cara pemecahannya.
- (10) *Maximing energy*: Pemimpin organisasi masa depan dengan memaksimalkan daya harus bisa membuat keputusan bisnis yang berkualitas, memiliki dorongan yang kuat untuk keluar dari status quo masa kini atau dari suatu pemecahan yang kompromistis.
- (11) *Resonant simplicity*: Pemimpin organisasi masa depan harus punya ketrampilan berpikir dan berlogika secara sederhana untuk mendukung kelancaran proses komunikasi.
- (12) *Multiple focuses*: Pemimpin organisasi masa depan harus bisa menyatukan fokus cara berpikir dan bertindak anggota organisasi yang berbeda menyangkut rencana strategis dan kegiatan, melalui metode persuasif dan *advocacy*.
- (13) *Mastering inner sense*: Dalam kondisi yang diwarnai berbagai perubahan, keputusan yang harus dibuat cepat pemimpin organisasi masa depan di samping harus mampu berlogika dan menggunakan rasio, juga dituntut memiliki kemampuan *inner sense* (kemampuan ilmu dalam). Dalam kondisi yang serba gampang berubah dengan cepat, dengan kemampuan ilmu dalam diharapkan seorang pemimpin dapat membuat keputusan dengan cepat meskipun dengan resiko harus keluar dari “rel” aturan birokrasi.

Karakteristik Kepemimpinan Pendidikan Masa Depan

Pendidikan masa depan membutuhkan sosok pemimpin ideal yang dapat membawa perubahan yang signifikan. Setidaknya seorang pemimpin masa depan mempunyai karakteristik sebagai berikut (Ruky, 2002: 99):

- (1) *Nalar*: Orang ilmiah senantiasa mengedepankan nalar dalam berfikir dan bertindak. Pemimpin yang mengedepankan nalar menjadi pemimpin yang dirindukan perubahan dan masa depan
- (2) *Knowledge (Pengetahuan)*: Ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi ciri khas perkembangan dunia global. Pengetahuan akan menjadikan manusia maju dan diberi kemudahan. Pemimpin masa depan haruslah berbasis pengetahuan dan teknologi sehingga mampu bersaing di tataran global. Manusia modern menghendaki pengetahuan yang akan memandu segala gerak-gerik dalam berfikir dan bertindak. Pemimpin masa depan yang berbasis pengetahuan ini adalah yang mengakomodir peta gerakan masa depan, sehingga perubahan akan mudah dikendalikan.
- (3) *Network (Jaringan)*: Tak sedikit orang yang memiliki pengetahuan yang berlebih hari ini, namun kenyataan masih disibukan dengan pengarturan diri sendiri alias “menganggur”. Kenyataan hari ini adalah orang yang sukses meruapkian akumulasi dari pemanfaatan network/ jaringan. Pemimpin masa depan yang ingin maju haruslah membangun basis jaringa tingkat tinggi berbagai tingkatan baik generasi, kelas ekonomi, keilmuan, jabatan, bahkan gender.
- (4) *Value (Nilai)*: Moralitas menjadi pondasi dalam mengarungi tantangan jaman. Degradasi moral menjadi wacana global yang tak kunjung selesai menjadi pembahasan public. Kita sering menemukan orang yang mempunyai nalar kuat, pengetahuan hebat dan jaringan luas, akan tetapi kita akan kesulitan meneukan orang yang mempunyai moralitas tinggi. Keberadaan ini semakin jelas apabila kita dihadapkan dengan kenyataan di lapangan bahawa tak sedikit orang yang disebutkan tadi terjerumus kedalam tindakan amoral, seoperti KKN, perkelahian, perzinahan, dan lain lain. Pemimpin yang teguh pendirian terhadap value atau nilai menjadi solusi terhadap dekadensi moral yang disebutkan di atas. Pada sisi yang lain model kepemimpinan pendidikan masa depan salah satunya adalah

kepemimpinan visioner yang memiliki ciri-ciri dengan menggambarkan segala sikap dan perilakunya serta menunjukkan kepemimpinannya yang berorientasi kepada pencapaian visi, jauh memandang ke depan dan terbiasa menghadapi segala tantangan dan resiko. Diantara ciri-ciri utama kepemimpinan visioner adalah (John: 125-127):

- (a) Berwawasan ke masa depan, bertindak sebagai motivator, berorientasi pada the best performance untuk pemberdayaan, kesanggupan untuk memberikan arahan konkrit yang sistematis.
- (b) Berani bertindak dalam meraih tujuan, penuh percaya diri, tidak peragu dan selalu siap menghadapi resiko. Pada saat yang bersamaan, pemimpin visioner juga menunjukkan perhitungan yang cermat, teliti dan akurat. Memandang sumber daya, terutama sumberdaya manusia sebagai asset yang sangat berharga dan memberikan perhatian dan perlindungan yang baik terhadap mereka.
- (c) Mampu menggalang orang lain untuk kerja keras dan kerjasama dalam menggapai tujuan, menjadi model (teladan) yang secara konsisten menunjukkan nilai-nilai kepemimpinannya, memberikan umpan balik positif, selalu menghargai kerja keras dan prestasi yang ditunjukkan oleh siapapun yang telah memberi kontribusi.
- (d) Mampu merumuskan visi yang jelas, inspirasional dan menggugah, mengelola 'mimpi' menjadi kenyataan, mengajak orang lain untuk berubah, bergerak ke 'new place'. Mampu memberi inspirasi, memotivasi orang lain untuk bekerja lebih kreatif dan bekerja lebih keras untuk mendapatkan situasi dan kondisi yang lebih baik.
- (e) Mampu mengubah visi ke dalam aksi, menjelaskan dengan baik maksud visi kepada orang lain, dan secara pribadi sangat committed terhadap visi tersebut.
- (f) Berpegang erat kepada nilai-nilai spiritual yang diyakininya. Memiliki integritas keperibadian yang kuat, memancarkan energy, vitalitas dan kemauan yang membara untuk selalu berdiri pada posisi yang segaris dengan nilai-nilai spiritual. Menjadi orang yang terdepan dan pertama dalam menerapkan nilai-nilai luhur, sebagaimana yang diungkapkan oleh Mahatma Gandhi: "I must first be the change I want to see in my world."
- (g) Membangun hubungan (relationship) secara efektif, memberi penghargaan dan respek. Sangat peduli kepada orang lain (bawahan), memandang orang lain sebagai asset berharga yang harus di perhatikan, memperlakukan mereka dengan baik dan 'hangat' layaknya keluarga. Sangat responsive terhadap segala kebutuhan orang lain dan membantu mereka berkembang, mandiri dan membimbing menemukan jalan masa depan mereka.
- (h) Innovative dan proaktif dalam menemukan 'dunia baru'. Membantu mengubah dari cara berfikir yang konvensional (old mental maps) ke paradigma baru yang dinamis. Melakukan terobosan-terobosan berfikir yang kreatif dan produktif. ('out-box thinking'). Lebih bersikap atisipatif dalam mengayunkan langkah perubahan, ketimbang sekedar reaktif terhadap kejadian-kejadian. Berupaya sedapat mungkin menggunakan pendekatan 'win-win' ketimbang 'win-lose'.

Frank Martinelly menguraikan strategi bagaimana seharusnya menjadi pemimpin yang visioner. Menurutnya ada 5 langkah yang semstinya dilakukan:

Strategy 1: Fokus kepada Tujuan Organisasi

Seluruh tindakan dan pengambilan keputusan harus di arahkan kepada semata-mata upaya pencapaian tujuan final dari organisasi. Hal ini dilakukan guna menghindari segala

kecenderungan dan ‘godaan’ penyitaan energi dan pemborosan sumber daya kepada hal-hal kecil dan tidak prinsip yang mungkin timbul. Untuk menjaga agar semua rencana aksi focus kepada tujuan organisasi, memerlukan kekompakkan dan pemeliharaan hubungan antara pimpinan dan seluruh staff/karyawan.

Strategy 2: Membuat Rencana Jangka Panjang

Permusan jangka panjang akan menuntun kepada langkah yang jelas sampai 5-10 tahun ke depan, siapa-siapa saja yang akan memimpin dan bertanggung jawab dalam pencapaian tujuan tersebut, kompetensi kepemimpinan yang bagaimana yang diperlukan, lalu bagaimana disain pengembangan kepemimpinannya?. Untuk dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan ini perlu membentuk semacam komite yang ditugaskan untuk menyiapkan langkah-langkah strategis pencapaian tujuan jangka panjang, yang lingkup tugasnya antara lain: melakukan rekrutmen, seleksi, orientasi, pelatihan, performance assessment dan penetapan tugas dan tanggung jawab masing-masing.

Strategy 3: Mengembangkan Visi Bagi Masa Depan Organisasi

Kunci perumusan visi adalah menjawab pertanyaan: apabila kita menginginkan dan bermimpi akan seperti dan menjadi apa organisasi kita kelak di kemudian hari?. Begitu rumusan visi telah dibuat, maka seharusnya visi tersebut akan menjadi inspirasi bagi seluruh aktivitas organisasi, baik dalam rapat-rapat, dalam perbincangan, dalam menghadapi segala tantangan dan peluang, dalam arena kerja. Begitu visi telah dirumuskan, maka saat itu pula, visi disampaikan ke seluruh pihak terkait di dalam organisasi, bahkan ke ruang-ruang publik di luar organisasi.

Strategy 4: Selalu Berada dalam Kondisi Siap dan Dinamis untuk Perubahan

Selalu siap berubah dengan cepat akan terbantu dengan menyajikan informasi-informasi mutakhir tentang segala perubahan yang terjadi di luar organisasi yang berpotensi berdampak kepada organisasi 3-5 tahun ke depan. Dorong dan fasilitasi anggota organisasi untuk membaca, mendengar dan mencari tahu segala hal yang terkait dengan kejadian-kejadian dan berita yang relevan dengan tuntutan perubahan. Kemudian setelah itu munculkan pertanyaan yang menantang: sejauhmana organisasi mampu secara efektif merespon perubahan dan kecenderungan-kecenderungan tersebut? Bagaimana pula organisasi lain yang sejenis menyiapkan diri mereka menghadapi perubahan-perubahan ini? Pertanyaan-pertanyaan ini seyogyanya akan dapat memicu dan memacu anggota organisasi untuk berfikir dan memposisikan diri mereka untuk siap berubah.

Strategy 5: Selalu Mengetahui Perubahan Kebutuhan Konstituen/Pelanggan

Keinginan dan kebutuhan pelanggan seringkali mengalami perubahan. Oleh kerana itu, seharusnya organisasi menyediakan informasi-informasi aktual yang terkait dengan hal ini. Survey kepuasan pelanggan, kontak langsung dengan pelanggan, mengefektifkan layanan ‘customer care’, adalah beberapa cara yang dapat dilakukan agar organisasi selalu mengetahui harapan dan keinginan pelanggan yang baru. Dengan demikian organisasi akan selalu siap untuk melakukan perubahan dan perbaikan untuk menjaga kepuasan pelanggan.

Sementara itu, Robert Starrat menekankan pentingnya melakukan pelebagaan visi dengan cara selalu mengkaitkannya dalam setiap pengambilan keputusan, perumusan kebijakan, penyusunan prosedur pelaksanaan program, langkah-langkah evaluasi. Bahkan

menurutnya, sampai pada isi kurikulum (dalam lembaga pendidikan), penganggaran (budgeting) seharusnya juga mencantumkan visi dalam dokumen-dokumen yang terkait. Menurutnya, kalau hal ini tidak dilakukan, visi yang telah dicanangkan secara perlahan akan kehilangan kredibilitasnya.

Di atas segalanya dari sekian banyak strategi, seorang pemimpin harus mampu menciptakan terlebih dahulu iklim dan budaya untuk suatu perubahan. Kepada seluruh pihak terkait, pemimpin harus terus dan sering, dengan antusias, menyuarakan pentingnya perubahan demi kebaikan, mendorong semangat kepada seluruh lini, mengungkapkan contoh-contoh kesuksesan, memberikan teladan dan tentu saja harus sering nampak bekerja keras bersama mereka. Pada sisi yang lain, perlu juga diperhatikan bahwa mengawal perubahan memerlukan kesabaran dan kemakluman akan berbagai hambatan materil ataupun non materil. Seringkali didapatkan berbagai kesalahan dan hambatan psikologis di awal-awal perubahan. Pada masa-masa transisi, pemimpin harus bersabar, mendampingi seluruh staff dengan bijaksana, mudah memberi bantuan dan arahan.

Karakteristik Kepemimpinan yang Efektif

Diyakini banyak pihak bahwa organisasi masa depan menghadapi perubahan-perubahan yang akan mempengaruhi kehidupan organisasi. Apapun gaya kepemimpinan yang akan dipilih, dalam kondisi seperti itu organisasi membutuhkan kepemimpinan yang efektif sehingga bisa mengantar organisasi mencapai tujuannya. Pada Table 2 disajikan berbagai ide/gagasan dari sejumlah tokoh mengenai kepemimpinan yang efektif.

Keefektifan kepemimpinan merupakan sesuatu yang sulit diukur kerana sifatnya yang multidimensional dan kualitatif. Sebagai bahan rujukan, Tannenbaum and Schmidt (1958) dalam Sofiaty (1995) menyatakan bahwa suatu studi telah dilakukan terhadap 161 manajer yang merupakan peserta Program Pendidikan Manajemen pada Sekolah Bisnis Harvard untuk mengidentifikasi karakteristik-karakteristik yang dibutuhkan untuk menjadi pemimpin yang efektif. Hasil yang diperoleh menunjukkan karakteristik-karakteristik pemimpin yang efektif meliputi:

- (1) Mengembangkan, melatih, dan mengayomi bawahan,
- (2) Berkomunikasi secara efektif dengan bawahan,
- (3) Memberi informasi kepada bawahan mengenai apa yang diharapkan perusahaan dari mereka,
- (4) Menetapkan standar hasil kerja yang tinggi,
- (5) Mengenali bawahan beserta kemampuannya,
- (6) Memberi peranan kepada para bawahan dalam proses pengambilan keputusan,
- (7) Selalu memberi informasi kepada bawahan mengenai kondisi perusahaan,
- (8) Waspada terhadap kondisi moral perusahaan dan selalu berusaha untuk meningkatkannya,
- (9) Bersedia melakukan perubahan dalam melakukan sesuatu, dan
- (10) Menghargai prestasi bawahan.

Jika melihat karakteristik pemimpin yang efektif tersebut, sekilas tampak bahwa keefektifan suatu kepemimpinan dapat tercapai jika seorang pemimpin mampu menjalin komunikasi yang baik dengan para bawahan, kerana dipahami bahwa bersama-sama para bawahan seorang pemimpin bekerja untuk mencapai tujuan organisasi.

Table 2: Notions of Effective Leadership

Plato	Effective
Machavelli	Effective leaders are <i>philosopher-king</i>
Weber	Effective leaders are <i>power-wielders</i> , individuals who employ manipulation, exploitation, and deviousness to achieve their own ends.
Taylor	Effective leaders have <i>charisma</i> -that special spiritual power or personal quality that gives an individual influence over large numbers of people.
dePree	Effective leaders view management as <i>a science</i> .
Drucker	Effective leaders view management as <i>a art</i> .
Appley	Effective leaders are able to carry out the <i>functions of management</i> : planning, organizing, directing, and measuring.
McGregor	Effective leaders have mastered the art of <i>getting things done through others</i> .
Likert	Effective leaders understand <i>the human side of enterprise</i> .
Blake and Mouton	Effective leaders are able to establish effective <i>management systems</i> .
Lacocca	Effective leaders choose <i>a leadership style</i> that reflects a concern for both production and people.
Bradford and Cohen	Effective leaders focus on the three "Ps", <i>people, product, and profit</i> -in that order.
Block	Effective leaders are able to <i>lift followers into their better selves</i> .
Kanter	Effective leaders <i>help others do quality work</i> .
Bennis and Nanus	
Burns	
Deming	

Sumber: Hitt, William D. (1993)

Permasalahannya, siapa yang pantas memberikan penilaian terhadap keefektifan kepemimpinan? Seorang pemimpin adalah *centre of organization*, penilaian terhadap seorang pemimpin mestinya dilakukan oleh orang-orang yang ada di sekelilingnya yang selalu berinteraksi dan menjalankan aktivitas organisasi bersama-sama. Dalam hal ini, para bawahanlah yang paling mengetahui roda sebuah kepemimpinan.

Strategi Peningkatan Keefektifan Kepemimpinan

Di atas telah diuraikan tentang karakteristik kepemimpinan yang efektif dan kompetensi yang harus dimiliki oleh pemimpin untuk mencapai keefektifan. Kemudian timbul pertanyaan, bagaimana seandainya sebuah kepemimpinan dinilai tidak mencapai keefektifan? Tannenbaum dan Schmidt (1958) dalam Sofiaty (1995) menyebutkan bahawa untuk mengatasi kemungkinan munculnya ketidakefektifan, organisasi perlu menciptakan *leadership substitutes*, *leadership neutralizers*, dan *leadership enhancers*.

Esensi dari ketiga strategi tersebut adalah penciptaan karakteristik tertentu pada organisasi yang menyangkut tugas dan bawahan/karyawan sebagai petunjuk dalam pelaksanaan tugas. Dengan demikian tugas seorang pemimpin dapat digantikan (*leadership substitutes*). Penciptaan karakteristik tertentu yang ditujukan untuk membantu tugas pemimpin dalam meningkatkan pengaruh kepada bawahan, disebut *leadership enhancers*.

Penciptaan karakteristik tertentu yang ditujukan untuk menetralkan dan mengurangi pengaruh atasan terhadap bawahan, disebut *leadership neutralizers*. Operasionalisasi upaya peningkatan keefektifan kepemimpinan, organisasi dapat mengadopsi strategi yang disebut "*Creative Strategies for Improving Leadership Effectiveness*" (lihat Table 3).

Table 3. Creative Strategies for Improving Leadership Effectiveness

Creating Substitutes for Leaders Directiveness and Supportiveness	Creating Enhancers for Leaders Directiveness and Supportiveness
Develop collegial systems of guidance: Peer appraisals to increase acceptability of feedback by subordinates - Quality circles to increase workers control over production quality - Peer support networks; mentor systems	Increase subordinates perceptions of leader's influence/expertise: - Provide visible champion of leader - Give leader important organizational responsibilities - Build leader's image through inhouse publications and other means
Improve performance-oriented organization: - Automatic organization rewards system (such as commissions or gainsharing) - Group management by objectives (MBO) program - Company mission statements and codes of conduct (as at Johnson & Johnson)	Build organizational climate: - Reward small wins to increase subordinates confidence - Emphasize ceremony and myth to encourage cohesiveness and high performance norms
Increase administrative staff availability: - Specialized training personnel - Troubleshooters for human relations problem - Technical advisors to assist production operators.	Increase subordinates dependences on leader: - Create crises requiring immediate action - Increase leader centrality in providing information - Eliminate one-over-one approvals
Increase professionalism of subordinates: - Staffing based on employee professionalism - Development plans to increase employees ability and experience - Encourage active participation in professional associations.	Increase leader's position power: - Change title to increase status - Increase reward power - Eliminate resource base
Redesign jobs to increase: - Performance feedback from the task - Ideological importance of the jobs	Create cohesive work groups with high performance norms: - Provide physical setting conducive to teamwork - Encourage subordinates participation in group problem solving - Increase groups status - Create intergroup competition
Start team-building activities to develop group self management skills such as: - Solving work-related problems on their own - Resolving interpersonal conflicts among member - Providing interpersonal support to members	

Sumber: Sofiati, Evi. (1995), "Mencari Pola Kepemimpinan yang Efektif", Usahawan, Januari, hal. 20-25.

Transformasi Pendidikan: Upaya Menjawab Tantangan Pendidikan Masa Depan

Pendidikan merupakan kebutuhan sepanjang hayat. Setiap manusia membutuhkan pendidikan, sampai kapan dan dimanapun ia berada. Pendidikan sangat penting artinya, sebab tanpa pendidikan manusia akan sulit berkembang dan bahkan akan terbelakang. Dengan demikian pendidikan harus betul-betul diarahkan untuk menghasilkan manusia yang berkualitas dan mampu bersaing, di samping memiliki budi pekerti yang luhur dan moral yang baik.

Tujuan pendidikan yang kita harapkan adalah mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang beriman dan bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan dan keterampilan, kesehatan jasmani dan rohani, keberibadian yang mantap, mandiri serta rasa

tanggung jawab kemasyarakatan dan kebangsaan”. Pendidikan harus mampu mempersiapkan warga negara agar dapat berperan aktif dalam seluruh lapangan kehidupan, cerdas, aktif, kreatif, terampil, jujur, berdisiplin dan bermoral tinggi, demokratis, dan toleran serta mampu bersaing dalam dunia global di masa depan.

Toffler (1981, dalam Sonhadji, 2012: 84) menyatakan bahawa munculnya dunia super-industri (nama lain dari dunia informasi) akan berakibat timbulnya keterkejutan masa depan (*future shock*) yang berpengaruh pada semua cabang kehidupan: keluarga, bisnis, sub-kultur, gaya hidup, dan hubungan antar manusia. Keterkejutan masa depan ini disebabkan kerana kurang mampunya manusia beradaptasi terhadap perubahan radikal yang terjadi. Semakin tinggi derajat ketidakpastian pada orang, semakin besar pula tingkat keterkejutan masa depan. Keterkejutan masa depan ini memiliki dua dimensi: fisik dan psikologis. Usaha-usaha transformasi pendidikan sangat dirasakan pentingnya dalam rangka menangkal keterkejutan masa depan ini. Adaptasi terhadap lingkungan baru tersebut mutlak diperlukan untuk mempertahankan kelangsungan hidup manusia.

Zaman industri telah mengganti system tradisional, kerana industri-industri membutuhkan “manusia baru”. Era ini membutuhkan keterampilan yang harus dilatih di sekolah. Di samping itu dibutuhkan manusia yang dapat mengembangkan konsep baru tentang waktu, dalam arti masa sekarang berbeda dengan masa lalu. Dalam system teknologi masa depan, mesin-mesin mengerjakan tugas-tugas rutin secara cepat, sedangkan manusia mengerjakan tugas-tugas intelektual dan kreatif. Untuk menciptakan system pendidikan di zaman super-industri, diperlukan alternative persepsi terhadap masa depan, iaitu (1) asumsi tentang macam-macam pekerjaan, profesi dan kejuruan yang diperlukan 25-50 tahun mendatang; (2) asumsi tentang bentuk keluarga dan hubungan antar manusia yang bakal terjadi; dan (3) macam masalah etika dan moral, macam teknologi yang mengelilingi, dan struktur organisasi yang harus dibangun. (Sonhadji, 2012: 85)

Sekolah di masa depan harus mengarahkan murid untuk belajar bagaimana belajar (*learn how to learn*). Hal ini berarti tugas guru tidak hanya memberikan informasi tetapi juga mengajar bagaimana mengklasifikasi, mereklasifikasi, mengevaluasi, memindah, mengolah, dan mengkomunikasikan kembali informasi tersebut. Dengan demikian, kebutaan di masa depan bukan ketidakmampuan membaca (buta aksara tetapi ketidakmampuan belajar bagaimana belajar. Toffler mengibaratkan proses pendidikan sebagai member “program” kepada computer yang telah memiliki “memori” agar dapat menyimpan, mengolah/memanipulasi, menginterpretasi, dan mengkomunikasikan data.

Kesimpulan

Organisasi masa depan yang mampu bertahan adalah organisasi yang memiliki kepemimpinan yang efektif. Pemimpin yang efektif memiliki 10 karakteristik:

- (1) mengembangkan, melatih, dan mengayomi bawahan,
- (2) berkomunikasi secara efektif dengan bawahan,
- (3) memberi informasi kepada bawahan mengenai apa yang diharapkan perusahaan dari mereka,
- (4) menetapkan standar hasil kerja yang tinggi,
- (5) mengenali bawahan beserta kemampuannya,
- (6) memberi peranan kepada para bawahan dalam proses pengambilan keputusan,
- (7) selalu memberi informasi kepada bawahan mengenai kondisi perusahaan,

- (8) waspada terhadap kondisi moral perusahaan dan selalu berusaha untuk meningkatkannya,
- (9) bersedia melakukan perubahan dalam melakukan sesuatu, dan
- (10) menghargai prestasi bawahan. Oleh kerana menjadi pemimpin yang efektif membutuhkan proses, maka sebuah organisasi dapat menggunakan strategi berikut untuk meningkatkan keefektifan, iaitu: *leadership substitutes*, *leadership enhancers*, dan *leadership neutralizers*.

Pada akhir uraian ini disimpulkan bahawa terjadi perkembangan IPTEK begitu pesatnya yang menimbulkan perubahan pada masyarakat secara cepat. Kecenderungan-kecenderungan tersebut menyebabkan keterkejutan masa depan pada diri manusia. Salah satu usaha untuk menangkal keterkejutan tersebut adalah transformasi pendidikan berupa antara lain penajaman arah, perubahan struktur, perbaikan kurikulum sesuai dengan kebutuhan masyarakat, dan berorientasi pada masa depan.

Saran

Dari beberapa hal yang telah penulis uraikan di atas, maka untuk menjadi pemimpin pendidikan masa depan dimanapun berada dan siapapun orangnya setidaknya perlu mengingat beberapa hal sebagai berikut:

- (1) Berdayakan seluruh bawahan untuk melakukan hal yang terbaik untuk organisasi
Berusaha menjadi pemimpin yang bisa diteladani yang didasari nilai yang tinggi
Dengarkan semua pemikiran bawahan untuk mengembangkan semangat kerja sama
- (2) Ciptakan visi yang dapat diyakini oleh semua orang dalam organisasi
- (3) Bertindak sebagai agen perubahan dalam organisasi dengan memberikan contoh bagaimana menggagas dan melaksanakan suatu perubahan
- (4) Menolong organisasi dengan cara menolong orang lain untuk berkontribusi terhadap organisasi

Daftar Pustaka

- Bass, Bernard M. (1985), "Leadership: Good, better, best". *Organizational Dynamics*, Vol.13.
- Bass, Bernard M. (1990), "From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision", *Organizational Dynamics*, Vol.18.
- Bass, Bernard M. and Avolio, Bruce, J. (1993), "Transformational Leadership and Organizational Culture". *PAQ*, Spring.
- Brill, Peter L. and Worth, Richard. (1997), "*The Four Levels of Corporate Change*", Amacom: New York.
- Chandra, Aditiawan. (1996), "Visionary Leadership: Gaya Kepemimpinan untuk Organisasi Masa Depan". Usahawan.
- Handy, Charles. (1996), "*The New Language of Organizing and Its Implications for Leaders*", Dalam Frances Haesselbein, Marshal Goldsmith,
- Hitt, William D. (1993), "The Model Leader: A Fully Functioning Person", *Leadership & Development Journal*, Vol.14, No.7, pp. 4-11.
- House, Robert J. (1971), "A Path-Goal Theory of Leader Effectiveness". *Administrative Science Quarterly*, September, p.321-338.
- John Adair, *Cara Menumbuhkan Pemimpin*, Gramedia Pustaka Utama.
- Kotter, John P. (1996), "*Leading Change*", Harvard University Business School.
- Nanus, Burt. (1992), "*Visionary Leadership*". San Fransisco: Jossey-Bass Publishers.
- Pradiansyah, Arvan. (1996), "Visionary Leader". Usahawan.
- Robbin, Stephen P. (1996), "*Organizational Culture and Leadership*". New Jersey: Prentice-Hall.

- Ruky S. Ahmad. 2002. *Sukses Sebagai Manajer Profesional Tanpa Gelar MM atau MBA*. Gramedia Pustaka Utama.
- Seltzer, Joseph. and Bass, Bernard M. (1990), "Transformational Leadership: Beyond Initiation and Consideration", *Journal of Management*, Vol.16,
- Sofiati, Evi. (1995), "Mencari Pola Kepemimpinan yang Efektif", Usahawan.
- Sonhadji. 2012. *Manusia, Teknologi, dan Pendidikan, Menuju Peradaban Baru*. Malang: UM. Press.
- Spencer, Lyle M. and Spencer, Signe M. (1993), "*Competence at Work: Models for Superior Performance*", JohnWiley & son, Inc.
- Spencer, Lyle M., McClelland, David C., Spencer, Signe M. (1994), "*Competency Assessment Methods*": History and State of the Art. Hay/McBer Research Press.
- White, Randall P., Hodgson, Philip. and Crainer, Stuart. (1996), "*The Future of Leadership: A WhiteWater Revolution*", London: Pitman Publishing.



ESENSIALITAS SUPERVISI PENDIDIKAN DALAM PENINGKATAN MUTU PEMBELAJARAN PADA MADRASAH DI INDONESIA

Nurul Yaqien²

Abstract

Supervision has a central position in guiding and developing quality learning activities in schools. Supervision in coaching schools / madrasah an integral part of the educational administration aimed primarily to develop the effectiveness of the ability of school personnel / madrasah associated with the main tasks in an effort to increase the quality of educational administration. The purpose of supervision is to provide services and assistance to teachers and teacher quality in order to unlock the potential of becoming a better teacher quality and professional in his field. One bazaar if it was thought that the supervision is to correct the mistake of the teacher then lower it so that every teacher be scared and worried if it will be held in educational institutions supervision. The emphasis of supervision is essentially an effort to change the behavior that is rigid, autocratic, and corrective be constructive and creative behavior

Keyword: Supervision, education, quality, teaching

Pendahuluan

Pada dasarnya setiap manusia dalam melakukan aktivitas selalu di dasari oleh keinginan dalam kehidupannya. Keinginan tersebut merupakan bentuk dari manivestasi tujuan kehidupan manusia, iaitu kebahagiaan, baik kebahagiaan dalam kehidupan dunia maupun kebahagiaan dalam memperoleh kehidupan di akhirat. Oleh kerana itu, setiap tindakan manusia dapat dipastikan akan dilandasi oleh nilai-nilai, norma-norma dan budaya yang berlaku di daerah tersebut. Apabila prilaku manusia tanpa didasari oleh nilai/ norma/budaya yang berlaku, maka akan menimbulkan kekacauan dan kerosakan yang akan mengakibatkan kegagalan dalam meraih kebahagiaan tersebut.

Pada kenyataannya nilai-nilai, norma-norma dan kebudayaan manusia senantiasa terus berkembang. Kebudayaan yang berkembang tersebut kemudian berusaha untuk saling mempengaruhi antara yang satu dengan yang lainnya. Hasil budaya seseorang atau sebuah lembaga merupakan hasil kolaborasi antara berbagai kebudayaan yang mempengaruhi, baik intern maupun ekstern yang semua itu akan mempengaruhi sikap dan tindakan atau prilaku setiap manusia, sehingga kebudayaan yang berlaku apakah masih berjalan pada kebenaran ataukah sudah keluar dari kebenaran yang ada. Oleh kerana itu, tindakan manusia perlu di evaluasi dan diperbaiki dalam rangka menjaga kebenaran tersebut lestari.

Tindakan atau prilaku manusia dari hasil budaya itulah yang memerlukan adanya evaluasi apakah sesuai dengan harapan, ataukah menyimpang dari harapan. Apabila prilaku manusia tersebut berkaitan dengan keberhasilan pencapaian tujuan lembaga pendidikan maka evaluasi tersebut dalam bentuk supervisi. Di mana supervisi adalah untuk memperbaiki apakah tindakan tersebut sesuai dengan tujuan dan maksud dari sebuah lembaga pendidikan ataukah menyimpang dari tujuannya. Oleh kerana itu, Supervisi merupakan salah satu bentuk kontrol

dalam ilmu manajemen yang sangat penting dalam sebuah lembaga pendidikan. Tanpa adanya supervisi sebuah lembaga pendidikan akan sangat sulit untuk berkembang dengan baik.

Dalam Islam supervisi ini identik dengan muhasabah terhadap apa yang selama ini dilakukan untuk kemudian dikoreksi oleh orang lain (disadarkan) dan kemudian memberikan masukan yang sangat berharga bagi perilaku-perilaku individu dalam kehidupannya di masa mendatang. Dengan adanya supervisi seseorang akan menjadi sadar sampai di manakah keberhasilan yang diperoleh dalam sebuah kegiatan pendidikan.

Menurut Iskandar bahawa supervisi memiliki kedudukan sentral dalam upaya pembinaan dan pengembangan kegiatan kerja sama dalam suatu organisasi. Lembaga pendidikan sebagai salah satu bentuk organisasi tentunya tidak dapat lepas dari kegiatan supervisi. Kegiatan pokok supervisi adalah melakukan pembinaan kepada sekolah/madrasah pada umumnya dan guru pada khususnya agar kualitas pembelajaran meningkat. Supervisi dalam hal pembinaan sekolah/madrasah merupakan bahagian yang tidak terpisahkan dari proses administrasi pendidikan yang ditujukan terutama dalam mengembangkan efektifitas kemampuan personalia sekolah/madrasah yang berhubungan dengan tugas-tugas utama dalam usaha peningkatan kualitas administrasi pendidikan.

Pada dasarnya tujuan supervisi adalah memberikan layanan dan bantuan kepada guru serta membuka potensi kualitas guru agar kualitas guru menjadi lebih baik dan professional di bidangnya. Salah besar jika ada anggapan bahawa supervisi adalah untuk mengoreksi kesalahan guru kemudian merendharkannya sehingga setiap guru menjadi takut dan khawatir jika di lembaga pendidikannya akan diadakan supervisi. Titik berat supervisi pada dasarnya adalah upaya mengubah perilaku yang bersifat kaku, otokrat, dan korektif menjadi perilaku yang konstruktif dan kreatif.

Untuk mengetahui lebih dalam tentang esensialitas supervisi pendidikan dalam Peningkatan mutu pembelajaran pada madrasah di Indonesia maka dalam artikel ini akan dibahas berbagai hal yang berkaitan dengan supervisi pendidikan seperti: apa itu supervisi pendidikan, tujuan dan fungsi supervisi, prinsip-prinsip supervisi pendidikan, ruang lingkup Supervisi Pendidikan, Model Supervisi Pendidikan, pendekatan supervisi pendidikan, teknik supervisi pendidikan.

Pembahasan

(1) Pengertian Supervisi Pendidikan

Istilah supervisi telah lama dikenal dan dibicarakan dalam dunia pendidikan, terutama di negara-negara maju. Supervisi dipandang sebagai suatu pendekatan yang sangat sesuai dalam dunia pendidikan yang demokratis untuk memberikan bimbingan dan pelayanan kepada guru-guru agar dengan kemampuan dan kemauan sendiri dapat meningkatkan ketrampilan dan profesi mereka. Konsep bimbingan atau pelayanan profesional bagi guru-guru yang berorientasi pada usaha-usaha membantu guru memperbaiki sistem pengajaran merupakan perwujudan praktek supervisi.

Di Indonesia sekalipun istilah supervisi pendidikan telah lama dikenal, nampaknya masih terdapat keragaman pendapat dalam menafsirkan istilah tersebut. Tentu saja keadaan itu akan menimbulkan implikasi yang berbeda pula dalam praktek pelaksanaannya. Bagian

berikut ini akan menjelaskan berbagai konsep tentang supervisi, sehingga diharapkan memperoleh suatu kerangka acuan tentang pengertian supervisi pendidikan.

Dalam organisasi pendidikan istilah supervisi bermakna sebagai pelayanan yang berorientasi kepada perbaikan pengajaran. Kegiatan supervisi menaruh perhatian pada usaha pengembangan kegiatan belajar mengajar dengan memperhatikan berbagai faktor yang mempengaruhinya, seperti guru, murid, kurikulum, alat dan buku-buku pengajaran serta kondisi lingkungan sosial dan fisik yang mempengaruhi proses belajar mengajar. Oleh karena itu ada beberapa pendapat baik secara etimologi maupun terminologi sebagai berikut.

Menurut etimologi supervisi berasal dari kata “super” dan “Vision” yang masing-masing kata itu berarti atas dan penglihatan, atau dapat diartikan sebagai penglihatan dari atas. Pengertian tersebut merupakan arti kiasan yang menggambarkan suatu posisi yang melihat dari kedudukan yang lebih tinggi dari pada yang dilihat. Apabila dilihat dari pengertian secara terminologi terdapat banyak pengertian dari supervisi diantaranya:

- (a) Sergiovanni dalam pidarta mengatakan bahwa supervisi lebih bersifat proses daripada peranan, iaitu supervisi merupakan suatu proses yang digunakan oleh personalia sekolah yang bertanggungjawab terhadap aspek-aspek tujuan sekolah dan yang bergantung secara langsung kepada para personalianya yang lain, untuk menolong mereka menyelesaikan tujuan sekolah itu.
- (b) Supervisi adalah usaha-usaha dari petugas-petugas sekolah dalam memimpin guru-guru dan petugas-petugas lainnya dalam memperbaiki pengajaran, termasuk menstimulir, menyeleksi pertumbuhan jabatan dan perkembangan guru-guru dan merevisi tujuan-tujuan pendidikan, bahan-bahan pengajaran dan metode mengajar dan evaluasi pengajaran.
- (c) Supervisi adalah program yang berencana untuk memperbaiki pelajaran. Program ini dapat berhasil apabila supervisor memiliki ketrampilan dan cara kerja yang efisien dalam kerjasama dengan guru dan petugas lainnya.
- (d) Made Pidarta mengemukakan bahwa supervisi adalah: “Suatu proses pembimbingan dan pihak atasan kepada guru dan para personalia sekolah lamnya yang langsung menangani belajar para siswa, untuk memperbaiki situasi belajar mengajar, sehingga para siswa dapat belajar secara efektif dengan prestasi belajar yang semakin meningkat”.
- (e) Menurut Ibrahim Bafadal, supervisi akademik adalah “Serangkaian kegiatan membantu guru mengembangkan kemampuannya mengelola proses belajar mengajar demi mencapai tujuan pengajaran”.
- (f) Menurut Subagio, bahwa supervisi pendidikan adalah system tingkah laku formal yang dipersiapkan oleh lembaga untuk mencapai interaksi dengan system prilaku mengajar dengan cara memelihara, mengubah dan memperbaiki rencana serta aktualisasi kesempatan belajar siswa.

Berbagai pengertian di atas dapat diketahui bahwa supervisi merupakan serangkaian kegiatan yang dilakukan dalam rangka memperbaiki mutu pembelajaran di sekolah/madrasah yang berkaitan dengan perkembangan guru-guru, bahan-bahan pembelajaran, metode mengajar, evaluasi pembelajarannya dan segala hal yang berkaitan dengan peningkatan mutu sekolah/madrasah. Supervisi juga dapat di terjemahkan sebagai pelayanan atau bimbingan profesional bagi guru-guru. Bimbingan dan pelayanan profesional dimaksud adalah segala

bentuk usaha yang sifatnya memberikan bantuan, dorongan dan kesempatan kepada guru-guru untuk meningkatkan kemampuan profesinya agar mereka dapat melaksanakan tugas mengajarnya dengan lebih baik, yaitu memperbaiki proses belajar mengajar dan meningkatkan mutu hasil belajar murid.

Supervisi pendidikan merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari seluruh proses administrasi pendidikan yang ditujukan terutama dalam mengembangkan efektifitas kemampuan personalia sekolah yang berhubungan dengan tugas-tugas utama dalam usaha pendidikan. Titik berat pengembangan iaitu pada guru, kepala sekolah, petugas yang menagani sumber belajar termasuk petugas non guru.

Sebenarnya apabila dicermati secara rinci, kegiatan supervisi sesuai dengan konsep pengertiannya, dapat dibedakan menjadi dua, iaitu supervise akademik dengan supervisi administrasi. Supervisi akademik adalah supervise yang lebih menekankan pada permasalahan akademik iaitu kegiatan pembejalaran yang dilakukan oleh guru dalam membantu siswa ketika sedang dalam proses pembelajaran. Sedangkan supervise administrasi menitik beratkan pada penamatan aspek-aspek administrasi yang berfungsi sebagai pendukung terlaksananya pembelajaran. Kedua supervisi inilah yang di kenal dengan supervisi pendidikan. Kedua kegiatan supervise inilah yang merupakan kunci dari perbaikan kualitas pendidikan di Indonesia.

(2) Tujuan dan Fungsi Supervisi Pendidikan

Katakunci dari supervise pendidikan adalah memberikan layanan dan bantuan kepada guru, maka tujuan supervise adalah memberikan layanan dan bantuan untuk mengembangkan situasi belajar mengajar yang dilakukan oleh guru di kelas. Dengan demikian tujuan supervisi pendidikan adalah memberikan layanan dan bantuan untuk meningkatkan kualitas belajar mengajar guru. Bantuan peningkatan kualitas mengajar guru adalah untuk meningkatkan kualitas belajar siswa. Bukan hanya memperbaiki kemampuan belajar mengajar akan tetapi juga untuk mengembangkan potensi kualitas guru.

Menurut Olive dalam Piet A. Sahertain, bahawa sasaran supervisi pendidikan adalah: a). Mengembangkan kurikulum yang sedang dilaksanakan di sekolah. b). meningkatkan proses pembelajaran. c). mengembangkan seluruh staf sekolah. Pendapat ini di dukung oleh Hendiyat bahawa supervise pendidikan bertujuan untuk mengembangkan situasi belajar mengajar yang lebih baik. Usaha perbaikan belajar mengajar ditujukan kepada pencapaian tujuan akhir dari pendidikan, iaitu pembentukan peribadi anak secara maksimal.

Untuk memahami tujuan supervisi, berikut ini dikemukakan tujuan supervisi antaranya; untuk membantu guru-guru dalam melaksanakan tugasnya untuk menciptakan kondisi belajar yang optimal. Optimalisasi pembelajaran dapat dilakukan melalui proses komunikasi yang efektif. Komunikasi yang efektif ini membantu ke arah pencapaian tujuan pendidikan terutama terkait dengan pembelajaran. Bantuan yang dimaksud adalah bantuan profesional yang memungkinkan guru dapat merencanakan, melaksanakan, mengevaluasi proses belajar mengajar secara efektif dan efisien.

Tujuan supervisi pendidikan iaitu untuk menghimpun informasi atau kondisi nyata pelaksanaan tuga pendidik dan tenaga kependidikan sesuai dengan tugas pokoknya sebagai

dasar untuk melakukan pembinaan dan tindak lanjut perbaikan kinerja belajar siswa. Dari tujuan tersebut maka dapat diperoleh target puncak dari supervise, yaitu berkembangnya proses perbaikan mutu secara berkelanjutan.

Berdasarkan rumusan tujuan supervisi di atas dapat dikatakan bahwa tujuan supervisi adalah melakukan pembinaan profesional guru untuk meningkatkan kemampuan dan ketrampilan mengajar mereka serta kualitas proses belajar mengajar dan tercapainya tujuan pembelajaran.

Di samping tujuan, fungsi utama supervise pendidikan ditujukan kepada perbaikan dan peningkatan kualitas pengajaran. Baik Franseth Jane, maupun Ayer mengemukakan bahwa fungsi utama supervise adalah membina program pengajaran yang ada sebaik-baiknya sehingga selalu ada perbaikan.

Mengacu pada surat keputusan menteri penertiban Aparatur Negara RI nomor 118 tahun 1996 tentang jabatan Fungsional Pengawas Dan Angka Kreditnya, Keputusan Bersama Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan RI Nomor 03420/o/1996 dan Kepala Badan Administrasi Kepegawaian Negara RI nomor 38 tahun 1996 tentang Petunjuk Pelaksanaan Jabatan Fungsional Pengawas Dan Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI nomor 020/U/1998 tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Jabatan Fungsional Pengawas Sekolah Dan Angka Kreditnya dapat diketahui tentang fungsi pengawas sekolah adalah sebagai berikut:

- (a) Pengawasan penyelenggaraan pendidikan di sekolah sesuai dengan penugasannya pada TK, SD, SLB, SLTP, dan SLTA
- (b) Meningkatkan kualitas proses pembelajaran/ bimbingan dan hasil prestasi belajar/bimbingan siswa dalam rangka mencapai tujuan pendidikan.

Dari kedua fungsi pengawas pendidikan menunjukkan bahwa fungsi yang pertama merujuk pada supervise manajerial sedangkan fungsi yang kedua merujuk pada supervise akademik.

Ada beberapa analisis yang lebih luas seperti yang dibahas oleh Swearingin dalam bukunya *supervition of instruction – faoundation and dimention* ia mengemukakan delapan fungsi supervisi antaranya;

- (a) Mengkoordinasi semua usaha sekolah.
- (b) Melengkapi kepemimpinan sekolah
- (c) Memperluas pengalaman guru-guru
- (d) Menstimulasi usaha-usaha sekolah yang kreatif
- (e) Memberikan fasilitas dan penilaian terus menerus
- (f) Menganalisis situasi belajar mengajar
- (g) Melengkapi setiap anggota staf dengan pengetahuan dan ketrampilan baru
- (h) Memadukan dan menyelaraskan tujuan pendidikan dan membentuk kemampuan.

Made Pidarta, membagi fungsi supervisi ke dalam dua bagian, yaitu fungsi utama dan fungsi tambahan, yaitu:

- (a) Fungsi utama ialah membantu sekolah yang sekaligus mewakili pemerintah dalam usaha mencapai tujuan pendidikan yaitu membantu perkembangan individu para siswa.

- (b) Fungsi tambahan ialah membantu sekolah dalam membina guru-guru agar dapat bekerja dengan baik dan dalam mengadakan kontak dengan masyarakat dalam rangka menyesuaikan diri dengan tuntutan masyarakat serta memelopori kemajuan masyarakat.

(3) Prinsip-Prinsip Supervisi Pendidikan

Seorang pemimpin pendidikan atau kepala madrasah yang berfungsi sebagai supervisor dalam melaksanakan supervisi hendaknya bertumpu pada prinsip-prinsip supervisi antaranya:

Ilmiah

Kegiatan supervisi dilakukan berdasarkan dua obyektif yang diperoleh dari pelaksanaan proses belajar mengajar. Untuk memperoleh data digunakan cara-cara pengamatan, angket dan wawancara. Setiap kegiatan supervise dilakukan dengan rasional, logis sistematis dan kontinu. Didahului dengan perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi, atau dengan kata lain ilmiah (scientific) memuat unsur-unsur antaranya:

- (a) Sistematis, berarti dilaksanakan secara teratur, berencana dan kontinyu
- (b) Obyektif artinya data yang didapat berdasarkan pada observasi nyata, bukan tafsiran peribadi
- (c) Menggunakan alat (instrument) yang dapat member informasi sebagai umpan balik untuk mengadakan penilaian terhadap proses belajar-mengajar
- (d) Demokratis
- (e) Demokratis mengandung makna menjunjung tinggi harga diri dan martabat guru bukan berdasarkan hubungan atasan dengan bawahan akan tetapi atas dasar rasa kesejawatan.
- (f) Kooperatif (kerjasama)
- (g) Adanya sharing ideas, sharing of experiences, member dorongan menstimulasi guru sehingga merasa tumbuh bersama
- (h) Konstruktif dan kreatif

Supervisi diharapkan mampu menciptakan suasana kerja yang menyenangkan

Secara sederhana dalam bukunya Makawimbang, prinsip prinsip supervise dalam pelaksanaannya harus mengacu pada tujuh macam prinsip antaranya:

- (a) Supervisi hendaknya memberikan rasa aman kepada pihak yang disupervisi
- (b) Supervise hendaknya bersifat konstruktif dan kreatif
- (c) Supervise hendaknya realistis didasarkan pada keadaan dan kenyataan sebenarnya.
- (d) Kegiatan supervise hendaknya terlaksana dengan sederhana
- (e) Dalam pelaksanaan supervise hendaknya terjalin hubungan professional, bukan didasarkan atas hubungan peribadi.
- (f) Supervise hendaknya didasarkan pada kemampuan, kesanggupan, kondisi, dan sikap pihak yang disupervisi.
- (g) Supervise harus menolong guru agar senantiasa tumbuh sendiri tidak tergantung pada kepala sekolah.

Dari ketujuh prinsip tersebut diharapkan image tentang supervisi yang negative seperti mengoreksi kesalahan guru kemudian merendharkannya sehingga setiap guru menjadi takut dan khawatir jika di lembaga pendidikannya akan diadakan supervisi menjadi berubah dan hilang.

(4) Ruang lingkup Supervisi Pendidikan.

Ruang lingkup supervisi pendidikan merupakan seluruh aspek kemampuan yang ada kaitannya dengan penyelenggaraan suatu sekolah/madrasah. Pada hakikatnya ruang lingkup supervisi sekolah/madrasah meliputi:

- (a) Supervisi di bidang kurikulum
- (b) Supervisi di bidang kesiswaan
- (c) Supervisi di bidang kepegawaian
- (d) Supervisi di bidang sarana dan prasarana
- (e) Supervisi di bidang keuangan
- (f) Supervisi di bidang humas
- (g) Supervisi di bidang ketatausahaan

Selain tersebut di atas kegiatan supervisi juga mengarah pada kegiatan supervisi pengajaran. Kegiatan supervisi pengajaran ini merupakan kegiatan yang wajib dilaksanakan dalam penyelenggaraan pendidikan. Supervise pengajaran dilakukan oleh kepala sekolah dan pengawas sekolah dalam memberikan pembinaan kepada guru.

Secara umum ada dua kegiatan yang termasuk dalam katagori supervisi pengajaran yakni:

- (a) Supervisi yang dilakukan oleh kepala sekolah kepada guru. Secara rutin dan terjadwal kepala sekolah melaksanakan kegiatan supervise kepada guru-guru dengan harapan agar para guru mampu memperbaiki proses pembelajaran yang dilaksanakan. dalam prosesnya kepala sekolah memantau secara langsung ketika guru sedang mengajar. Saat kegiatan supervise berlangsung kepala sekolah menggunakan lembar observasi yang sudah dibakukan, yakni alat penilaian kemampuan guru (APKG)
- (b) Supervisi yang dilakukan oleh pengawas sekolah kepada kepala sekolah dan guru-guru untuk meningkatkan kinerja. Kegiatan supervisi ini dilakukan oleh pengawas sekolah yang bertugas di suatu gugus sekolah. Gugus sekolah adalah gabungan dari beberapa sekolah terdekat biasanya terdiri atas 5 – 8 sekolah.

(5) Model Supervisi Pendidikan

Sahertian membagi model supervisi menjadi beberapa bentuk iaitu:

- (a) Model konvensional,
- (b) Model Supervisi ilmiah
- (c) Model supervisi klinis
- (d) Model supervise artistik.

Keempat model tersebut secara singkat dijelaskan sebagai berikut:

- (a) Model konvensional iaitu model ini terjadi pada saat kekuasaan yang otoriter dan feudal, akan berpengaruh pada sikap pemimpin yang otokrat dan korektif. Pemimpin cenderung untuk mencari-cari kesalahan dan model ini sering disebut dengan supervise yang korektif. Akibat dari supervise model ini 1). Guru merasa acuh-tak acuh 2). Menantang (agresif)
- (b) Model supervisi Ilmiah, iaitu model supervise yang bersifat ilmiah yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut: 1). Dilaksanakan secara terencana dan kontinu 2). Sistematis dan menggunakan prosedur serta teknik tertentu 3). Menggunakan instrument pengumpulan data 4). Ada data yang obyektif yang diperoleh dari keadaan yang riil. Dengan menggunakan merit rating skala penilaian atau checklist lalu para siswa atau mahasiswa

menilai proses kegiatan belajar mengajar guru atau dosen di kelas. Hasil penelitian diberikan kepada guru-guru sebagai balikan terhadap penampilan mengajar guru pada semester yang lalu.

- (c) Model Supervisi Klinis, iaitu model supervise yang difokuskan pada peningkatan mengajar dengan melalui siklus yang sistematik, dalam perencanaan, pengamatan, serta analisis yang intensif dan cermat tentang penampilan mengajar yang nyata, serta bertujuan mengadakan perubahan dengan cara yang rasional. Dengan kata lain supervisi klinis adalah proses membantu guru-guru memperkecil kesenjangan antara tingkah laku mengajar yang nyata dengan tingkah laku yang ideal.
- (d) Model Supervisi Artistik, iaitu: model supervise yang memiliki beberapa ciri diantaranya:
 - a). memerlukan perhatian agar lebih banyak mendengarkan daripada berbicara.
 - b). memerlukan tingkat pengetahuan yang cukup
 - c). mengutamakan sumbangan yang unik dari guru-guru dalam rangka mengembangkan pendidikan bagi generasi muda
 - d). menuntut untuk memberi perhatian lebih banyak terhadap proses kehidupan kelas
 - e). memerlukan suatu kemampuan bahasa dalam cara mengungkapkan apa yang dimiliki terhadap orang lain yang dapat membuat orang lain menangkap dengan jelas ciri ekspresi yang diungkapkan itu.
 - f). memerlukan kemampuan untuk menafsir makna dari peristiwa yang diungkapkan.

(6) Pendekatan Supervisi Pendidikan

Menurut Subagio, pendekatan supervisi didasarkan atas prinsip-prinsip psikologi. Ada variable dan teknik supervisi, iaitu prototype guru (Glickman). Ada tiga pendekatan supervisi iaitu:

- (a) Pendekatan direktif artinya pendekatan terhadap masalah yang bersifat langsung. Pendekatan ini didasarkan atas pemahaman terhadap psikologi prilaku. Dalam pendekatan ini supervisor dapat menggunakan reinforcement (penguatan) dan hukuman (punishment). Prilaku supervisor dapat berbentuk menjelaskan, menyajikan, mengarahkan, memberi contoh, menetapkan tolok ukur dan menguatkan. Pendekatan direktif dilakukan terhadap guru dalam kategori tidak bermutu.
- (b) Pendekatan non direktif adalah pendekatan terhadap permasalahan yang sifatnya tidak langsung. Pendekatan ini didasarkan kepada psikologi humanistik. Perilaku supervisor dapat berupa mendengarkan, memberi penguatan, menjelaskan, menyajikan dan memecahkan masalah. Pendekatan non direktif ini dilakukan terhadap guru yang termasuk katagori profesional.
- (c) Pendekatan kolaboratif adalah pendekatan gabungan antara pendekatan direktif dan non direktif. Pendekatan ini didasarkan atas psikologi kognitif yang menitikberatkan kepada anggapan bahawa belajar adalah hasil paduan kegiatan individu dengan lingkungan prilaku supervisor dapat berupa menyajikan, menjelaskan, mendengarkan, memecahkan masalah dan negosiasi.

(7) Teknik supervisi pendidikan

Teknik adalah suatu metode atau cara melakukan hal-hal tertentu. Suatu teknik yang baik adalah terampil dan cepat. Menurut Hariwung seorang supervisor harus memilih teknik-teknik khusus yang serasi. Supervisi tidak mungkin dapat dilaksanakan sepenuhnya oleh pengawas pendidikan, kerana pengawas belum tentu menguasai seluruh bidang studi yang ada di suatu madrasah, maka untuk itu dikembangkan teknik dan strategi supervisi.

Strategi yang dapat dikembangkan adalah supervisi langsung dan tak langsung. Supervisi langsung, dilaksanakan secara langsung terhadap guru-guru, berupa pertemuan peribadi, konsultasi, rapat kelompok, dan kunjungan kelas. Sedangkan supervisi tak langsung adalah dengan mendayagunakan orang atau sarana lain, seperti bantuan dari guru senior, guru sejawat, guru bidang studi diberi kesempatan berkonsultasi dengan pihak-pihak yang dipandang memiliki keahlian, dalam tugas kesupervisian.

Kegiatan supervisi secara langsung maupun tidak langsung merupakan teknik-teknik supervisi akademik yang dikembangkan oleh para pakar. Teknik supervisi dalam mendorong proses belajar mengajar guru adalah:

(a) Teknik supervise individual

Teknik supervise individual adalah pelaksanaan supervise perseorangan terhadap guru. Supervisor di sini hanya berhadapan dengan seorang guru sehingga hasil dari supervise ini akan diketahui kualitas pembelajarannya. teknik supervise individual ada lima macam, iaitu: kunjungan kelas, observasi kelas, pertemuan individual, kunjungan antara kelas dan menilai diri sendiri.

(b) Teknik supervise kelompok

Teknik supervise kelompok adalah suatu cara melaksanakan program supervise yang ditujukan kepada dua orang atau lebih. Guru guru yang diduga sesuai dengan analisis kebutuhan, memiliki masalah atau kebutuhan atau kelemahan-kelemahan yang sama. Kemudian kepada mereka diberikan layanan supervise sesuai dengan permasalahan atau kebutuhan yang mereka hadapi. Menurut Gwynn ada 13 teknik supervise kelompok iaitu: 1). Kepanitiaan-kepanitiaan, 2). Kerja kelompok, 3). Laboratorium dan kurikulum 4). Membaca terpimpin, 5). Demonstrasi pembelajaran 6). Darmawisata 7). Kuliah/studi, 8). Diskusi panel, 9). Perpustakaan 10). Organisasi professional 11). Bulletin supervise 12). Pertemuan guru 13). Lokakarya konferensi kelompok.

Penutup

Kegiatan supervisi pendidikan pada dasarnya memiliki dua bagian yang penting, iaitu supervisi akademik dan supervisi administrasi. Supervise akademik lebih menekankan pada proses pembelajaran, iaitu bagaimana proses pembelajaran dapat berjalan dengan baik sesuai dengan harapan pembelajaran yang berkualitas. Sedangkan supervisi administrasi adalah lebih menekankan pada pengelolaan manajerial yang baik secara keseluruhan. Dalam artikel ini pembahasan lebih menekankan pada masalah supervisi akademik yang berupaya untuk menjadikan proses pembelajaran lebih berkualitas.

Supervisi akademik pada hakikatnya melakukan pembinaan profesionalisme guru untuk meningkatkan kemampuan dan ketrampilan mengajar mereka serta kualitas proses pembelajaran dan tercapainya tujuan pembelajaran. Sehingga fungsi utama supervisi pendidikan dalam hal akademik ditujukan kepada perbaikan dan peningkatan kualitas pembelajaran. Oleh kerana itu supervisi memiliki kedudukan yang sentral dalam upaya pembinaan dan pengembangan kegiatan pembelajaran yang bermutu di sekolah/madrasah.

Tujuan supervisi adalah memberikan layanan dan bantuan kepada guru serta membuka potensi kualitas guru agar kualitas guru menjadi lebih baik dan professional di bidangnya. Salah basar jika ada anggapan bahawa supervisi adalah untuk mengoreksi kesalahan

guru kemudian merendahkannya sehingga setiap guru menjadi takut dan khawatir jika di lembaga pendidikannya akan diadakan supervisi. Titik berat supervisi pada dasarnya adalah upaya mengubah prilaku yang bersifat kaku, otokrat, dan korektif menjadi prilaku yang konstruktif dan kreatif.

Daftar Pustaka

- Arikunto, Suharsimi, 2004. *Dasar-Dasar Supervisi*, Jakarta, Rineka Cipta.
- Subari, 1994, *Supervisi pendidikan dalam rangka perbaikan situasi mengajar*, Jakarta, Bumi Aksara.
- Pidarta, Made, 1992. *Pemikiran tentang supervisi Pendidikan*, Jakarta, Bumi Aksara.
- Sahertain, Piet. A & Frans Mataheru, 1981. *Prinsip dan teknik Supervisi pendidikan*, Surabaya: Usaha Nasional.
- Soetopo, Hendiat dan Wasty Soemanto, 1984. *Kepemimpinan dan supervise pendidikan*, Jakarta Bina Aksara.
- Pidarta, M, 2004, *Manajemen Pendidikan Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Bafadal, I, 2003, *Manajemen Peningkatan Mutu Sekolah Dasar*, Jakarta: Bumi Aksara.
- Atmodiwiryo, Soebagio, 2011. *Manajemen Pengawasan dan supervise Sekolah*, Jakarta, PT Ardadizya Jaya.
- Arikunto, Suharsimi, 2004. *Dasar-Dasar Supervisi*, Jakarta, Rineka Cipta.
- Lantip, Prasojo dan Sudiono, 2011. *Supervisi Pendidikan*, Gava Media. Yogyakarta.
- Makawimbang, Jerry H. 2011 *Supervisi dan peningkatan mutu pendidikan*, Alfabeta, Bandung.
- Bafadhal, Ibrahim, 2001. *Dasar-Dasar Manajemen dan Supervisi Taman Kanak-Kanak*, Jakarta, Bumi Aksara.
- Subrata, Surya. 1997. *Proses belajar mengajar di sekolah*. Jakarta Rineka Cipta.
- Mukhtar, Iskandar. 2009. *Orientasi Baru Pendidikan*, Jakarta, GP. Press.



PERILAKU KEPEMIMPINAN DALAM MEMBANGUN BUDAYA ORGANISASI

M. Dhorifin³

Abstrak

Keberhasilan seorang pemimpin dalam membangun budaya organisasi bukan merupakan fenomena kebetulan, melainkan kerana memiliki salah satu kompetensi, yaitu membangun budaya organisasi. Budaya organisasi adalah watak atau karakter, keperibadian yang dibangun oleh para anggota komunitas organisasi dan memiliki kekuatan untuk mengembangkan dan memobilisasi seluruh sumber daya untuk mencapai tujuan organisasi. Pengaruh seorang pemimpin terhadap budaya sebuah organisasi bervariasi, tergantung pada tahap pengembangan organisasi tersebut. Agar pemimpin berhasil maka harus mempunyai visi yang cocok dan kemampuan dan ketekunan untuk mempengaruhi yang lainnya untuk menerimanya. Bila pemimpin tersebut tidak mengartikulasikan visi yang konsisten untuk memperkuatnya, maka organisasi tersebut dapat mengembangkan budaya yang tidak berfungsi yang mencerminkan konflik internal peribadi. Di samping itu budaya organisasi akan mempengaruhi seleksi para pemimpin dan harapan peran mereka, sehingga membuatnya lebih sukar lagi untuk melakukan perubahan yang drastis kecuali bila ada krisis penting yang mengancam kesejahteraan dan kelangsungan hidup organisasi tersebut. Pada umumnya, lebih sukar untuk membangun budaya dalam organisasi yang sudah matang daripada menciptakannya dalam sebuah organisasi yang baru. Pembentukan dan pengelolaan budaya organisasi adalah suatu hal mutlak untuk memperoleh budaya organisasi yang kuat. Membentuk budaya organisasi merupakan tanggung jawab pimpinan yang realisasinya merupakan tanggung jawab seluruh personal lembaga. Pimpinan perlu memahami cara-cara pembentukan dan pengelolaan budaya organisasi. Perilaku pemimpin dalam membangun budaya organisasi harus melakukan tupoksinya dalam hubungan pemeliharaan kelompok atau berorientasi pada karyawan seperti pemimpin harus memberikan keteladanan, memahami kondisi bawahan, dan pemodelan peran dalam menginternalisasikan nilai-nilai budaya yang berkembang. Implikasi dari hasil kajian ini diharapkan pemimpin dapat melakukan perilaku kepemimpinan transformasional dan lebih mengefektifkan dalam pemeliharaan kelompok sehingga dapat menanamkan nilai-nilai budaya yang sesuai dan dibutuhkan oleh lembaga dalam melakukan inovasi.

Kata Kunci: Perilaku Kepemimpinan, Budaya Organisasi

Pendahuluan

Pemimpin merupakan faktor penentu dalam sukses atau gagalnya suatu organisasi. Kualitas pemimpin menentukan keberhasilan lembaga atau organisasinya, sebab pemimpin yang sukses itu mampu mengelola organisasi, bisa “*merubah jerami menjadi emas*”, atau justru sebaliknya, juga bisa “*merubah tumpukan uang menjadi abu*” jika dia salah langkah dan tidak bijaksana.⁴ Terdapat tiga jenis kepemimpinan yang dipandang representative dengan tuntutan era desentralisasi, yaitu kepemimpinan yang transaksional, kepemimpinan yang transformasional, dan kepemimpinan visioner.⁵ Ketiga kepemimpinan ini memiliki titik konsentrasi yang khas

3 mdhorifin@gmail.com

4 Kartini Kartono, *Pemimpin dan Kepemimpinan*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1988), hlm. V

5 Aan Komariah, Cipi Triatna, *Visionary leadership menuju Sekolah yang efektif*. (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), hlm. 74

sesuai dengan Kepemimpinan transformasional hadir menjawab tantangan zaman yang penuh dengan perubahan. Kepemimpinan transformasional tidak saja didasarkan pada kebutuhan akan penghargaan diri, tetapi menumbuhkan kesadaran pada pemimpin untuk berbuat yang terbaik sesuai dengan kajian perkembangan manajemen dan kepemimpinan yang memandang manusia, kinerja, dan pertumbuhan organisasi adalah sisi yang saling berpengaruh.

Selanjutnya Gibson mengatakan kepemimpinan transformasional adalah kepemimpinan yang memberi inspirasi dan memotivasi para pengikutnya untuk mencapai hasil yang lebih besar daripada yang direncanakan secara orisinal dan untuk imbalan internal. Kepemimpinan transformasional bukan hanya sekedar mempengaruhi pengikutnya untuk mencapai tujuan yang diinginkan, melainkan lebih dari itu bermaksud ingin merubah sikap dan nilai-nilai dasar pengikutnya melalui pemberdayaan dan membangun budaya dalam organisasi. Pengalaman pemberdayaan para pengikutnya meningkatkan rasa percaya diri dan tekad untuk terus melakukan perubahan walaupun ia sendiri akan terkena dampaknya dengan perubahan itu.⁶

Budaya organisasi mengacu pada kesatuan sistem makna yang dianut oleh anggota yang membedakan organisasi itu dengan organisasi lainnya. Sistem makna bersama ini bila diamati lebih seksama merupakan karakteristik utama yang dihormati oleh organisasi tersebut. Budaya organisasi adalah watak, karakter, dan keperibadian organisasi yang dibangun oleh para anggota komunitas organisasi atau sebaliknya justru budaya organisasi menentukan perilaku para anggota organisasi. Organisasi yang efektif adalah organisasi yang memiliki budaya, peribadi dan karakter yang kuat, yaitu organisasi yang memiliki kekuatan untuk mengembangkan dan memobilisasi seluruh sumber daya untuk mencapai tujuan. Sedangkan organisasi yang memiliki budaya yang lemah bersifat sebaliknya dimana kekuatan organisasi digrogoti oleh para anggota dan untuk mencapai tujuan anggota itu sendiri, bukan tujuan organisasi.⁷

Budaya organisasi yang dikelola dengan baik akan menciptakan iklim organisasi yang kondusif. Iklim organisasi menurut Tagiuri sebagaimana yang dikutip oleh Owens adalah: “*As the characteristics of the total environment in organization building*”, yaitu meliputi ekologi (faktor fisik dan material), milieu (dimensi sosial dalam organisasi) dan sosial sistem (struktur administrasi organisasi) dan kultur (berhubungan dengan nilai, sistem kepercayaan, norma cara berfikir terhadap masyarakat yang ada dalam organisasi).⁸

Budaya organisasi yang sehat sebagaimana yang dikemukakan oleh Robbin's (dalam Tabrani, 2005) memiliki ciri-ciri berikut ini:⁹

- (1) Inisiatif individual, yang meliputi tingkat tanggungjawab, kebebasan dan independensi yang dipunyai individu.
- (2) Toleransi terhadap pengambilan resiko, yaitu sejauh mana para pegawai dianjurkan untuk bertindak agresif, inovatif, dan pengambilan resiko.

6 Gibson, Ivanche, Donnelly; Organisasi, Prilaku; Alih Bahasa Nunuk Adiani, (Jakarta: Bina aksara, 1996), hlm. 86

7 Stephen P. Robbins, Organization Theory, Structure Design, And Application, (Third edition, Prentice Hall, inc Engewood, 1990), hlm. 96

8 Owens, Robert G. Organizational Behavior In Education, (Third edition New Jersey: Englewood Cliffs:Prentice-Hall, Inc, 1987), hlm. 178

9 Tabrani, The Spritual Leadership, (Malang.: UMM Press, 2005, hlm. 115

- (3) Identitas, tingkat sejauh mana para anggota mengidentifikasi dirinya secara keseluruhan dengan organisasinya daripada dengan kelompok kerja tertentu atau dengan bidang keahlian profesional.
- (4) Toleransi terhadap konflik, tingkat sejauh mana para pegawai didorong untuk mengungkapkan konflik dan kritik secara terbuka.

Keempat ciri budaya organisasi yang sehat tersebut secara langsung berkaitan dengan integritas individu yang ada di dalamnya. Lembaga yang efektif yang mampu melakukan perubahan cepat, terarah dan konsisten adalah lembaga yang memiliki budaya organisasi yang kuat. Untuk membangun budaya yang kuat diperlukan core belief, core values, visi dan misi yang mampu menjadi paradigma dan sekaligus kekuatan penggerak untuk melakukan perubahan.

Hubungan antara budaya organisasi dengan kepemimpinan *Edgar H. Schein* membahas dalam bukunya yang berjudul "*The Role Of Leadership In Building Culture*", dari hasil pengamatan terhadap tiga perusahaan, Schein mengambil kesimpulan bahwa:

- (1) Budaya organisasi terbentuk melalui tindakan dan perilaku para pendiri sebagai Strong Leaders para pemimpin perusahaan yang sudah mapan dan mengakui bahwa keberhasilan perusahaan sekarang berawal dari kepemimpinan para pendirinya.
- (2) Nilai-nilai dasar dihadirkan menjadi budaya oleh para pemimpin melalui enam mekanisme primer dan juga enam mekanisme sekunder.

Mekanisme Primer iaitu:

- (1) What Leader pay attention to measure and control on a regular basis? Para pemimpin mengkomunikasikan prioritas-prioritas, nilai-nilai, perhatian mereka melalui pilihan mereka mengenai sesuatu untuk menanyakan, mengukur, memberi pendapat tentang memuji dan mengkritik, komunikasi tersebut terjadi selama kegiatan-kegiatan memantau dan merencanakan.
- (2) How leader react to critical incidents and organizational crises? Bagaimana para pemimpin reaksi terhadap krisis yang disignifikasikan kerana emosionalitas di sekelilingnya meningkatkan potensi untuk mempelajari nilai-nilai dan asumsi-asumsi.
- (3) Observed criteria by which leader allocate scarce resources. Para pemimpin mengalokasikan imbalan dengan menggunakan criteria yang digunakan sebagai dasarnya, atau mengkomunikasikan apa yang dinilai oleh pemimpin dan organisasi tersebut.
- (4) Deliberate role modeling, teaching and coaching, observed criteria by which leader allocate rewards and status. Pemimpin dapat mengkomunikasikan nilai-nilai dan harapan melalui tindakan mereka sendiri.
- (5) Observed criteria by which leaders recruit, select, promote, retire and
- (6) Excommunicate organizational members. Para pemimpin merekrut orang-orang yang mempunyai nilai-nilai, keterampilan-keterampilan atau ciri-ciri tertentu dengan memosisikan mereka ke posisi kekuasaan

Mekanisme sekunder diantaranya:

- (1) Organization design and structure (desain struktur)
- (2) Organization system procedures (desain dari sistem dan prosedur-prosedur)
- (3) Organizational rites and rituals (desain fasilitas-fasilitas)

- (4) Design of Physical space, facades and buildings, stories, legends, and myths about people and even (kisah-kisah mengenai peristiwa dan orang-orang penting dalam organisasi membantu memindahkan nilai dan asumsi-asumsi)
- (5) formal statement or organizational philosophy, values, and
- (6) Creed. (Pernyataan formal oleh publik mengenai nilai-nilai pemimpin).¹⁰

Pembentukan budaya organisasi salah satunya melalui seorang pemimpin dengan gaya dan perilakunya bisa menciptakan nilai, aturan kerja yang dipahami dan disepakati bersama serta mampu mempengaruhi atau mengatur perilaku individu yang ada di dalamnya. Sehingga nilai-nilai tersebut menjadi perilaku panutan bersama. Selain itu, pendiri dan pemilik organisasi juga dapat mempengaruhi pembentukan budaya organisasi, sehingga dapat kita ketahui bahwa pemimpin dan pendiri dalam suatu organisasi memiliki peran besar dalam membangun budaya organisasi, maka dibutuhkan kepemimpinan yang positif dan inovatif dalam suatu organisasi, sehingga budaya organisasi tersebut menjadi kuat. Konsep kepemimpinan transformasional yang akan mampu untuk membangun budaya organisasi dengan baik.¹¹

Perilaku Kepemimpinan

Pengertian Kepemimpinan

Keberadaan pemimpin dalam suatu organisasi sangat urgen sekali kerana pemimpin sebagai pengatur, pengarah aktivitas organisasi untuk mencapai tujuan, penanggungjawab dan pembuat kebijakan organisasi, mempersatu dan memotivasi para bawahannya, pelopor dalam aktivitas manajemen dalam memajukan organisasinya. Sebagaimana dikemukakan oleh G.R Terry bahawa: *“Leadership is relationship in which one person, the leader influence others to work together willingly on related task to attain that which the leader desires”*. Kepemimpinan adalah hubungan dari seseorang dan seorang tersebut akan mempengaruhi orang lain untuk bekerja dalam melakukan tugas yang sesuai dengan keinginan pemimpin tersebut.¹²

Dari definisi tersebut ada empat aspek dalam kepemimpinan:

- (1) Kepemimpinan melibatkan orang lain (karyawan atau pengikut), Dengan kemauan mereka menerima pengarahan dari pimpinan
- (2) Kepemimpinan melibatkan distribusi kekuasaan tidak merata antara pemimpin dan anggota kelompok. Definisi kekuasaan (power) iaitu kemampuan untuk menggunakan pengaruh dalam arti kemampuan untuk mengubah sikap atau tingkah laku individu atau kelompok
- (3) Kepemimpinan adalah kemampuan menggunakan berbagai bentuk kekuasaan untuk mempengaruhi tingkah laku pengikut dengan berbagai cara melalui tindakan atau contoh tingkah laku yang menyebabkan perubahan sikap atau tingkah laku kelompoknya.
- (4) Menggabungkan tiga aspek pertama dan mengakui bahawa kepemimpinan adalah mengenai nilai.¹³

Oleh kerana itu dalam hal ini kepemimpinan menunjukkan bahawa kemampuan seseorang sangat diutamakan. Baik keunggulan fisik, mental dan intelektualnya. Maka

¹⁰ Taliziduhu. Ndraha, *Budaya Organisasi*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1997), hlm. 116

¹¹ Mohyi, Ach. *Teori dan Perilaku Organisasi*, (Malang: UMM Press, 1999), hlm. 199

¹² Terry, G.R, *Principles Of Management*, (Richard D. Irwin, Inc. Homewood, Illinois, 1977), hlm. 141

¹³ Stepen P. Robbins, *Perilaku Organisasi: Konsep, Kontroversi, perilaku*, Terjemahan, (Jakarta: Prenhalindo, 1996), hlm. 21

seseorang akan mampu memimpin apabila mempunyai keunggulan yang berdampak pada kepatuhan para bawahan untuk melaksanakan tugas.

Kepemimpinan Dalam Islam

Kepemimpinan merupakan hal yang terpenting dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Selanjutnya Mujamil Qomar menjelaskan bahawa dalam bahasa arab, kepemimpinan sering diterjemahkan sebagai *al-ri'ayah*, *al'imarah*, *al'qiyadah*, atau *az-za'aamah*. Kata-kata tersebut memiliki satu makna sehingga di sebut sinonim atau *murodif*, sehingga kita bisa menggunakan salah satu dari keempat kata tersebut untuk menerjemahkan kata kepemimpinan. Sementara itu untuk menyebut istilah kepemimpinan pendidikan, para ahli lebih memilih istilah Qiyadah Tarbawiyah.¹⁴

Adapun konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an antara lain iaitu:

(1) Khalifah

Dalam Al-Qur'an akar kata lafaz khalifah disebut sebanyak 116 kali yang tersebar dalam 39 surat. Lafaz khalifah mengandung pengertian terhadap kepemimpinan secara universal, baik manusia memimpin dirinya secara individu, memimpin kelompok, maupun kepemimpinan secara menyeluruh, sebagaimana dalam beberapa firman Allah dalam surat Al-Baqarah ayat 30 sebagai berikut:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30)

Ertinya: Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui." (Q. S. Al-Baqarah: 30)¹⁵

Dalam surat Al-Baqarah di atas menjelaskan bahawa Allah menciptakan manusia sebagai khalifah (pemimpin) di muka bumi ini yang digambarkan kepada nabi Adam. Dengan demikian pengertian khalifah mengidentifikasikan manusia sebagai berfungsi khalifah di bumi, sebagai pengganti kepemimpinan dari generasi ke generasi berikutnya, serta sebagai kepala pemerintahan. Menurut Ibnu Mas'ud dan Ibnu 'Abbas¹⁶ bahawa khalifah yang dimaksud adalah "Adam, dia adalah pemimpin dari malaikat yang ada di bumi, atau dari Jin atau Iblis dalam menguasai bumi, atau dari kekuasaan Allah". Selanjutnya Dawam Rahardjo menjelaskan "Khalifah mengandung arti ganda, di satu pihak khalifah dimengerti sebagai kepala negara dalam pemerintahan dan kerajaan Islam pada masa lalu, yang dalam konteks kerajaan pengertiannya sama dengan kata sultan. Di lain pihak cukup dikenal pula pengertian

14 Mujamil Qomar, Manajemen Pendidikan Islam (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 268.

15 Ahmad Hatta, Tafsir Al-Qur'an Perkata Dilengkapi Dengan Asbabun Nuzul & Terjemah, (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2009), hlm. 6

16 Muhammad Ibn Yusuf al-Syahiir bi Abi Hayyan al-Andalusi al-Garnathi, Al-Bahru al-Muhid fi al-Tafsir, (Bairut: Daar al-Fikr, 2005), Juz, 10, hlm. 227.

khalifah sebagai wakil Tuhan di muka bumi”.¹⁷ Dari ayat di atas menjelaskan kepemimpinan dalam Al-Qur'an yang bisa jadi acuan dan pendidikan bagi umat Islam.

(2) Ulil Amri

Dalam Al-Qur'an lafaz ulil amri hanya terdapat dalam dua tempat, iaitu surat an-Nisa' ayat 59 dan ayat 83. Ulil amri (ولي الامر) terdiri dari dua kata, yakni kata ulu (ولو) dan amri (امر) mengandung arti yang mempunyai, pemilik, sedangkan amri dari kata amara mengandung arti menyuruh, memerintah. Bila dari akar kata amura dan amira mengandung arti menjadi amir, putra mahkota, penguasa,¹⁸ jadi bila kedua kata tersebut digabung menjadi ulul amri mengandung arti penguasa/ulama.¹⁹ Firman Allah dalam Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 59 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا
(59)

Ertinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q.S. an-Nisa': 59)²⁰

Dari ayat tersebut di atas menunjukkan bahawa orang akan dikatakan beriman bila ia patuh kepada Allah, kepada Rasul, dan pemerintah. Menurut Al-Baidawi;²¹ “Pemerintahan pada zaman Rasulullah dan masa sesudahnya telah diakui eksistensinya, pemerintahan disini berupa para khalifah, para hakim... maka dianjurkan untuk patuh dengan melaksanakan perintah dan menjahui larangannya. Kewajiban kepatuhan ini apabila pemerintah tersebut berlaku adil dan benar dalam menjalankan roda pemerintahannya”.

(3) Imamah

Kata imam atau yang lebih sering disebut dengan imamah berakar kata dari lafaz; ام - يوم - امامة - yang mengandung pengertian الرئاسة (kepemimpinan). Lafaz imamah digunakan untuk kata mudzakkar (laki-laki) atau muannas (perempuan), dalam bentuk jamaknya adalah ائمة وائمة.²²

Lafaz imam yang terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 25 dalam 18 surah. Allah berfirman dalam surat as-Sajdah ayat 24 dijelaskan:

وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ (24)

17 Dawam Rahardjo, Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 346

18 Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, 1996, Kamus Kontemporer, Arab-Indonesia, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika PP. Krapyak, 1996), Cet., IV, hlm. 219

19 Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, Ibid., hlm. 221

20 Ahmad Hatta, Tafsir Al-Qur'an Perkata... Op. Cit, hlm. 87-89

21 Nashiruddin Abi Sa'id Abdullah Abi 'Umar ibn Muhammad Syairazy Al-Baidawi, Tafsr al-Baidawi; Anwaru al-Tanzil wa Asrru al-Ta'wil, (Beirut; Dar al-Fikr, 1996), Juz, 2, hlm. 205

22 Louis Makluf, Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam, (Bairut: al-Maktabah al-Syarqiyah, 1987), Cet: 27, hlm. 17

Ertinya: Dan Kami jadikan antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka sabar. dan adalah mereka meyakini ayat-ayat kami. (Q.S. as-Sajdah: 24)²³

Menurut Al-Mawardi,²⁴ “Imamah dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Dari takrif tersebut bahawa imamah secara terminologi ada ikatan religius kenabian di samping juga mengurus masalah keduniawian. Dari ayat tersebut di atas lafaz imamah banyak digunakan menjadi istilah kepemimpinan bagi Nabi dan manusia secara umum.

(4) Sultan

Akar kata lafaz sultan yang terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 38 kali yang tersebar dalam 26 surat. Sultan sama dengan kata wali (mengandung arti pemimpin). Lafaz sultan digunakan untuk muzakkar (laki-laki) dan muannas (perempuan), sedangkan bentuk jamaknya salatin (السلطين).²⁵

Lafaz sultan (سلطان) juga sama dengan lafaz hakim (حاكم) yang mengandung arti penguasa, sama juga dengan lafaz nufudz (نفوذ) yang mengandung arti pengaruh, juga sama dengan lafaz hujjah (حجة) yang mengandung arti dalil.²⁶ Allah adalah pemberi kekuasaan terhadap makhluk-Nya. Allah berfirman; (al-Isra'; 80).

وَقُلْ رَبِّ اَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَّاَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاَجْعَلْ لِّيْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا
نَّصِيْرًا (80)

Ertinya: Dan Katakanlah: "Ya Tuhan-ku, masukkanlah aku secara masuk yang benar dan keluarkanlah (pula) aku secara keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi Engkau kekuasaan yang menolong. (Q.S. Al-Isra': 80)²⁷

Dari ayat tersebut menunjukkan bahawa hanya Allah yang memberi kekuasaan yang bisa menolong manusia dari segala kebutuhannya. Menurut Wahbah Zuhaili mengandung pengertian; “Jadikanlah saya (Nabi) hujjah yang jelas yang bisa menolong terhadap orang yang menentangku, atau pemerintahan, kekuasaan yang kuat yang dapat menolong Islam dari kekufuran.²⁸ Menurut Fakhru Razi mengandung pengertian “hujjah yang jelas yang bisa menolong terhadap semua orang yang menentangku.²⁹

23 Ahmad Hatta, Tafsir Al-Qur'an Perkata... Op. Cit, hlm. 417

24 Al-Mawardi, Abi al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basri al-Bagdadi, Al-Ahkmu al-Sultaniyah; wa al-Wilayat al-Diniyyah, (Beirut: Dar al-Fikr, 1960), hlm. 5.

25 Zainuddin Muhammad ibn Abi Bakar ibn Abdul Qadir al-Razi, Mukhtaru al-Sihhah, (Beirut: Muassah al-Risalah, 1996), hlm. 309

26 Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, Op.Cit., hlm. 1078

27 Ahmad Hatta, Tafsir Al-Qur'an Perkata... O. Cit, hlm. 290

28 Wahbah Al-Zuhaili, Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, (Damsyik: Dar al-Fikr, 2003), Cet II, Jilid, 8, hlm. 159

29 Fakhru al-Razi, Al-Tafsir al-Kabir, (Bairut: Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi, 2001), Cet., IV, Jilid, 7, hlm. 389.

Pendekatan dan Teori Kepemimpinan

Pendekatan Teori Kepemimpinan

Dalam pendekatan teori kepemimpinan banyak para ahli yang mengungkapkan konsep-konsepnya, diantaranya yang dikemukakan oleh *S.J Carrol dan H,L Tosi* ada tiga pendekatan dalam teori kepemimpinan, iaitu a) Pendekatan sifat-sifat, b) Pendekatan situasional, dan c) Pendekatan Perilaku.

Pendekatan perilaku pemimpin menurut T. Hani Handoko adalah membahas orientasi atau identifikasi ke dalam dua aspek, iaitu:³⁰

- (1) Fungsi-fungsi Kepemimpinan. Aspek pendekatan ini menekankan pada fungsi-fungsi yang dilakukan pemimpin dalam kelompoknya, agar pemimpin berjalan dengan efektif, seorang pemimpin harus melakukan dua fungsi iaitu fungsi yang berhubungan dengan tugas (*task-related*), misalnya menyangkut pemberian saran penyelesaian, informasi dan pendapat pemecahan masalah dan fungsi yang kedua, iaitu pemeliharaan kelompok (*group maintenance*) atau sosial, misalnya membantu kelompok berjalan lebih lancar, persetujuan dengan kelompok lain, penengah perbedaan pendapat dan sebagainya.
- (2) Gaya-gaya Kepemimpinan. Aspek pendekatan perilaku dengan memusatkan pada gaya pemimpin dalam hubungan dengan bawahan.

Kepemimpinan Transformasional dalam Membangun Budaya Organisasi

Kepemimpinan transformasional, iaitu pemimpin yang selalu menunjukkan kepada proses membangun komitmen terhadap sasaran organisasi dan memberi kepercayaan kepada pengikut untuk mencapai sasaran tersebut. Kepemimpinan yang transformasi dapat dipandang sebagai proses mempengaruhi dalam tingkat mikro antara para individu dan sebagai tingkatan pada tingkat makro dalam memobilisasi kekuasaan untuk mengubah sistem sosial dan memperbaiki lembaga.

Pada analisis tingkat makro kepemimpinan transformasional menyangkut membentuk, mengekspresikan dan menengahi konflik diantara kelompok orang sebagai tambahan terhadap memotivasi orang. Konflik-konflik di antara kelompok membuat kehidupan pemimpin tersebut lebih sukar, namun pada saat bersamaan dapat berguna memobilisasi kekuatan untuk mencapai sasaran ideologis yang dirasakan bersama. Kepemimpinan transformasional akan dapat menciptakan sesuatu yang baru dari sesuatu yang lama, mereka mengembangkan dan mengkomunikasikan bayangan baru dari bayangan lama, dan membuat agar orang tidak hanya melihat bayangannya akan tetapi juga memberi komitmen kepadanya.³¹

Bass dan Aviola (1994; 90) menghasilkan empat dimensi dalam kadar kepemimpinan transformasional dengan konsep 4I yang artinya:

- (1) Pertama, **idealized influence**, yang dijelaskan sebagai perilaku yang menghasilkan rasa hormat (respect) dan rasa percaya diri (trust) dari orang yang dipimpinnya. Idealized influence mengandung makna saling berbagi risiko melalui pertimbangan kebutuhan para staf atas kebutuhan peribadi dan perilaku moral secara efektif.
- (2) Kedua, **inspirational motivation**, tercermin dalam perilaku yang senantiasa menyediakan tantangan bagi pekerjaan yang dilakukan staf dan memperhatikan pekerjaan bagi staf. Pemimpin menunjukkan atau mendemonstrasikan komitmen terhadap sasaran organisasi

³⁰ Hani Handoko, T. *Manajemen*, (Yogyakarta: BPEF, 2009), hlm. 299

³¹ A. Dale Timple, *The Art And Scien of Business Management Leadership*, (Jakarta: PT. Elex Media Kompetindo Gramedia, 2002), hlm. 41

melalui perilaku yang dapat diobservasi staf. Pemimpin adalah motivator yang bersemangat untuk membangkitkan antusias dan optimisme staf.

- (3) Ketiga, **intellectual stimulation**, yaitu pemimpin yang mempraktikkan inovasi-inovasi. Sikap atau perilaku kepemimpinannya didasarkan atas dasar ilmu pengetahuan yang berkembang dan secara intelektual ia mampu menerjemahkan dalam bentuk kinerja yang produktif. Sebagai intelektual pemimpin menggali ide-ide baru dan solusi yang kreatif dari para staf dan mendorong staf mempraktikkan pendekatan baru dalam melakukan pekerjaan.
- (4) Keempat, **individualized consideration**, pemimpin merefleksikan dirinya sebagai seorang yang penuh perhatian dan menindaklanjuti keluhan, ide-ide, harapan dan segala masukan yang dikasih staf.

Budaya Organisasi

Pengertian Budaya Organisasi

Pengertian kebudayaan secara umum menurut pandangan antropologis, kebudayaan didefinisikan sebagai program mental kolektif dalam suatu kelompok yang mengembangkan nilai, kepercayaan dan pilihan perilaku. Selain itu juga sebagai perangkat pemahaman penting yang sama dan dianut oleh para anggota masyarakat yang terdiri dari cara pola berfikir, merasa dan menanggapi.

Selanjutnya berkaitan dengan “budaya organisasi” (*corporate culture*), Edgar H. Schein mengungkapkan bahawa budaya organisasi mempunyai beberapa maksud yaitu:³²

- (1) Observed Behavioral Regularities, suatu keteraturan perilaku yang tampak yang biasanya terjadi pada saat orang mengadakan interaksi, misalnya bahasa yang digunakan, kebiasaan yang dilakukan.
- (2) The Norms, yaitu norma-norma yang berlaku dalam kelompok kerja atau organisasi
- (3) The Dominant values espoused yaitu nilai yang dominan yang di anut oleh suatu organisasi.
- (4) The Philosophy, falsafah yang ditetapkan dan dianut serta dilaksanakan oleh organisasi yang bisa mengarahkan kebijakan-kebijakan organisasi dalam mencapai tujuan.
- (5) The Rule, aturan main yang ada dalam organisasi untuk menghadapi hal-hal tertentu.
- (6) The Feeling or Climate, perasaan atau iklim yaitu keadaan dalam organisasi yang terasa dan dapat terlihat dari lay out atau fisik maupun cara-cara atau suasana anggota organisasi dalam berinteraksi dengan orang luar.

Budaya organisasi dalam hal ini adalah sistem nilai, norma-norma aturan, falsafah kepercayaan dan sikap yang dianut bersama para anggota yang berpengaruh terhadap pola kerja serta pola manajemen organisasi. Budaya organisasi tercermin pada pola pikir, berbicara dan perilaku yang konsisten pada anggota yang terlibat atau terikat dalam pengelolaan organisasi.

Selanjutnya dalam mempelajari tingkatan budaya organisasi ada beberapa tingkatan budaya organisasi, dari yang terlihat dalam perilaku sampai pada yang tersembunyi. Kotter dan Heskett (1997), mengungkapkan bahawa munculnya budaya organisasi muncul dalam dua tingkatan yaitu:³³

32 Schein, Edgar H, Psikologi Organisasi, (Jakarta: Djaya Pirusa, 1983), hlm. 83

33 Kotter, Jp & Heskett JI, Corporate Culture and Performance, (New York: The free Press, 1997), hlm. 5.

- (1) Tak tampak, iaitu nilai yang dianut bersama, keyakinan dan tujuan penting yang dimiliki bersama oleh kelompok yang akan membentuk perilaku kelompok dan sering bertahan lama sulit untuk berubah.
- (2) Tampak, iaitu nilai perilaku kelompok, cara bertindak yang sudah lazim atau meresap yang ditemukan dalam suatu kelompok dan bertahan kerana anggota kelompok berperilaku demikian dan mengajarkan pada anggota baru dan hal ini mudah untuk berubah.

Menurut Stephen P. Robbins budaya memiliki beberapa fungsi dalam suatu organisasi, iaitu:³⁴

- (1) Budaya memiliki suatu peran batas-batas penentu, iaitu budaya menciptakan perbedaan antara suatu organisai dengan lainnya.
- (2) Budaya sebagai penyampai rasa identitas kepada anggota-anggota organisasinya.
- (3) Budaya mempermudah penerusan komitmen sehingga mencapai batasan yang luas, melebihi ketertarikan individu.
- (4) Mendorong stabilitas sistem sosial, sehingga budaya merupakan keterikatan sosial yang membantu mengikat kebersamaan organisasi dengan menyediakan standar yang sesuai mengenai apa yang harus dikatakan dan dilakukan karyawan.
- (5) Bertugas sebagai pembentuk rasa dan mekanisme pengendalian yang memberikan panduan dan bentuk perilaku serta sikap karyawan.

Dimensi-dimensi Budaya Organisasi

Budaya di dalam organisasi dianggap sebagai suatu yang abstrak, namun budaya organisasi mempunyai dimensi dengan karakteristik yang dapat didefinisikan dan dapat diukur. Stephen P. Robbins berdasarkan pendapat George G. Gardon dan M.W. Cummin cs, mengungkapkan beberapa dimensi yang membedakan tingkatan budaya suatu organisasi iaitu:³⁵

- (1) *Individual Initiative* (inisiatif individu). Iaitu tingkat kreativitas, inisiatif atau ketidak ketergantungan (indepedensi) individu dalam mengembangkan tugas-tugasnya dalam organisasi.
- (2) *Risk Tolerance* (toleransi terhadap tindakan berisiko): Iaitu sejauh mana para karyawan (pegawai) dianjurkan untuk bertindak agresif, inovatif dan berani mengambil resiko.
- (3) *Direction*: Iaitu arah yang diinginkan organisasi dengan menciptakan atau menentukan tujuan atau sasaran secara jelas dan harapan untuk mencapai prestasi.
- (4) *Integration*: Iaitu tingkat kerja sama antara unit atau sejauh mana koordinasi yang dilakukan untuk mendorong unit-unit atau bagian dalam organisasi agar bekerja sama dalam melaksanakan tugas-tugasnya.
- (5) *Management Support*: Iaitu tingkat dukungan dari manajemen dalam arti sejauh mana para manajer memberikan motivasi, mengadakan komunikasi yang jelas, bantuan serta dukungan terhadap bawahannya.
- (6) *Control*: Iaitu aturan-aturan dan pengawasan langsung yang dilakukan para pimpinan organisasi dalam mengendalikan perilaku bawahannya.
- (7) *Identity*: Iaitu tingkat rasa bangga dari tiap individu atau sejauh mana para anggota organisasi bersangkutan mengidentifikasi dirinya secara keseluruhan dengan organisasinya, daripada dengan kelompok kerja tertentu ataupun dengan bidang keahlian profesional yang dimilikinya.

34 Stephen P. Robbins, Op. Cit, hlm. 283

35 Stephen P. Robbins, Essentials Of Organization Behaviour, (Englewoods Chills N.J Prentice-Hall, inc Engeewood, 1984), hlm. 64

- (8) *Reward System*: Iaitu tingkat alokasi imbalan (kompensasi) yang diberikan pada para pegawai yang didasarkan atas kriteria prestasinya, bukan didasarkan atas sistem senioritas, pilih kasih dan sebagainya.
- (9) *Conflic Tolerance*: Iaitu sejauh mana tingkat dorongan terhadap pegawai untuk mengemukakan konflik dan kritik secara terbuka.
- (10) *Communication Patterns* (pola-pola komunikasi): Iaitu pola komunikasi yang ada dalam organisasi atau sejauh mana tingkat komunikasi dibatasi oleh tingkatan kewenangan yang formal.

Pembentukan dan pengelolaan budaya organisasi adalah suatu hal mutlak untuk memperoleh budaya organisasi yang kuat. Budaya organisasi dapat terbentuk melalui tiga cara:

- (1) Seleksi, sejak awal sudah ditekankan hanya staf yang memenuhi kriteria organisasi yang dapat diterima
- (2) Manajemen puncak. Pimpinan menjadi pendorong kuat menetapkan norma perilaku yang dapat diikuti bawahan. Di samping itu apa yang dilakukan atasan dapat diobservasi dan dinilai oleh bawahannya
- (3) Sosialisasi. Penanaman norma yang ditetapkan organisasi dapat dilakukan dengan cara membicarakan dalam rapat, pertemuan atau dengan media khusus.

Pada tahapan tadi terungkap adanya peran penting pemimpin dalam membentuk budaya. Realisasi budaya tersebut tergantung pada bagaimana pemimpin menanamkan dan membudayakan di lingkungan organisasi. Cara penanaman budaya organisasi yang dilakukan oleh pimpinan melalui elemen sebagai berikut:

- (1) Keyakinan, harapan, dan nilai (Beliefs, expectation, and values), merupakan visi yang harus diterjemahkan ke dalam budaya organisasi.
- (2) Ritual dan upacara (Rituals ceremonies) dapat berupa adaptasi untuk mengokohkan silaturahmi yang dikemas melalui upacara-upacara, misalnya syukuran kenaikan pangkat, rekreasi bersama, pertandingan dan sebagainya.
- (3) Tokoh pahlawan (Heroes and Hero) iaitu ada tokoh karismatik yang dijadikan orientasi perilaku bagi karyawan yang membawa kemajuan organisasi atau membawa iklim kondusif.
- (4) Pengaturan fisik (Physical arrangements) dapat membawa atribut yang dapat membawa citra organisasi seperti pakaian, logo, motto dan warna-warna yang mengandung makna sesuai dengan visi dan misi organisasi.
- (5) Lingkungan bisnis (Bussines environment) interaksi antara organisasi dengan stakeholder, iaitu orang tua siswa, masyarakat atau lembaga lain, bahkan dengan pemerintah sehubungan dengan produk yang dihasilkan organisasi.

Keberadaan budaya yang dianut secara kuat di dalam suatu organisasi bisa membantu aktifitas kepemimpinan dalam koordinasi dan dan integrasi, namun bisa juga budaya organisasi yang ada tersebut kurang kuat atau kurang selaras dengan aktifitas pengembangan dan pencapaian tujuan organisasi (tinjauan secara ekonomis), misalnya budaya yang dianut kurang mendukung kreatifitas. Oleh kerana itu ada beberapa ciri atau karakteristik budaya yang baik yang dapat membawa sukses suatu organisasi.

Samdeep dan Lylesusman (dalam Mohyi, 1999: 202), mengklasifikasikan ciri-ciri budaya yang unggul.³⁶

36 Mohyi, Op. Cit, hlm. 202

- (1) Keyakinan yang tidak tergoyahkan bahawa manusia adalah sumberdaya perusahaan yang paling penting.
- (2) Dukungan kewirausahaan intern menghargai karyawan yang membantu organisasi mencapai misinya.
- (3) Pengendalian yang lebih didasarkan pada loyalitas dan komitmen ketimbang pada aturan dan kepatuhan.
- (4) Komitmen pada karyawan terhadap tujuan organisasi lebih tinggi ketimbang komitmen mereka terhadap tujuan kelompok atau peribadi.
- (5) Komitmen manajemen puncak untuk menyemaikan kebanggaan di kalangan semua karyawan.
- (6) Komitmen manajemen puncak untuk menghasilkan produk atau layanan yang unggul lainnya.
- (7) Keyakinan akan perlunya informasi kabar baik maupun buruk.
- (8) Kesadaran bahawa komunikasi ke atas lebih penting daripada komunikasi bawah.
- (9) Dukungan manajemen puncak atas pelatihan dan pengembangan komitmen untuk selalu lebih pandai daripada pesaing.
- (10) Pandangan yang menghargai keberanian mengambil risiko dan kreatifitas.

Keberadaan suatu budaya di dalam suatu organisasi tidak akan selamanya berlangsung, tapi akan mengalami suatu perubahan seiring dengan perubahan kondisi organisasi itu sendiri. Suatu budaya organisasi yang akan dianggap cocok atau menguntungkan keberadaan dan perkembangan organisasi untuk waktu dan kondisi tertentu, tapi pada kondisi lain bisa dianggap tidak cocok, sehingga akan dituntut untuk merubah dan menyesuainya, walaupun hal itu menggunakan waktu yang lebih lama.

Berkaitan dengan cara mempertahankan budaya organisasi, Stephen Robbins mengungkapkan bahawa sekali budaya itu ada akan terdapat kekuatan-kekuatan yang ada dalam organisasi, untuk mempertahankannya dengan cara memberikan sejumlah pengalaman yang sama terhadap pegawai. Kekuatan yang memainkan bagian yang paling penting dalam mempertahankan sebuah budaya adalah:³⁷

- (1) Seleksi Organisasi. Tujuan eksplisit dari suatu proses seleksi adalah untuk menemukan dan memperkerjakan individu yang mempunyai pengetahuan dan kemampuan untuk berprestasi dalam pekerjaan dari organisasi yang berhasil.
- (2) Manajemen Puncak. Tindakan manajemen puncak juga mempunyai dampak paling penting terhadap budaya organisasi, iaitu adanya kebijakan pimpinan untuk mempertahankan nilai-nilai yang sudah ada.
- (3) Sosialisasi Organisasi. Bagaimanapun baiknya organisasi melakukan rekrutmen dan seleksi, pegawai baru tidak akan sepenuhnya terindroktinasi pada budaya organisasi, oleh kerana itu organisasi tersebut seharusnya membantu pegawai baru untuk menyesuaikan dengan budaya yang ada dalam organisasi.

Prilaku Kepemimpinan dalam Membangun Budaya Organisasi

Menurut Schein (1999), menyatakan para pemimpin mempunyai potensi paling besar dalam menanamkan dan memperkuat aspek budaya dengan lima mekanisme, iaitu:³⁸

- (1) Perhatian (attentional): Para pemimpin mengkomunikasikan prioritas-prioritas nilai perhatian melalui pilihan mereka mengenai sesuatu untuk menanyakan, mengukur,

37 Stephen Robbins, Alih Bahasa Yusuf Udaya, Teori Organisasi & Struktur Organisasi, (Jakarta: Arean, 1994), hlm. 41

38 Schein, Edgar H, Op. cit, hlm. 21

memberi pendapat, memuji, mengkritik. Hal tersebut dikomunikasikan selama kegiatan memantau dan merencanakan.

- (2) Reaksi terhadap krisis. Krisis ini disignifikasikan kerana emosionalitas di sekelilingnya, meningkatkan potensi untuk mempelajari nilai-nilai dan asumsi.
- (3) Pemodelan peran. Kerana pemimpin dapat mengkomunikasikan nilai-nilai dan harapan melalui tindakan mereka sendiri khususnya tindakan yang memperlihatkan kesetiaan yang istimewa, pengorbanan diri dan pelayanan yang melebihi apa yang ditugaskan.
- (4) Alokasi imbalan. Kriteria yang digunakan sebagai dasar untuk mengalokasikan imbalan seperti peningkatan upah atau promosi yang mengkomunikasikan apa yang dinilai oleh pemimpin dan organisasi tersebut. Pengakuan formal dan pujian yang tidak formal, mengkomunikasikan juga perhatian serta prioritas seorang pemimpin.
- (5) Kriteria menyeleksi dan memberhentikan. Para pemimpin dapat mempengaruhi budaya dengan merekrut orang-orang yang mempunyai nilai, keterampilan dan ciri-ciri tertentu dengan mempromosikan mereka dengan posisi kekuasaan.

Sebagai tambahan terhadap mekanisme utama tersebut, Schein telah menjelaskan lima buah mekanisme skunder yang berguna untuk menanamkan dan memperkuat budaya bila mereka konsisten dengan mekanisme utamanya iaitu:

- (1) Desain struktur organisasi. Desain dari sebuah struktur sering kali dipengaruhi oleh asumsi-asumsi mengenai hubungan internal atau teori-teori yang implisit tentang manajemen dari pada persyaratan-persyaratan aktual bagi adaptasi yang efektif terhadap lingkungan. Sebuah struktur yang disentralisasi mencerminkan keyakinan bahawa hanya pemimpin tersebut dapat menentukan apa yang terbaik, sedangkan sebuah struktur yang didesentralisasi mencerminkan suatu keyakinan pada inisiatif individual dan tanggungjawab yang dilakukan bersama.
- (2) Desain dari struktur dan Prosedur-prosedur. Budget, formal, sesi-sesi perencanaan, laporan-laporan, tinjauan kinerja, serta program pengembangan manajemen dapat digunakan menekankan pada beberapa dan kriteria, sedangkan ia dapat membantu mengurangi ke dwiartian peran.
- (3) Desain-desain Fasilitas. Meskipun jarang dilakukan sebagai suatu strategi yang disengaja, para pemimpin dapat mendesain fasilitas untuk mencerminkan nilai-nilai dasar. Misalnya, sebuah layout tentang sebuah kantor terbuka adalah konsisten dengan sebuah nilai mengenai komunikasi terbuka.
- (4) Kisah-kisah, legenda atau dongeng. Kisah-kisah mengenai peristiwa-peristiwa dan orang-orang penting dalam organisasi membentuk memindahkan nilai dan asumsi-asumsi. Namun demikian potensi penggunaan dari mekanisme tersebut dapat cukup terbatas bagi para pemimpin organisasi.
- (5) Pernyataan publik mengenai nilai-nilai pemimpin tersebut dan seruan-seruan tertulis, anggaran dasar dan falsafah tidaklah terlalu penting kecuali sebuah tambahan terhadap mekanisme lain. Mekanisme tersebut biasanya mengkomunikasikan hanya sebagian kecil dari asumsi-asumsi budaya.

Pengaruh seorang pemimpin terhadap budaya sebuah organisasi bervariasi, tergantung pada tahap pengembangan organisasi tersebut. Tich dan Devanna (1986) telah melakukan studi penelitian dengan mengidentifikasi proses-proses yang khas yang terjadi pada pemimpin transformasional dalam mengubah dan menghidupkan kembali budaya organisasi iaitu:

- (1) Pengakuan kebutuhan akan perubahan. Prasyarat utama bagi para pemimpin transformasional adalah mengakui adanya kebutuhan perubahan. Bila perubahan-perubahan dalam lingkungan bersifat gradual, banyak pemimpin yang gagal untuk melihat ancaman-ancaman terhadap organisasi mereka. Peran penting pemimpin tersebut adalah membujuk orang penting lain dalam organisasi mengenai kebutuhan akan perubahan. Lebih sukar untuk membuat perubahan dalam strategi yang tidak sesuai dengan budaya yang berlaku dari pada perubahan-perubahan yang dibangun atas nilai-nilai dan asumsi yang ada. Misalnya untuk meyakinkan orang bahawa nilai-nilai dasarnya salah dan harus ditinggalkan daripada membenarkan perubahan sebagai suatu jalan kembali kepada nilai-nilai dasar yang telah digerogeti.

Ada beberapa pendekatan bagi para pemimpin untuk meningkatkan kepekaan para anggota utama organisasi terhadap perubahan dan ancaman lingkungan, antara lain:

- (1) Menantang asumsi-asumsi yang berlaku dengan mendorong munculnya kritik atau opini atau usulan obyektif yang berbeda pendapat, jangan mengasumsi bahawa semua orang yang tidak setuju adalah salah.
- (2) Perbaiki pemantauan lingkungan dengan mengembangkan jaringan kerja eksternal yang lebih baik yang mencakup orang-orang yang memberikan evaluasi obyektif mengenai kekuatan-kekuatan dan kelemahan organisasi.
- (3) Mendorong anggota organisasi untuk mengunjungi organisasi-organisasi lain, termasuk yang berada di negara-negara lain, untuk mendapatkan cara mereka beroperasi dan cara mereka menangani masalah.
- (4) Ukur kinerja terhadap yang dipunyai pesaing, bukan hanya kinerja terhadap tahun lalu.
- (5) Mengelola transisi tersebut. Setelah mengetahui bahawa cara-cara lama sudah tidak lagi efektif dan perubahan diperlukan, tugas selanjutnya adalah mengelola proses transisi tersebut dengan membantu anggota untuk menerima kebutuhan akan suatu perubahan tanpa merasa menanggung beban atas kegagalan. Pemimpin tersebut meningkatkan rasa percaya diri dan optimis pada para pengikut bahawa mereka mampu untuk membuat transisi yang berhasil
- (6) Menciptakan visi yang baru. Bilamana seorang pemimpin menemukan kebutuhan untuk melakukan revilitisasi besar dari organisasi, maka perlu mencari cara memberikan visi yang baru mengenai masa depan organisasi yang lebih baik.
- (7) Melembagakan perubahan tersebut. Untuk mengimplementasikan perubahan besar dalam sebuah organisasi yang kompleks, pemimpin tersebut memerlukan bantuan dari para eksekutif tertinggi dan bantuan orang-orang penting lainnya dalam organisasi.

Kesimpulan

Membangun budaya organisasi diperlukan perilaku kepemimpinan yang bisa menanamkan nilai-nilai fundamental ke dalam SDM, iaitu nilai kebersamaan antara lembaga, stakeholders dan customer. Kerana keberhasilan lembaga tergantung bagaimana kelompok individu bekerja bersama untuk mensukseskan tercapainya tujuan organisasi dan juga diciptakan suasana kerja yang tidak bersifat atas bawahan. Maka pimpinan dan anggota harus saling bekerja sama, saling membantu, saling membutuhkan untuk mencapai tujuan bersama. Dan yang lebih penting lagi adanya keterbukaan dan kejujuran dalam berkomunikasi baik antara pimpinan, stakeholders maupun customer, sehingga semua warga dapat memperoleh informasi tanpa harus disembunyikan dan mengetahui bagaimana proses suatu kegiatan dan akhirnya semua pihak ikut terlibat dalam melaksanakan inovasi organisasi tersebut.

Perilaku pimpinan harus dapat menyesuaikan kondisi dan situasi lembaga maupun orang-orang yang ada dalam organisasi, sehingga perilaku tersebut dapat membangun budaya yang kondusif dalam rangka mencapai efektifitas kegiatan di organisasi tersebut. Seperti perlunya melakukan kepemimpinan transformasional dalam membangun budaya organisasi. Kerana kondisi para staf yang perlu ditumbuhkan kepercayaan diri dan komitmen untuk melaksanakan visi dan misi organisasi.

Kepemimpinan dalam Islam terdapat banyak dalam ayat suci Al-Qur`an yang berbeda redaksi kalimatnya, antaranya konsep khalifah, ulil amri, imamah, dan sultan. Para pemimpin mempunyai potensi paling besar dalam menanamkan, memperkuat dan membangun aspek budaya organisasi dengan melalui lima mekanisme yaitu: 1) Perhatian, 2) Reaksi terhadap krisis, 3) Pemodelan peran, 4) Alokasi imbalan, 5) Kriteria menyeleksi dan memberhentikan.

Daftar Rujukan

- A. Dale Timple, 2002. *The Art And Scicien of Business Management Leadership*, Jakarta: PT. Elex Media Kompetindo Gramedia.
- Al-Mawardi, Abi al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basri al-Bagdadi, 1960, *Al-Ahkam al-Sultaniyah; wa al-Wilayat al-Diniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Atabik Ali, Ahmad Zuhdi Muhdlor, 1996, *Kamus Kontemporer, Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika PP. Krapyak, Cet., IV
- Fakhr al-Razi, 2001, *Al-Tafsir al-Kabir*, Bairut: Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi, Cet., IV, Jilid, 7
- Gibson, Ivanche, Donnelly; *Organisasi, Perilaku*; Alih Bahasa Nunuk Adiani, Jakarta: Bina aksara.
- Hani, Handoko. T, 2009. *Manajemen*, Yogyakarta: BPEF.
- Hatta, Ahmad, 2009. *Tafsir Al-Qur`an Perkata Dilengkapi Dengan Asbabun Nuzul & Terjemah*, Jakarta: Maghfirah Pustaka.
- Kartini Kartono, 1988. *Pemimpin dan Kepemimpinan*, Jakarta, Raja Grafindo Persada.
- Komariah, Aan, Cipi Triatna, 2008. *Visionary leadership menuju Sekolah yang efektif*, Jakarta: Bumi Aksara.
- Kotter, Jp & Heske.t Jl, 1997. *Corparate Culture and Performance*, New York: The free Press.
- Louis Makluf, 1987, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Bairut, al-Maktabah al-Syarqiyah, Cet: 27
- Mujamil Qomar, 2008. *Manajemen Pendidikan Islam*. Jakarta: Erlangga.
- Muhammad Ibn Yusuf al-Syahiir bi Abi Hayyan al-Andalusi al-Garnathi, 2005, *Al-Bahru al-Muhid fi al-Tafsir*, Bairut: Daar al-Fikr, Juz, 10
- Mohyi, Ach, 1999. *Teori dan Perilaku Organisasi*, Malang: UMM Press.
- Ndraha, Taliziduhu., 1997. *Budaya Organisasi*, Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Nashiruddin Abi Sa'id Abdullah Abi 'Umar ibn Muhammad Syairazy Al-Baidawi, 1996. *Tafsiru al-Baidawi; Anwaru al-Tanzl wa Asrru al-Ta'wl*, Beirut; Dar al-Fikr, Juz. 2.
- Owens, Robert G. 1987. *Organizatiol Behavior In Education*, Third edition New Jersey: Englewood Chiffs: Prentice-Hall.
- Rahardjo, Dawam, 1996. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina.
- Schein, Edgar H, 1983. *Psikologi Organisasi*, Jakarta: Djaya Pirusa.
- Stephen R.P., 1984. *Essentials Of Organization Behaviour*, Englewoods Chillfs N.J Prentice-Hall, inc
- Engewood Robbins, 1984. *Essentials Of Organization Behaviour*, Englewoods Chillfs N.J Prentice-Hall, inc Engewood.
- , 1990. *Organization Theory, Structure Design, And Aplication*, Third edition, Prentice Hall, inc Engewood.
- , 1994. *Teori Organisasi & Struktur Organisasi*; Alih Bahasa Yusuf Udaya, Jakarta: Arean

- , 1996. *Perilaku Organisasi: Konsep, Kontraversi, perilaku*, Terjemahan, Jakarta: Prenhalindo.
- Tabrani, 2005. *The Spritual Leadership*, Malang: UMM Press.
- Terry, G.R, 1977. *Principles Of Management*, Richard D. Irwin, Inc. Homewood, Illinois.
- Wahbah Al-Zuhaili, 2003, *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damsyik, Dar al-Fikr, Cet II, Jilid. I.
- Zainuddin Muhammad ibn Abi Bakar ibn Abdul Qadir al-Razi, 1996, *Mukhtaru al-Sibhab*, Beirut, Muassah al-Risalah.



BUDAYA ORGANISASI

TEORI DAN PRAKTIK DALAM KEHIDUPAN ORGANISASI: PENGALAMAN BUDAYA ORGANISASI RELIGIUS UIN MALIKI MALANG

M. Mukhlis Fahrudin

Pendahuluan

Budaya organisasi adalah faktor yang menentukan karakteristik suatu organisasi. Kajian budaya organisasi memiliki nilai signifikan dalam meneliti kinerja sebuah organisasi. Kajian budaya organisasi menunjukkan bagaimana suatu budaya berkembang dalam organisasi, terinternalisasi dalam perilaku para anggota organisasi, dan memiliki hubungan dengan kinerja keseluruhan organisasi termaksud. Budaya organisasi satu dengan organisasi lain relatif berbeda, bergantung pada karakteristik organisasi perusahaan. Dalam hal ini, organisasi profit memiliki perbedaan budaya dengan organisasi non profit atau, organisasi pemerintah berbeda budayanya dengan organisasi swasta.

Tulisan ini ingin mengkaji budaya organisasi dalam kajian teoritis dan sekaligus secara praktisnya, yaitu pengalaman pembentukan budaya organisasi di UIN Maliki Malang. Budaya organisasi pendidikan Islam tersusun dari pernyataan, tujuan, gerakan, kumpulan kritik dan penilaian terhadap struktur yang akan dirubah, kumpulan doktrin yang bisa menjustifikasi tujuan gerakan, seperangkat kepercayaan yang berhubungan dengan gerakan, taktik dan pelaksanaan gerakan serta mitos gerakan.

Konsep pendidikan Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang adalah: *tārbiyāh ūlūl al albāb: dzikir, fikr* dan amal soleh, yang dimaksudkan untuk memberikan arahan tentang: filosofi, identitas, arah yang ingin dicapai, budaya, pendekatan yang dikembangkan serta hal lain yang dipandang penting agar perguruan tinggi Islam yang mempunyai karakter *ūlu al albāb*, seperti yang diharapkan selama ini.

Identitas *ūlu al albāb* diyakini dapat dibentuk lewat proses pendidikan yang dipola sedemikian rupa. Pola pendidikan yang dimaksudkan itu ialah pendidikan yang mampu membangun budaya yang dimungkinkan tumbuh dan berkembangnya dzikir, fikr dan amal soleh. Menyesuaikan dengan konteks ke-Indonesia-an, bentuk riil pendidikan UIN Maliki Malang diformat sebagai konvergensi antara tradisi pesantren (ma`had) dan tradisi perguruan tinggi. Pesantren telah lama dikenal sebagai wahana yang berhasil melahirkan manusia-manusia yang mengedepankan dzikir, sedangkan perguruan tinggi dikenal mampu melahirkan manusia fikr dan selanjutnya atas dasar kedua kekuatan itu melahirkan manusia yang berakhlak mulia dengan selalu berkeinginan untuk beramal soleh.

Pengembangan *tārbiyāh ūlūl al albāb* di UIN Maliki Malang mengacu kepada pendidikan tinggi yang berkualitas dan terdepan. *Ūlu al albāb* adalah upaya untuk membangun budaya religious perguruan tinggi Islam yang berwibawa melalui penyadaran semua pihak, baik dosen, mahasiswa, pimpinan maupun karyawannya. Kesadaran yang perlu ditumbuhkan ialah mereka dalam satu ikatan satu lembaga, satu arah, yaitu rumah ilmu. UIN

Maliki Malang mengikat kesadaran tersebut melalui pengembangan konsep *tārbiyāh ūlūl al albāb*. *Tārbiyāh ūlūl al albāb* yang dikembangkan oleh UIN Maliki Malang membawa ke arah perubahan signifikan, dengan menggunakan sistem dan strategi, sehingga mewujudkan kekhasan tersendiri sebagai model pengembangan pendidikan tinggi Islam.

Definisi Budaya Organisasi

Pengertian budaya organisasi menurut: "*The international Encyclopedia of the Sosial Science*" (1972) dapat dilihat menurut dua pendekatan iaitu pendekatan proses (Process-pattern theory and culture pattern as basic) didukung oleh Franz Boas (1858-1945) dan Alfreia Louis Kroeber (1876-1960). Bisa juga melalui pendekatan structural-fungsional (structural functional theory, social structure as abasic) yang dikembangkan oleh Bronislaw Malinowski (1884-1942) dan Radcliffe-Brown yang kemudian dari dua pendekatan itu Edward Burnet Tylor (1832-1917), secara luas mendefinisikan budaya sebagai: "culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habit acquired by man as a member of society" (Kultur atau peradaban adalah kompleksitas menyeluruh yang terdiri dari pengetahuan, keyakinan, seni, moral, hukum, adat kebiasaan dan berbagai kapabilitas lainnya serta kebiasaan apa saja yang diperoleh seseorang manusia sebagai bagian dari sebuah masyarakat) atau budaya juga dapat diartikan oleh Koentjaraningrat sebagai: "Seluruh sistem gagasan dan rasa, tindakan serta karya yang dihasilkan manusia dalam kehidupan bermasyarakat yang dijadikan miliknya melalui proses belajar.

Selain itu Bronislaw Malinowski mengatakan, "*It (culture) obviously is the integral whole consisting of implements and consumers "goods", the constitutional charters for various social groupings, of human ideas and crafts, beliefs and customs*" (kultur adalah keseluruhan dari kehidupan manusia yang integral yang terdiri dari berbagai peralatan dan barang-barang, berbagai peraturan untuk kehidupan masyarakat, ide-ide dan hasil karya manusia, keyakinan dan kebiasaan manusia).

Dapat juga dilihat pada pengertian budaya yang diberikan oleh Melville Herskovits sebagai berikut, "*Is construct describing the total body of belief, behavior, knowledge, sanctions, values, goals that make up the way of life of a people*". (Budaya adalah sebuah kerangka pikir (construct) yang menjelaskan tentang keyakinan, perilaku, pengetahuan, kesepakatan-kesepakatan, nilai-nilai, tujuan yang kesemuanya itu membentuk pandangan hidup (way of life) sekelompok orang).

Sejumlah peneliti telah melakukan kajian seputar konsep budaya organisasi. Walter R. Freytag mendefinisikan budaya organisasi sebagai "*a distinct and shared set of conscious and unconscious assumptions and values that binds organizational members together and prescribes appropriate patterns of behavior.*"

Freytag menitikberatkan pada asumsi-asumsi dan nilai-nilai yang disadari atau tidak disadari yang mampu mengikat kepaduan suatu organisasi. Asumsi dan nilai tersebut menentukan pola perilaku para anggota di dalam organisasi. Peneliti lain seperti Larissa A. Grunig, et.al., mendefinisikan budaya organisasi sebagai, "*the sum total of shared values, symbols, meaning, beliefs, assumption, and expectations that organize and integrate a group of people who work together.*"

Definisi Grunig et.al. ini mirip dengan yang telah disampaikan Freytag sebelumnya, iaitu bahawa budaya organisasi adalah totalitas nilai, simbol, makna, asumsi, dan harapan yang mampu mengorganisasikan suatu kelompok orang yang bekerja secara bersama-sama.

Definisi lain, dan ini merupakan definisi dari seorang perintis teori budaya organisasi, diajukan oleh Edgar H. Schein. Schein menyatakan budaya organisasi sebagai, *“a pattern of shared basic assumption that was learned by a group as it solved its problems of external adaptation and internal integration, that has worked well enough to be considered valid and, therefore, to be taught to new member as the correct way to perceive, think, and feel in relation to those problem”*.

Schein menyatakan bahawa budaya organisasi merupakan sebuah pola asumsi-asumsi dasar yang bersifat valid dan bekerja dalam organisasi. Serangkaian asumsi dasar dapat dipelajari oleh para anggota organisasi. Budaya organisasi mampu bertindak sebagai pemberi solusi atas masalah organisasi, berperan selaku adaptor terhadap faktor-faktor yang berkembang di luar organisasi, serta dalam melakukan integrasi internalnya dari para anggotanya.

Definisi yang lebih rinci mengenai budaya organisasi diberikan oleh Matt Alvesson, bahawa saat bicara mengenai budaya organisasi, maka *“Seems to mean talking about the importance for people of symbolism – of rituals, myths, stories and legends – and about the interpretation of events, ideas, and experiences that are influenced and shaped by the groups within they live. I will also, however, take organizational culture to include values and assumptions about social reality”*.

Bagi Alvesson, pembicaraan mengenai budaya organisasi sulit dilepaskan daripada pembicaraan mengenai pentingnya simbolisme bagi manusia, serta peristiwa, gagasan, dan pengalaman yang dialami serta dibentuk oleh kelompok di mana seseorang beraktivitas. Dalam analogi dengan kajian sosiologi, anggota organisasi berposisi sebagai individu sementara organisasi berposisi sebagai masyarakat. Organisasi membentuk anggota organisasi agar menyesuaikan diri terhadap budaya yang berkembang dalam organisasi sesuai dengan nilai dan norma yang berlaku dalam organisasi tersebut.

Majken Schultz menyatakan bahawa konsep budaya organisasi merupakan antitesis dari pendekatan-pendekatan organisasi yang bersifat rasionalistik dan mekanistik. Menurut Schultz, *“Organizational culture focuses on the beliefs, values and meanings used by member of an organization to grasp how the organization’s uniqueness originates, evolves, and operates”*.

Ukuran-ukuran seperti keyakinan, nilai, dan makna bukanlah suatu ukuran yang bersifat manifest melainkan laten. Ukuran-ukuran tersebut bersifat kualitatif dan relatif sehingga penelitian budaya suatu organisasi bukanlah hal yang mudah. Masih menurut Schultz, konsep-konsep sebelumnya yang bersifat rasionalistik dan mekanistik cenderung memperlakukan anggota organisasi sebagai alat yang efektif dalam pencapaian tujuan organisasi ataupun sekadar mengkalkulasi perilaku organisasi berdasarkan struktur formal organisasi. Sebaliknya, budaya organisasi lebih menekankan pada kerangka mendasar dalam mana orang diperlakukan sebagaimana adanya dalam konteks kegiatan pekerjaan dan sosial mereka.

Definisi lain mengenai budaya organisasi diajukan oleh Jan A. Pfister dengan mengkombinasikan definisi budaya organisasi dari Edgar H. Schein, O'Reilly, and Chapman. Pfister mendefinisikan budaya organisasi sebagai, *“a pattern of basic assumptions that a group has invented, discovered or developed in learning to cope with its problems of external adaptation and internal integration, which is represented in a system of shared values defining what is important, and norms, defining appropriate attitudes and behaviors, that guide each individual's attitude and behaviors”*.

Bagi Pfister, budaya organisasi memiliki empat karakteristik iaitu: (1) pemahaman bersama di antara anggota kelompok; (2) interaksi para anggota suatu kelompok; (3) bersifat implisit ataupun eksplisit; dan (4) didasarkan sejarah serta tradisi. Nilai serta norma yang mengatur perilaku anggota kelompok adalah kata kunci untuk mengamati budaya organisasi. Nilai mengimplikasikan apa yang penting atau dijunjung tinggi oleh suatu organisasi sementara norma merupakan upaya organisasi untuk mengatur perilaku yang diharapkan atas para anggotanya. Dengan pandangan seperti ini, budaya organisasi adalah relatif dari satu organisasi ke organisasi lainnya, bergantung pada nilai dan norma yang dikembangkannya.

Dalam kajiannya, Joann Keyton turut menyumbangkan definisi budaya organisasi, yang menurutnya adalah *“... is the set(s) of artifacts, values, and assumptions that emerge from the interactions of organizational member.”* Bagi Keyton, artifak, nilai dan asumsi dalam suatu organisasi merupakan unsur yang tumbuh dari interaksi para anggota organisasi. Faktor manusia menjadi sedemikian penting dalam kajian-kajian mengenai budaya organisasi ini.

Budaya organisasi bukan merupakan konsep yang mudah diukur. Kim S. Cameron dan Robert E. Quinn bahkan berargumentasi bahawa kurangnya daya tarik budaya organisasi sebagai bahan penelitian adalah akibat sifatnya yang terlampau menekankan pada asumsi, harapan, ingatan kolektif, termasuk apa yang *“orang bawa di dalam benak mereka.”* Sifat subyektif dari budaya organisasi ini merupakan aspek yang membuatnya kerap sulit diukur.

Definisi lain dari budaya organisasi diajukan oleh Geert H. Hofstede dalam kajiannya mengenai budaya organisasi di sejumlah negara. Hofstede mendefinisikan budaya organisasi sebagai *“... the collective programming of the mind that distinguishes the members of one organization from another.”* Budaya organisasi merupakan pemrograman pikiran yang bersifat kolektif, dalam mana budaya organisasi ini membedakan anggota (manusia) di satu organisasi dengan organisasi lainnya. Berdasarkan pernyataan Hofstede ini, setiap organisasi pasti mengembang budaya yang berbeda-beda.

Secara umum, definisi dari budaya organisasi telah cukup jelas, dalam mana keseluruhannya rata-rata menekankan pada konsep *“nilai, norma, asumsi, yang berlaku di dalam suatu organisasi yang mengatur perilaku individu dalam berpikir ataupun merasa di dalam organisasi dalam rangka beradaptasi dengan lingkungan eksternal maupun membangun integrasi internal, dalam mana nilai, norma, dan asumsi tersebut akan disosialisasi dan diinternalisasi kepada anggota-anggota baru organisasi.”*

Ahmad Sobirin menyimpulkan bahawa konsep budaya organisasi dibagi menjadi tiga mazhab, iaitu:

- (1) Pertama, Mazhab “Ideational School”, mazhab ini lebih melihat budaya sebuah organisasi dari apa yang di-shared (dipahami, dijiwai dan dipraktik bersama) anggota sebuah komunitas/masyarakat. Mazhab ini diikuti oleh para organization theorists yang menggunakan pendekatan antropologi sebagai basisnya.
- (2) Kedua, Mazhab “Adaptationist School”, melihat budaya dari apa yang bisa diobservasi baik dari bangunan organisasi seperti arsitektur/tata ruang bangunan fisik sebuah organisasi maupun orang-orang yang terlibat di dalamnya seperti pola dan cara berkomunikasi, pada prinsipnya mazhab ini melihat budaya dari kulit luar organisasi. Pengikut mazhab ini kebanyakan para manajer dan praktisi bisnis yang memperlakukan budaya sebagai variable internal untuk meningkatkan efektivitas organisasi.
- (3) Ketiga, Mazhab “Realist School”, melihat budaya organisasi merupakan sesuatu yang kompleks yang tidak bisa dipahami hanya dari pola perilaku orang-orangnya saja tetapi juga sumber perilaku tersebut, kerana hubungan resiprokal keduanya menjadi cukup penting dalam mempelajari budaya.

Dari definisi rangkuman ini, tampak jelas bahawa konsep budaya organisasi bukanlah sesuatu yang secara mudah dapat diukur akibat ia banyak melibatkan serangkaian variabel laten seperti nilai, norma, dan asumsi. Untuk itu, perlu dilakukan suatu kajian literatur guna mengkaji sistem pelapisan konsep yang inheren dalam budaya organisasi.

Peran Budaya Organisasi

Budaya organisasi sangatlah penting dalam mempengaruhi keberhasilan perusahaan atau instansi. Perusahaan konsultasi McKenzie misalnya mengatakan: jika dahulu pelaku bisnis bisa semata-mata mengandalkan perangkat kerasnya (hard system tools), seperti strategi, struktur dan system kunci keberhasilan perusahaan sekarang tidak lagi demikian. Pelaku bisnis paling tidak harus menambah variabel lain yang lebih lunak yang disebut sistem perangkat lunak organisasi (Soft systems tool) seperti share values, staff, skill dan style. Gabungan antara hard systems tool dan soft systems tool oleh McKenzie kemudian disebut sebagai “the 7 S of McKenzie” yang secara detail bisa dilihat pada gambar.

Table 1. The 7 S of McKenzie

Strategi	Satu set tindakan yang bersifat koheren yang bertujuan agar perusahaan dapat mempertahankan daya saing berkelanjutan, meningkatkan posisi persaingan baik terhadap pelanggan, maupun dalam mengalokasikan sumber daya.
Struktur	Struktur organisasi yang menunjukan kepada siapa seseorang yang harus bertanggung jawab dan bagaimana tugas-tugasa organisasi dipisahkan dan sekaligus diintegrasikan.
System	Suatu proses dan aliran kerja yang menunjukan bagaimana kegiatan sehari-hari dilakukan (system informasi, system anggaran modal, proses manufacturing, sistem quality control, dan system pengukuran kinerja adalah beberapa contohnya)
Styles	Bukan sekedar apa yang dianggap penting oleh manajemen, lebih dari itu bagaimana sesungguhnya manajemen berperilaku nyata tentang apa yang dianggap penting oleh perusahaan.
Staff	Yang dimaksud disini bukan sekedar keperibadian seseorang ataupun orang-orang yang terlibat di dalam organisasi melainkan komposisi demographic dari orang-orang yang terlibat di dalam organisasi.
Shared values	Nilai-nilai organisasi yang bukan sekedar pernyataan tujuan organisasi, tetapi adalah nilai-nilai yang dipahami dan dijiwai oleh sebagian besar anggota organisasi.
Skill	Kepabilan yang dimiliki organisasi secara keseluruhan, bukan hanya kemampuan individu per individu.

Sumber: Peter and Waaterman Jr.

McKenzie lebih lanjut mengatakan bahawa perusahaan-perusahaan Amerika yang banyak dipengaruhi oleh konsep scientific management pada awalnya cenderung lebih menekankan pada pentingnya peran 3S pertama sedangkan perusahaan Jepang lebih menekankan pada pentingnya 4S terakhir sebagai sarana untuk meraih keberhasilan perusahaan. Konsep yang baru, demikian kata McKenzie, perusahaan yang berhasil adalah perusahaan yang bisa memanfaatkan ketujuh S tersebut sebagai sarannya.

Elemen Budaya Organisasi

Tentunya banyak sekali pendapat tentang elemen organisasi, tetapi secara umum elemen budaya organisasi terdiri dari dua elemen pokok, yaitu elemen yang bersifat idealistik dan elemen yang bersifat behavioral. Masing-masing elemen kemudian bisa diuraikan kedalam elemen-elemen yang lebih spesifik seperti tampak pada table berikut;

Tabel 2: Elemen Budaya Organisasi Menurut Berbagai Sumber

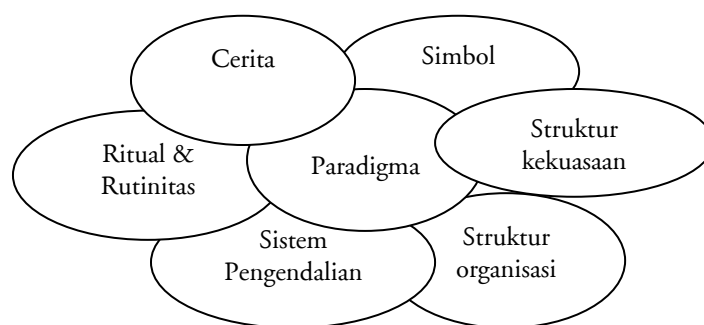
F. Landa Jocano (1988, 1990)	Idealistic				Behavioral	
	Stanley Davis (1984)			Guiding belief		Daily belief
Geert Hofstede			Nilai-nilai organisasi		Praktik-praktik manajemen	
Edgar Schein (1985, 1997)	Asumsi dasar		Nilai-nilai organisasi		Artefak	
Denise Rousseau (1990)	Asumsi dasar		Nilai-nilai organisasi	Norma perilaku	Perilaku organisasi	Artefak
Bath consulting group (1996)	Motivational roots	Emotional ground	Mindset	Perilaku organisasi	Perilaku organisasi	Artefak

Unsur-unsur Budaya Organisasi

Schein menjelaskan bahawa budaya organisasi dalam kenyataannya terdiri dari dua unsur mendasar, yakni unsur-unsur yang kasat mata atau disebut sebagai unsur budaya yang eksplisit (misalnya kartu absensi otomatis) dan unsur-unsur inti yang melatarbelakanginya atau unsur budaya yang implisit (misalnya nilai dari “kebiasaan tepat waktu”), di mana unsur budaya eksplisit menghadirkan mekanisme yang terlihat dari dinamika budaya organisasi ketimbang sebaliknya dengan budaya implisit yang tidak langsung terlihat.

Sanders dan Neujien menentukan elemen-elemen (unsure-unsur) yang beragam dari suatu organisasi, yang diibaratkan seperti lembar-lembar lapisan kulit bawang; yaitu dari lapisan paling dalam ke lapisan paling luar; 1) Asumsi-asumsi dasar, 2) Nilai dan Norma, 3) Mitos, figure, dan symbol, 4) kebiasaan, ritual dan prosedur. Semakin dekat pada posisi atribut intinya-kulit bawang lapisan terdalam-maka seseorang akan semakin sulit pula untuk dapat dipengaruhi (Sanders, 1989).

Pada hakikatnya hampir semua paradigm yang ada dapat dijadikan pijakan dasar dari suatu organisasi, namun hanya sejumlah kecil orang saja yang mau menggali paradigm-paradigma tersebut, dapat dijelaskan sesungguhnya hal itu merupakan denyut kehidupan dari organisasi yang bersangkutan. Oleh kerananya, paradigma-paradigma dari suatu organisasi patut dieksplisitkan dan diperjelas, sebagaimana dalam gambar.



Gambar 5. Model Jejaring Budaya dari Johnson dan Scholes (2002)

Johnson (2002) mencoba mendeskripsikan agar mudah dipahami sebagai berikut;

- (1) Kegiatan rutin, mengatur prosedur yang mana para anggota dapat saling berinteraksi dan bagaimana cara terbaik untuk merespon terhadap orang luar. Dalam keadaan terbaiknya, maka rutinitas ini menjadi mekanisme yang memperlancar kinerja organisasi dan bahkan hal tersebut dapat membentuk sebuah kompetensi keorganisasian yang spesifik. Dalam keadaan terburuknya, maka rutinitas tadi dapat menjadi tabir pelindung yang mempersulit munculnya paradigm-paradigma baru sehingga setiap inisiatif perubahan akan bergulir sangat lamban sekali;
- (2) Sistem-sistem pengendalian, adalah sistem-sistem tolok ukur berikut pemberian hadiah yang terfokus pada aspek-aspek keorganisasian yang oleh organisasi dianggap penting.
- (3) Struktur-struktur organisasi, seringkali merefleksikan struktur-struktur kekuasaan dari organisasi itu sehingga kemudian dapat memberi pendekatan pada elemen-elemen (unsur) tertentu yang oleh organisasi dianggap sebagai bagian terpenting. Suatu struktur hirarkis yang bersifat formal seringkali merupakan manifestasi kasat mata dari berlakunya suatu paradigm ‘top-down’ dalam organisasi, sehingga ini berarti motivasi dan partisipasi terhambat.

Manifestasi Budaya Organisasi

Untuk mendeskripsikan budaya organisasi, pertama kali yang harus dilakukan adalah mengamati perwujudan (manifestasi) budaya tersebut, baru kemudian menaekkkap maknanya. Untuk itu Hodge dan Anthony (1988) mengidentifikasi manifestasi budaya organisasi sebagai berikut:

Tabel 4. Manifestasi Nilai dalam Organisasi

No	Manifestasi	Deskripsi
1	Ritus (tata cara upacara keagamaan)	Rangkaian kegiatan yang terencana, relatif rumit dan dramatis yang melibatkan berbagai bentuk ekspresi budaya dalam suatu peristiwa, yang dilaksanakan melalui interaksi social, biasanya untuk mendatangkan/kepentingan/kebaikan bagi yang hadir.
2	Seremonial	Suatu system dari beberapa ritus yang terangkai dalam suatu peristiwa.
3	Ritual (berkenaan dengan ritus)	Rangkaian teknik dan perilaku yang mendetail dan terstandar yang mengelola keinginan/kegelisahan, tetapi ada kalanya menghasilkan (perasaan) mendalam sebagai akibat dari hal-hal teknis yang dipentingkan dalam pelaksanaan.
4	Mitos	Suatu cerita dramatis tentang kejadian imajinasi, biasanya digunakan untuk menjelaskan asal mula atau transformasi (perubahan). Atau juga suatu kepercayaan yang tidak dipertanyakan tentang manfaat pelaksanaan teknik atau perilaku tertentu yang tidak didukung oleh fakta yang terlihat.

5	Hikayat	Cerita sejarah yang menggambarkan keberhasilan yang unik dari suatu kelompok dan pemimpinnya.
6	Legenda	Cerita turun temurun mengenai kejadian yang sangat hebat yang didasarkan pada sejarah tetapi telah dicampuradukkan dengan khayalan/fiksi.
7	Kisah	Cerita yang didasarkan atas kejadian sebenarnya tetapi sering pula merupakan campuran antara kebenaran dengan khayalan.
8	Dongeng rakyat	Cerita yang sepenuhnya khayalan.
9	Simbol	Setiap obyek, tindakan, kejadian kualitas atau hubungan yang memberikan sarana bagi penyampaian makna.
10	Bahasa	Salah satu bentuk atau kebiasaan di mana anggota suatu kelompok menggunakan suatu vokal dan tulisan untuk menyampaikan makna/maksud antara satu dengan yang lain.
11	Isyarat	Gerak bagian tubuh yang digunakan untuk mengekspresikan makna/maksud.
12	Latar fisik	Segala sesuatu yang mengitari orang-orang secara fisik dan dengan segera memberikan rangsangan perasaan, ketika mereka melaksanakan kegiatan sebagai ekspresi budaya.
13	Artifak	Obyek material (benda) yang dibuat oleh orang untuk memfasilitasi pengekspresian budaya.

Budaya organisasi mengacu pada keyakinan bersama, sikap dan tata hubungan serta asumsi-asumsi yang secara eksplisit atau implisit diterima dan digunakan oleh seluruh anggota organisasi untuk menghadapi lingkungan luar dalam mencapai tujuan-tujuan organisasi. Dalam hal ini, budaya organisasi mempunyai pengaruh penting terhadap motivasi.

Budaya organisasi (organizational culture) jika diaplikasikan pada lingkungan manajemen organisasi, lahirlah konsep budaya manajemen. Lebih spesifik lagi, jika budaya organisasi diaplikasikan pada lingkungan manajemen organisasi di lembaga pendidikan, maka lahirlah konsep budaya manajemen di lembaga pendidikan.

Dalam suatu organisasi (termasuk lembaga pendidikan), budaya diartikan sebagai berikut:

- (1) Pertama, sistem nilai iaitu keyakinan dan tujuan yang dianut bersama yang dimiliki oleh anggota organisasi yang potensial membentuk perilaku mereka dan bertahan lama meskipun sudah terjadi pergantian anggota. Dalam lembaga pendidikan misalnya, budaya ini berupa semangat belajar, cinta kebersihan, mengutamakan kerjasama dan nilai-nilai luhur lainnya.
- (2) Kedua, norma perilaku iaitu cara berperilaku yang sudah lazim digunakan dalam sebuah organisasi yang bertahan lama kerana semua anggotanya mewariskan perilaku tersebut kepada anggota baru. Dalam lembaga pendidikan, perilaku ini antara lain berupa semangat untuk selalu giat belajar, selalu menjaga kebersihan, bertutur sapa santun dan berbagai perilaku mulia lainnya.

Dalam organisasi di suatu lembaga pendidikan, pada hakikatnya terjadi interaksi antar individu sesuai dengan peran dan fungsi masing-masing dalam rangka mencapai tujuan bersama. Tatanan nilai yang telah dirumuskan dengan baik berusaha diwujudkan dalam berbagai perilaku keseharian melalui proses interaksi yang efektif. Dalam rentang waktu yang panjang, perilaku tersebut akan membentuk suatu pola budaya tertentu yang unik antara satu organisasi dengan organisasi lainnya.

Budaya Organisasi Religius; Pengalaman UIN Maliki Malang

Tradisi UIN Maliki Malang

Tradisi UIN Maliki Malang adalah perilaku civitas akademika dalam melakukan perannya masing-masing yang didasari oleh kesadaran yang tinggi atas peran yang disandang dalam meraih cita-cita bersama. Kesadaran itu dibangun atas dasar pemahaman yang mendalam terhadap visi dan misi yang dikembangkan, yang hal itu tercermin dalam pemikiran, sikap dan tindakan dalam menjalankan tugas sehari-hari. Oleh kerana itu sivitas akademika, pimpinan, dosen karyawan dan mahasiswa merupakan cerminan dari tradisi UIN Maliki Malang.

Sebagai gambaran performan yang dibangun masing-masing unsur kelembagaan dan juga peribadi yang berada di bawah lembaga pendidikan tinggi ini adalah sebagai berikut:

- (1) Pertama, Penampilan (performance) fisik UIN Maliki Malang; Secara fisik kampus UIN Maliki Malang sebagai lembaga pendidikan tinggi yang beridentitas dan berparadigma Islam harus menampilkan citra yang antara lain: (a) Berwibawa, sejuk rapi dan indah; (b) Modern dan dinamis, serta dihuni orang-orang yang terpilih yang selalu mendekatkan diri kepada Allah SWT, sesama manusia, dan peduli pada lingkungan; (c) Terpercaya dan menumbuhkan keteladanan bagi masyarakat.
- (2) Kedua, Kelembagaan; (a) Memiliki tenaga akademik yang handal dalam pemikiran, penelitian dan berbagai aktivitas ilmiah; (b) Memiliki tradisi yang mendorong lahirnya kewibawaan akademik bagi seluruh sivitas akademika; (c) Memiliki kecakapan manajemen yang mampu menggerakkan semua potensi untuk mengembangkan kreatifitas warga kampus.

Selanjutnya dalam mengembangkan tradisi yang ada kita mengenal UIN Maliki Malang dengan pengembangan konsep tarbiyah ulul albab, konsep tarbiyah ulul albab menjadi sebuah paradigma dan ideologi yang berkembang di kampus ini.

Perilaku Budaya Religius Tarbiyah ulul albab UIN Maliki Malang

Masyarakat kampus sangat beragam, baik dari latar belakang pendidikan, ekonomi, sosial dan lain sebagainya, yang hal ini akan berpengaruh kepada pemahaman keagamaan seseorang dan akhirnya akan tampak dalam tingkah laku mereka yang tercermin dalam kehidupan sehari-hari dan juga dalam badah.

Wujud aktualisasi religius di kampus dapat dipilah pada tiga pilihan iaitu: 1) fisik, 2) kegiatan, dan 3) sikap dan perilaku. Dari segi fisik, aktualisasi nilai-nilai religius tersebut dalam sarana ibadah (masjid/mushola), perpustakaan, tulisan (spanduk) dan perangkat lunak seperti buku, kaset, dan peraturan-peraturan. Aktualisasi religius yang mudah dilihat adalah kegiatan-kegiatan; pelaksanaan ibadah (solat jama'ah) kuliah, dan pertemuan (seminar, diskusi, pengajian, tahlilan, manasik, kursus, training, dan sebagainya). Dan aktualisasi yang lebih dalam maknanya diwujudkan dalam sikap dan perilaku seperti salam, sapan, kunjungan, santunan, dan penampilan (pakaian).

Perguruan Tinggi Islam diharapkan dapat mendorong tumbuh dan berkembangnya nilai-nilai religius yang dapat diperoleh dengan jalan merealisasikan tiga nilai kehidupan yang saling terkait satu sama lainnya, iaitu:

- (1) Pertama, Creative values (nilai-nilai kreatif), dalam hal ini berbuat kebajikan dan melakukan hal-hal yang bermanfaat bagi lingkungan termasuk usaha merealisasikan nilai-nilai kreatif.
- (2) Kedua, Experimental values (nilai-nilai penghayatan); menyakini dan menghayati kebenaran, kebajikan, keindahan, keimanan dan nilai-nilai yang dianggap berharga.
- (3) Ketiga, Attitudinal values (nilai-nilai bersikap); menerima dengan tabah dan mengambil sikap yang tepat terhadap penderitaan yang tak dapat dihindari lagi setelah melakukan upaya secara optimal, tetapi tidak berhasil mengatasinya.

Religiusitas pendidikan mendasarkan bangunan epistemologinya ke dalam tiga kerangka ilmu iaitu: dasar filsafat, tujuan, dan nilai serta orientasi pendidikan.

- (1) Pertama, dasar filsafat religiusitas pendidikan adalah filsafat teosentrisme yang menjadikan Tuhan sebagai pijakannya.
- (2) Kedua, tujuan religiusitas pendidikan diarahkan untuk membangun kehidupan duniawi melalui pendidikan sebagai wujud pengabdian kepada-Nya. Hal tersebut bisa diartikan bahawa kehidupan duniawi bukan tujuan final, tetapi sekadar gerbong menuju kehidupan yang kekal dan abadi sebagai tujuan final perjalanan hidup manusia.
- (3) Ketiga, nilai dan orientasi religiusitas pendidikan menjadikan iman dan taqwa sebagai ruh dalam setiap proses pendidikan yang dijalankan.

Berdasarkan ketiga kerangka konsep religiusitas pendidikan di atas dapat diartikan bahawa religiusitas pendidikan menumbuhkan kecerdasan spiritual kepada mahasiswa dalam pendidikan dan kehidupan. Religiusitas pendidikan melalui kecerdasan spiritual juga memberi garis panduan kepada dosen untuk mengajarkan arti pentingnya religiusitas kepada para peserta didiknya. Religiusitas pendidikan menajamkan kualitas kecerdasan spiritual terhadap dosen maupun mahasiswa, hal tersebut dilakukan dengan menginternalisasikan nilai-nilai kejujuran, keadilan, kebajikan, kebersamaan, kesetiakawanan sosial kepada mahasiswa sejak usia dini, dan untuk dosen juga dapat memperoleh hal tersebut melalui sikap keteladanan dalam setiap proses yang terjadi dalam pendidikan. Semua hal tersebut tentu saja tidak bisa terlepas dari peran Perguruan Tinggi Islam beserta pengembangannya termasuk dalam mewujudkan budaya religius kampus.

Bila dicermati bahawa kenyataan-kenyataan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat, pendidikan sebagai praksis pembangunan bangsa menampakkan wujudnya dalam berbagai pranata (institusi) pendidikan, seperti dosen dan pemimpin pendidikan, lembaga-lembaga pendidikan, lembaga-lembaga keagamaan, pusat-pusat keilmuan, dan pusat-pusat seni dan budaya. Melalui pranata-pranata kependidikan itu, berbagai kekuatan pendidikan mejadi kekuatan riil bagi proses pembangunan bangsa berarti pula memfungsikan dan mendinamiskan peranan pranata-pranata kependidikan itu secara terpadu dan berkelanjutan.

Demikian pula Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang adalah lembaga pendidikan tinggi milik negara yang secara administratif berada dalam tanggung jawab Kementerian Agama R.I. dan Kementerian Pendidikan Nasional (Kemdiknas). dan Sebagai lembaga pendidikan tinggi yang dinaungi oleh kedua kementerian tersebut, maka Universitas Islam Negeri (UIN) Maliki Malang mengembang dua misi sekaligus, iaitu misi keilmuan dan keagamaan (dakwah).

Atas dasar itu, pengelolaan dan pengembangan UIN Maliki Malang diarahkan pada usaha untuk memenuhi kualifikasi keilmuan dan keagamaan (keislaman) melalui pendekatan integratif. Sebagai lembaga keilmuan, ia dituntut untuk dapat memenuhi tugas-tugas pendidikan dan pengajaran, penelitian, serta pengabdian pada masyarakat. Adapun sebagai lembaga keagamaan, UIN Maliki Malang mengembang misi mengejawantahkan semangat, ajaran, nilai-nilai dan tradisi Islam dalam konsep maupun implementasi pendidikannya.

Berpedoman pada pengembangan kedua tugas tersebut, maka misi pertama pendidikan di UIN Maliki Malang adalah untuk melahirkan sarjana yang memiliki empat kekuatan, yaitu kemantapan akidah dan kedalaman spiritual, keluhuran akhlak, keluasan ilmu serta kematangan profesional. Dengan empat kekuatan itu UIN Maliki Malang mengidéalisasikan manusia yang berkarakter ulama yang intelek profesional dan intelek profesional yang ulama. Dalam pengertian ini, maka Sumber Daya Manusia (human resources) yang diharapkan di sini adalah mereka yang mampu memahami ajaran Islam secara mandiri dari sumber-sumber aslinya (kitab-kitab berbahasa Arab), menghayati, serta mengamalkan ajaran agama. Selain itu, mereka merupakan orang-orang yang menguasai beberapa disiplin ilmu sesuai dengan pilihan profesinya.

Sarana-Prasarana Kegiatan-kegiatan (Budaya) Religius Mahasiswa

Dalam aktifitas ibadah para civitas akademika di kampus UIN Malang tidaklah sulit kerana memang di UIN Maliki Malang ada dua masjid yang berada di dalam kampus, iaitu masjid tarbiyah dan masjid ulul albab. Dua masjid selain digunakan untuk solat rawatib juga diselenggarakan solat Jum'at. Untuk jamaah juga selalu penuh pada waktu solat Jumaatnya. Selain itu di dalam masjidnya sendiri sering diadakan berbagai kegiatan keagamaan misalnya khatam Quran, salawat diba' maupun kegiatan akademik lainnya misalnya bedah buku, seminar, dialog dan sebagainya.

Selain masjid adanya Ma'had membantu dalam proses pembentukan karakter mahasiswa dan membantu dalam menciptakan iklim religious di kampus UIN Maliki Malang. Pemisahan ma'had putri dengan ma'had putra membawa kesan tersendiri bahawa kampus UIN Maliki Malang ingin menciptakan iklim layaknya pesantren. Ma'had inilah yang hadir secara fungsional dalam mengasah perilaku mahasiswa.

Sungguh berbeda ketika kita memasuki kampus UIN Maliki Malang. Hal ini tidak menghairankan kerana kampus ini adalah kampus yang memadukan antara kultur pesantren dengan kultur Universitas. Di dalam kampus UIN Maliki Malang ini, kita akan sering menyaksikan suasana ruhiyah. Doa-doa yang dilantunkan oleh para santri dan kyai di dalam masjid, bacaan-bacaan al-Qur'an yang terdengar silih berganti, salawat Nabi yang dikumandangkan setelah azan salat-salat fardu, akan membuat suasana jiwa, suasana batin ini damai dan tenteram.

Di malam hari, para santri dibangunkan dan dibiasakan untuk menjalankan sholat tahajjud yang sudah sejak awal memang sudah dibiasakan untuk menjalankannya. Sambil menunggu waktu jamaah Solat Subuh, ada yang membaca Quran secara tartil, ada yang berzikir, dan ada pula yang berdoa.

Suasana ruhiyah semacam ini memang ditumbuhkembangkan di UIN Maliki Malang ini. Kerana konsep pendidikan UIN Maliki Malang adalah tarbiyah ulul albab. Sebuah konsep pendidikan yang tidak hanya pada sisi kognitif semata, namun juga perlu diasah pada sisi kalbunya dengan banyak-banyak berzikir pada Allah SWT. Zikir dan amal soleh menjadi konsep dasar dalam pendidikan di UIN Maliki Malang ini. Semangat ini telah mempengaruhi sebahagian besar civitas akademika, dan selanjutnya semangat inilah yang kemudian dikembangkan dan dipahami dalam segala aktivitas warga kampus.

Konsep tarbiyah Ūlul al-bāb ini telah mewarnai suasana ruhiyah civitas akademika, suasana ruhiyah ini tidak hanya terjadi pada para santri, namun suasana ruhiyah itu juga terjaudi pada level karyawan, dosen dan para pimpinan. Hal ini sebagai kebijakan yang luar biasa dan didukung oleh segenap civitas akademik.

Keberadaan Ma'had Sunan Ampel al-Aly memang sebuah fenomena menarik yang telah dikembangkan oleh UIN Maliki Malang sehingga berbeda dengan kebanyakan perguruan tinggi agama Islam lainnya, hal inilah yang menjadi daya tarik tersendiri bagi UIN Maliki Malang. Ma'had inilah yang menjadi daya tarik tersendiri khususnya bagi para orang tua dalam mengkuliahkan putra-putri dalam era kehidupan modern yang serba bebas ini. Penyebutan nama ma'had dan bukan asrama, dikhawatirkan melahirkan kesan bahawa bangunan itu hanya semata-mata dijadikan tempat tinggal sebagai pengganti rumah kos mahasiswa. Juga tidak disebut pondok pesantren, melainkan disebut Ma'had Aly untuk membedakan dengan pondok pesantren pada umumnya. Sebutan Ma'had Aly dimaksudkan agar memberi kesan bahawa lokasi itu benar-benar dimaksudkan sebagai tempat yang dimiliki nuansa pendidikan Islam bagi mahasiswa dan sekaligus memudahkan UIN Maliki Malang dalam membentuk keperibadian mahasiswa ūlul al-bāb.

Suasana Religiøs Mahasiswa

Komponen-komponen pendidikan dosen, karyawan dan mahasiswa bekerja di kampus ini harus dilandasi oleh niat memenuhi kewajiban dan agar menjadi dekat dan memperoleh ridha Allah SWT. Niat secara tegas seperti itu dikedepankan, sebab bagi setiap muslim dan muslimat, thalab al-'ilm hukumnya adalah wajib, bahkan berlangsung sepanjang hayat: min al-mahd ila al-lahd.

Kesamaan tujuan berupa sama-sama menggapai ridha Allah itu harus melahirkan hubungan yang saling mencintai dan menghargai antara seluruh komunitas kampus. Sekalipun pada intinya lingkup pendidikan, tak terkecuali pendidikan di perguruan tinggi, secara langsung hanya sebatas hubungan antara dosen dan mahasiswa, tetapi tidak terpuji jika mengabaikan peran-peran pihak lain seperti, karyawan. Tata krama pendidikan Islam mengajarkan bahawa siapapun yang memudahkan jalan bagi pengembangan ilmu harus dihargai. Bahkan, Allah SWT dalam salah satu hadis Nabi berjanji akan memberikan balasan berupa syurga.

Eratnya hubungan antara dosen dan mahasiswa harus ditunjukkan sebagaimana hubungan antara orang tua dan anaknya, antara petani dan tanamannya, atau antara gembala dengan binatang peliharaannya. Kedua belah pihak, antara dosen dan mahasiswa, harus ada nuansa kasih sayang yang mendalam. Perasaan sukses bagi dosen bukan tatkala menerima reward atau ma'isyah pada setiap bulannya, tetapi justru tatkala mahasiswanya mengalami

kemajuan. Lebih dari itu, kegembiraan lebih terasa tatkala melihat dan/atau mendengar bahawa mahasiswanya telah mampu dan berhasil melakukan sesuatu amal soleh di tengah masyarakat. Sebaliknya, dosen akan merasa susah tatkala menyaksikan mahasiswanya tidak mengalami kemajuan yang berarti. Dosen sebagaimana petani ataupun penggembala, bergembira ria tatkala tanaman dan ternaknya tumbuh subur dan berkembang biak dengan baik. Itulah gambaran dan metafora hubungan dosen dan mahasiswa di kampus yang beridentitas Islam ini. Hubungan dosen dan mahasiswa tidak cukup diikat oleh peraturan atau perundang-undangan yang tertulis, hubungan itu diikat oleh suasana batin, rasa dan kasih sayang yang mendalam.

Agar terjadi jalinan hubungan yang erat dan kukuh antara semua komponen perguruan tinggi ini harus dikembangkan ta`âruf atau keterbukaan. Ta`âruf akan melahirkan tafâhüm. Saling memahami akan melahirkan tadhâmun atau saling menghargai. Tadhâmun akan memunculkan tarâhum dan akhirnya terjadilah suasana ta`âwun antara semua warga kampus. Hubungan seperti ini, bagi kaum muslimin dijamin tak akan membunuh daya kritis, sebab dalam Islam juga harus ditumbuh-kembangkan suasana *tawâshaw bi al-haqq wa tawâshaw bi ash-shabr*. Hubungan dosen dan mahasiswa diikat oleh suasana kasih sayang dan bukan yang lain, yang merugikan salah satu atau kedua belah pihak.

Sikap dan perilaku buruk dan tidak terpuji, harus dihindari oleh semua pihak. Hubungan dosen dan mahasiswa harus dijauhkan dari nuansa transaksional, hegemonik dan kooptatik. Mereka yang merasa memiliki kelebihan tidak sombong kerana kelebihannya, dan yang berkekurangan tidak boleh direndahkan dan merasa rendah diri. Hubungan antar-warga kampus harus mencerminkan sebagai masyarakat yang berbudaya tinggi, memperoleh sinar ilahi (nûr ilâhi) dan menyandang budaya adiluhung iaitu budaya orang-orang yang berpendidikan tinggi Islam.

Selain itu di luar kegiatan Proses Belajar Mengajar (PBM) di kelas, mahasiswa juga mempunyai tradisi-tradisi keagamaan, misalnya mengaji, hafalan al-Qur`an, solat jamaah, puasa sunat, dan kegiatan-kegiatan keagamaan lainnya.

Budaya Pendidikan Kampus Religius Ulul al-Bab

Budaya sebuah komunitas, tak terkecuali komunitas pendidikan, dapat dilihat dari dimensi lahir maupun batinnya. Budaya lahiriah meliputi hasil karya atau penampilan yang tampak atau yang dapat dilihat, misalnya penampilan fisik seperti gedung, penataan lingkungan pendidikan, sarana pendidikan dan sejenisnya. Sedangkan yang bersifat batiniah adalah hasil karya yang tidak tampak, tetapi dapat dirasakan. Hal itu misalnya menyangkut pola hubungan antar sesama, cara menghargai prestasi seseorang, sifat-sifat peribadi yang dimiliki baik kekurangan maupun kelebihannya, dan sebagainya. Budaya adalah sesuatu yang dianggap bernilai tinggi, yang dihargai, dihormati dan didukung bersama. Budaya juga berstrata, oleh kerana itu di tengah masyarakat terdapat anggapan budaya rendah, sedang dan tinggi. Dilihat dari perspektif organisasi, budaya juga berfungsi sebagai instrumen penggerak dinamika masyarakat.

Tingkat perkembangan budaya sebuah komunitas masyarakat, dapat dilihat dari sisi yang bersifat lahiriah maupun batiniah. Lembaga pendidikan disebut berbudaya tinggi, dari sisi lahiriahnya, ketika ia berhasil membangun penampilan wajahnya sesuai dengan tuntutan

zaman. Misalnya, lembaga pendidikan itu: memiliki sumber daya manusia yang berkualitas, berhasil membangun gedung sebagai sarana pendidikan yang mencukupi baik dari sisi kualitas maupun kuantitasnya, mampu menyediakan prasarana pendidikan yang memadai, menciptakan lingkungan bersih, rapi dan indah, memiliki jaringan atau network yang luas dan kuat, dan sebagainya. Sedangkan tingkat budaya batiniah dapat dilihat melalui cita-cita, pandangan tentang dunia kehidupan: menyangkut diri, keluarga dan orang lain atau sesama, apresiasi terhadap kehidupan spiritual dan seni, kemampuan mengembangkan ilmu dan hikmah. Masih dalam lingkup budaya batin dapat dilihat pula dari bagaimana mereka membangun interaksi dan interrelasi antara komunitasnya, mendudukkan dan menghargai orang lain dalam berbagai aktivitasnya, dan bagaimana mensyukuri nikmat serta kurnia yang diperoleh.

Menjadi sumber inspirasi dan kekuatan penggerak menuju ke arah kemajuan, baik dari sisi spiritual, intelektual dan profesional. Sebaliknya, komunitas yang diwarnai oleh suasana kehidupan yang saling tidak percaya, buruk sangka, tidak saling menghargai antara sesama, kufur, akan memperlemah semangat kerja dan melahirkan suasana stagnan. Pola hubungan sebagaimana disebutkan terakhir itu akan melahirkan atmosfer konflik yang tak produktif serta jiwa materialistik dan hubungan-hubungan transaksional yang akan berakibat memperlemah kehidupan organisasi kampus itu sendiri. Tarbiyah *ūlil al-bāb* harus dijauhkan dari budaya seperti itu. Sebab, sebaik-baik fasilitas yang disediakan berupa kemegahan gedung serta setinggi apapun kualitas tenaga pengajar, jika lembaga pendidikan tersebut tak mampu mengembangkan budaya tinggi, maka pendidikan tak akan menghasilkan produk yang berkualitas sebagaimana yang diharapkan. Bahkan sebaliknya, sekalipun budaya lahiriah tak berkategori tinggi, tetapi jika budaya batiniah dapat dikembangkan setinggi mungkin, produk pendidikan masih dapat diharapkan lebih baik hasilnya. Kampus Religius Tarbiyah *ūlil al-bāb* dalam menggapai tujuan pendidikan secara maksimal, mengembangkan budaya lahiriah dan batiniah secara padu, simultan dan maksimal sesuai dengan potensi dan kekuatan yang ada.

Identitas dan Bahasa Pergaulan Warga Kampus Ūlul al-bāb

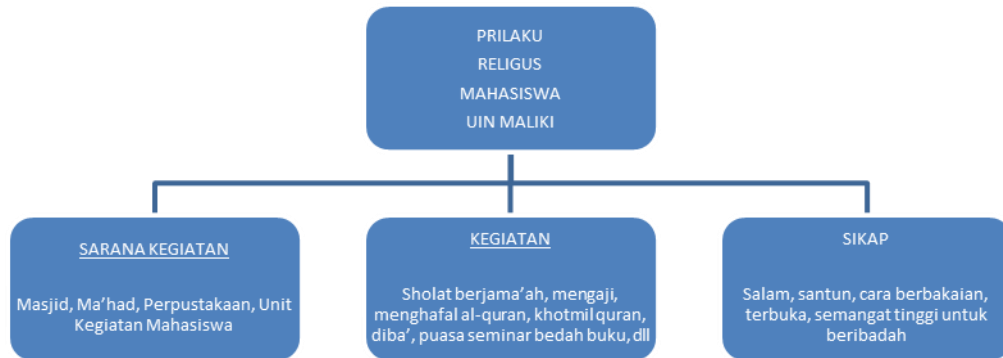
Seluruh warga kampus UIN Maliki Malang di mana dan kapan saja harus berbusana dan menggunakan bahasa yang mencerminkan harkat dan darjat Islam yang amat agung dan tinggi. Menyangkut cara berpakaian, Islam sudah memberikan tuntunan yang jelas, wajib menutup aurat. Dosen, mahasiswa dan karyawan boleh menggunakan mode yang disenangi, tetapi selalu dilarang menyimpang dari norma yang digariskan oleh ajaran Islam. Menampakkan aurat, baik secara terang-terangan atau tersamar (berpakaian terlalu ketat), harus dihindari oleh seluruh komunitas kampus Islam ini.

Secara lebih detil perlu dikemukakan bahawa semua mahasiswa di kampus harus bersepatu, laki-laki tidak diperkenankan memakai kaos, giwang, kalung dan berambut panjang. Perempuan harus mengenakan pakaian yang menutup aurat wanita secara sempurna.

Menyangkut bahasa pergaulan sehari-hari, cepat atau lambat, atau paling tidak secara bertahap menggunakan Bahasa Arab dan/atau Inggris. Penggunaan bahasa asing bukan semata-mata menyesuaikan tuntutan zaman sehubungan dibukanya dunia perdagangan bebas, lebih dari itu ialah dimaksudkan sebagai upaya membangun identitas atau citra kampus Islam yang seharusnya memiliki kelebihan dibanding kampus-kampus lainnya. Alasan strategis lainnya, bahawa sebagai kampus yang melakukan kajian berbagai ilmu yang bersumber dari

literatur asing (Arab dan Inggris) maka kedua bahasa tersebut harus dikuasai secara baik dan oleh kerana itu berbahasa asing tersebut harus menjadi bagian dari kehidupan kampus ini.

Secara singkat dapat dilihat dalam gambar sebagai berikut ini:



Gambar 6. Perilaku Religius

Perilaku di atas dijadikan dasar untuk berjihad dengan ikhlas menuju ridha Allah untuk membangun STAIN Malang oleh seluruh civitas akademika. Segenap daya dan upaya diwujudkan dalam kerja keras dengan semangat ikhlas tanpa pamrih. Semua perbuatan dan tindakan seluruh civitas akademika dikonstruksi dalam *tārbiyah ūlū al albāb*

Kata *ūlū al albāb* adalah simbol petunjuk al-Qur'ān berkenaan dengan visi pemikiran dan ilmu pengetahuan. Menurut Imam al-Biqā'i, *albāb* adalah akal yang memberi manfaat kepada pemiliknya dengan memilah isi substansi dari kulitnya. Seruan *Yā Ūlī al albāb*, yaitu akal-akal yang bersih, serta pemahaman yang cemerlang, yang terlepas dari semua ikatan fisik, sehingga ia mampu menangkap ketinggian *taqwa* dan menjaga *ketaqwaan* itu. Menurut al-Harali *albāb* adalah sisi terdalam akal yang berfungsi untuk menangkap perintah Allah dalam hal-hal yang dapat diindra, seperti halnya sisi luar akal yang berfungsi untuk menangkap hakikat-hakikat makhluk, mereka adalah orang-orang yang menyaksikan Rābb mereka melalui ayat-ayat-Nya. Kaum *ūlū al albāb* mempunyai posisi istimewa dan eksklusif di sisi Allah. Hal ini dapat dilihat dalam dua ayat ini:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'ān) kepada kamu. Diantara (isi) nya ada ayat-ayat yang *muḥkamāt*, itulah pokok-pokok isi al-Qur'ān dan yang lain (ayat-ayat) *mutashābihāt*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang *mutashābihāt*, daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari *ta'wilnya*, padahal tidak ada yang mengetahui *ta'wilnya* melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyabihat*, semua itu dari sisi Tuhan kami. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

Adakah orang yang mengetahui bahawasanya apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu benar sama dengan orang yang buta. Hanyalah orang-orang yang berakal yang dapat mengambil pelajaran.

Ungkapan akhir dari kedua ayat di atas adalah pernyataan eksklusif Allah bagi kaum Ūlu al albāb, iaitu: (1) Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal (2) Hanyalah orang-orang yang berakal yang dapat mengambil pelajaran. Hal ini menunjukkan bahawa selain kaum ūlu al albāb orang lain tidak akan mendapat manfaat dan tidak akan memperoleh pelajaran. Artinya selain kaum ūlu al albāb tidak dapat memahami dengan baik pelajaran yang akan diperoleh dari ayat-ayat al-Qur’ān. Makna Ūlu al albāb memberikan pancaran kekuatan Ilahi yang dikejawantahkan dalam kekuatan intelektual untuk dipergunakan “*širū*” (mengembara) di muka bumi, baik yang tampak maupun yang tidak tampak oleh panca indra. Ūlu al albāb mempunyai kekuatan (potensi) menganalisis kritis dan mentadabbur kandungan al-Qur’ān. Ūlu al albāb akan mampu memahami dua dunia, iaitu dunia yang mengandung ayat-ayat dari perbuatan-Nya, sedangkan dunia lainnya mengandung ayat-ayat dari firman-Nya. Ayat yang pertama dapat ditangkap dengan berpikir dan bertafakkur, sedangkan ayat yang kedua dapat dipahami dengan tadabbur dan tadhakkur.

Faktor terpenting dalam keberhasilan perubahan di STAIN Malang adalah adanya gerakan seluruh civitas akademika dalam membangun kampus. Sebenarnya faktor apa yang menyebabkan adanya pergerakan menuju perubahan sehingga menghasilkan sebuah bangunan lembaga pendidikan tinggi Islam yang membanggakan. Gerakan apapun yang dilakukan dalam pengembangan pendidikan, tidak boleh mengabaikan filsafat sebagai landasannya, jika menanggalkan landasan filosofis maka menurut Winarno Surachmat, tindakan itu bukan merupakan tindakan pendidikan. Tidak menghairankan bila hampir seluruh negara menempatkan pendekatan filosofi pada pengelolaan pendidikannya, termasuk pendidikan di Indonesia yang sangat berkaitan erat dengan falsafah dan budaya bangsa.

Pada gilirannya, landasan filosofis akan bersentuhan erat dengan ideologi pendidikan. Menurut Moh. Shobari sebagaimana dikutip Azyumardi: dalam konteks pendidikan ke-Indonesia-an sebagai negara mayoritas muslim yang memiliki budaya dan karakter tersendiri telah terjadi ideologisasi terhadap Islam melalui beragam proses yang mengusung anggapan bahawa ilmu-ilmu Islam dalam pengertian ilmu agama adalah ilmu yang paling tinggi. Pandangan ini berbanding lurus dengan asumsi Winarno Surachmad yang bernada agak ekstrim menyatakan bila ilmu pendidikan tidak lahir dan tidak tumbuh dari bumi yang diabdinya, maka tidak akan pernah mampu melahirkan potensi untuk menangani masalah yang tumbuh di bumi ini. May Brodbeck berkesimpulan bahawa setiap ilmu berisi sejumlah besar istilah yang disebut konsep, yang tidak lain merupakan apa yang kita pikirkan berdasarkan pengalaman.

Seperti kebutuhan akan budaya organisasi religius dalam lembaga pendidikan Islam sebagai bagian substantif dalam sistem pendidikan nasional, harus ditempatkan bukan sekedar tawaran belaka, melainkan sudah berada dalam kondisi keniscayaan. Sebagaimana Quraish Shihab nyatakan:

“Sistem suatu tujuan pendidikan bagi suatu masyarakat atau negara tidak dapat di impor atau di ekspor dari atau ke suatu negara atau masyarakat. Ia harus timbul dari dalam masyarakat itu sendiri. Ia adalah pakaian yang harus diukur dan dijahit sesuai dengan bentuk dan ukuran pemakainya, berdasarkan identitas, pandangan hidup serta nilai-nilai yang terdapat dalam masyarakat atau negara tersebut.”

Apalagi disinyalir krisis kelembagaan pendidikan dititikberatkan kepada pelaksanaan teknis pendidikan. Sebut saja misalnya pengembangan lembaga pendidikan selama ini belum dapat berjalan secara lebih maksimal disebabkan adanya aturan birokrasi yang mengikat. Birokrasi lebih condong mengembangkan proses pendidikan secara klasikal dan bersifat mekanistik. Budaya pasif dan asal jalan juga dipersubur oleh alam birokrasi pemerintah yang serba memberi aturan dan pedoman dari atas (top down). Kemungkinan besar ada beberapa yang memiliki keberanian untuk melakukan berbagai terobosan untuk mencari sejumlah alternatif dari suasana stagnasi itu. tetapi tidak jarang keberanian itu akan segera pupus manakala berhadapan dengan piranti kemajuan yang diberlakukan lewat pengawasan dan evaluasi yang dilakukan oleh badan pemeriksa atau Inspektorat Jendral dari Departemen masing-masing. Pada gilirannya, kendala teknis birokratis ini mengakibatkan arah pendidikan yang berorientasi kepada praktis dan pragmatis. Isu pendidikan lebih banyak terkait dengan lapangan kerja. Muncullah kemudian konsep-konsep yang terkait dengan lulusan siap pakai, siap kerja, siap latih dan sejenisnya.

Penutup

Budaya religius warga UIN Maliki Malang dilandasi oleh konsep tarbiyah *ūlil al-bāb* sebagai landasan dengan semangat normatif-doktriner, dan sekaligus mengembangkan paradigma humanis-religius-teosentris-rasional dengan jargon *ūlul al-bāb*, iaitu intelektual plus, yang mempuayai dua tradisi yang mengantarkan kepada tradisi peningkatan intelektualitas dan spiritualitas. UIN Maliki Malang telah membangun konsep pendidikan karakter yang ditanamkan di kampus sejak awal mahasiswa masuk dan diberlakukannya juga bagi dosen dan karyawan. Inilah yang memarnai arah, tujuan dan gerakan warga kampus UIN Maliki Malang. Model perilaku religius *ulul albab* dicirikan dengan dzikir, fikir, dan amal sholeh, serta diarahkan untuk membangun peribadi unggul, dengan tauhid, kejujuran (*al-amin*), dan peribadi bersih (*tazkiyah nafs*), tercermin di dalam 4 pilar utama *ulul albab*, (a) Kedalaman spiritual, (b) Keagungan akhlak, (c) Keluasan ilmu, (d) Kematangan profesional.

Upaya UIN Maliki Malang dalam upaya mewujudkan budaya kampus religius *ulul albab* iaitu, adanya Ma'had, Masjid, Lembaga Kajian *ūlul al-bāb*, aktifitas keagamaan, aktifitas pendampingan para dosen dan dewan kyai, dan stuktur kurikulum integratif, pengabungan ilmu umum dan agama yang akan mengantarkan kepada kompetensi *ūlul al-bāb*, iaitu; ulama' yang profesional, dan profesional yang ulama' dibarengi dengan kedalaman ilmu dan keagungan akhlak. Faktor kepemimpinan stakeholder sangat dominan dalam menciptakan tradisi *ūlul al-bāb*. Melalui *ūlul al-bāb* diharapkan para sarjana UIN Maliki Malang diharapkan memiliki karakteristik, iaitu (1) kedalaman spiritual, (2) keagungan akhlak, (3) keluasan ilmu dan (4) kematangan profesional. Pengembangan kurikulum UIN Maliki Malang didasarkan pada filosofis, visi dan misi universitas. Filosofi visi, dan misi menjadi dasar pembentukan jati diri peserta didik yang tercermin dalam kurikulum, keseluruhan kurikulum diarahkan mewujudkan cita-cita menghasilkan sosok peribadi insan *ulul albab*. Arah Pendidikan *ulul al-bab* dirumuskan dalam bentuk perintah sebagai berikut: *kūnū ulī al-`ilmi, kūnū ulī an-nuhâ, kūnū ulī al-abshâr, kūnū ūlul al-bāb, wa jāhidū fi Allāh haqqa jihādih.*

Pendekatan tarbiyah ūlil al-bāb dengan rumus gerakan zikir, fikir, dan amal soleh yang mengilhami semangat religius seluruh aktifitas akademik.

Daftar Pustaka

- Andaningsih I.G.P. Ratih, Prihandono, Seta Basri, *Kepuasan Kerja di Koperasi Kredit Usaha Bersama Sint Carolus Jakarta: Pengaruh Budaya Organisasi dan Iklim Organisasi terhadap Kepuasan Kerja* (Kota Bekasi: STIA Sandikta, 2010).
- Bedford Anthony-Darden-, *Sistem Pengendalian manajemen, Jilid I*, (Jakarta: Bina Rupa Aksara, 1992)
- Cameron Kim S. and Robert E. Quinn, *Diagnosing and Changin Organizational Culture: Based on the Competing Values Framework, Revised Edition* (San Fransisco: Joh Wiley & Sons, Inc., 2006).
- Freytag Walter R., “Organizational Culture” dalam Kevin R. Murphy and Frank E. Saal, eds., *Psychology in Organizations: Integrating Science and Practice* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1990)
- Heena Aime & Sebastian Desmit. *Manajemen Strategik Keorganisasian Publik* (disadur oleh Faisal Afifi & Ismeth Abdullah) (Bandung, Refika Aditama, 2010)
- Hofstede Geert H., *Culture’s Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizatons Across Nations, 2nd Edition* (Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2004)
- Keyton Joann, *Communication and Organizational Culture: A Key to Understanding Work Experiences* (Thousand Oaks: Sage Publications, Inc., 2005)
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2003)
- Kotter John P. dan James L. Heskett, *Corporate Culture an Performance, Alih Bahasa Dampak Budaya Perusahaan Terhadap Kinerja*, (Jakarta: PT Perhlm.lindo, 1997),
- Larissa Grunig A., James E. Grunig, David M. Dozier, *Excellent Public Relations and Effective Organizations: A Study of Communication Management in Three Countries* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 2002)
- Malinowski sebagaimana yang dikutip dari oleh William M, Evan, *Organizational Effects of Inequitable Rewards: Two exsperiments in status inconsistency*, *Journal of Administrative Science Quartery*, 1969, 204
- Mats Alvesson, *Understanding Organizational Culture* (London: SAGE Publications Ltd., 2002), 3.
- May Brodbeck, *Logic and Scientific Method in Research, Handbook of Research on Teaching*, (Chicago: Ran Mc Nally and Company, 1962)
- Melville Herskovits sebagaimana dikutip oleh Mary Jo Hatch, *Organizational Theory* (New York: Oxford University Press, 1997)
- Ndraha Taliziduhu, *Budaya Organisasi*,(Jakarta: Rineka cipta, 1997)
- Pfister, Jan A. *Managing Organizational Culture for Effective Internal Control: From Practice to Theory* (Heidelberg: Springer, 2009),
- Qardhawi, Yusuf, *Al-Aqlu Wa al-Ilm fi al-Qur’ān al-Kārim*, Terj. Abdul Hayyie, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999)
- Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’ān, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992)
- Schein Edgar H., *Organizational Culture and Leadership, 3rd Edition* (San Fransisco: John Wiley & Sons, Inc., 2004)

- Schultz Majken, *On Studying Organizational Cultures: Diagnosis and Understanding* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1994)
- Sobirin Achmad, *Budaya organisasi; Pengertian, makna dan aplikasi dalam kehidupan organisasi*. (Yogyakarta, UPP STIM YKPN, 2009)
- Suprayogo Imam, *Pendidikan Berparadigma al-Qur'ān*, (Malang: Aditya Media, 2004)., 33
- Surachmad Winarno, *Ilmu Pendidikan untuk Pembangunan, Sebuah Kebutuhan Atrategik Dunia Ketiga*, (Yogyakarta: PRISMA, 1986)
- Surachmat, Winarno *Filsafat Pendidikan, Fundamen yang Bernilai Reformatis*, Makalah, dalam, *Pra Rakernas Muhammadiyah*, Surakarta, 21-22 April 2001.
- Taylor E. B., *The Origin of Culture* (New York: Harper and Brothers Publisher, 1958)
- Trice, H.M. and Beyer, J.M. dalam Hodge, B.J. and Anthony, W.P. *Organization Theaory*, 3nd.ed. (New York: Allyn and Bacon, Inc., 1988).



الثنائية اللغوية في تعليم اللغة العربية

نور قمري وشفاء الخير

مقدمة

إن الإنسان لديه مقدرات قوية لإجادة لغات متعددة. فالإنسان الواحد يستطيع أن يتكلم أكثر من لغة أو لغتين. فالذي يستطيع الكلام باللغتين يسمى بالشخص الثنائي اللغة وأما الذي يتكلم أكثر من لغتين فهو الشخص المتعدد في اللغة. وأكدت البحوث العلمية الحديثة التي قام بها كيسان (Keysan) وهاياكاوا (Hayakawa) وغيو آن (Gyu An) سنة ألفين واثني عشرة كما نقلها رينالد كاسالي في صحيفة حاوي بوس أن كفاءة الأشخاص متعددي اللغة في اتخاذ القرارات أفضل من غيرهم. فهم يستطيعون أن يتغلبوا على الأحاسيس الحبية والودية بسهولة.³⁹

فالتعليم بإندونيسيا عموماً لم يتوجه إلى خلق الأجيال ثنائي أو متعددي اللغة إلا في الجامعات أو المدارس أو المعاهد الإسلامية التي عقدت البرامج التعليمية الدولية. فالجامعات والمدارس والمعاهد التي تهتم بثنائي اللغة تعقد البرامج التي تدعم تحقيق حالة ثنائي اللغة. ومن البرامج التعليمية التي تدعم ثنائي اللغة في الجامعة برنامج الفصل الدولي العربي أو الفصل الدولي العربي الإنجليزي في عملية التعلم والتعليم. فالفصل الدولي العربي هو الفصل الذي يستخدم اللغة العربية لغة وسيلة في عملية التعلم والتعليم، وأما الفصل الدولي العربي الإنجليزي فهو الفصل الذي يستخدم اللغة العربية والإنجليزية في عملية التعلم والتعليم.

وتطبيق ثنائي اللغة في بعض المدارس فهو يجري في عملية التعلم والتعليم داخل الحجرة الدراسية. وثنائي اللغة في بعض المدارس يحدث بين اللغة الإنجليزية والإندونيسية. وأما تطبيق ثنائي اللغة في المعاهد الإسلامية العصرية مثل معهد دار السلام كونتور ومعهد الأمين بسومنب مادورا يحدث بين اللغتين الأجنبيتين العربية والإنجليزية.

³⁹Renald Kasali, *Pendidikan Harus Ciptakan Generasi Multilingual*, Jawa pos, Rubrik Perspektif, Terbit pada hari Rabu 6 November 2013

فهؤلاء المؤسسات التعليمية التي تهتم بثنائي اللغة تريد أن تصنع مستقبل خريجيها رائعا يستطيعون مواجهة عصر العولمة بسهولة. ولذلك تسلح وتزود المؤسسات طلبتها بإحدى اللغتين الأجنبيتين إما العربية أو الإنجليزية.

فثنائي اللغة لايجري في الفصول الدولية أو المدارس التي تنهج منهاج تعليميا عالميا أو في المعاهد الإسلامية العصرية فحسب. ولكن يجري أيضا في الفصول التعليمية في أقسام تعليم اللغة العربية وأقسام اللغة العربية وأدبها في بعض الجامعات. لكن ثنائي اللغة في هذه الأقسام التعليمية هما اللغة العربية واللغة الإندونيسية. المدرسون والمدرسات حينما يعلمون اللغة العربية في الفصل يستخدمون اللغة العربية والإندونيسية. وبعضهم يستخدمون اللغة العربية قليلا في تعليمهم وبعضهم يستخدمون كثيرا وبعضهم منصفون في استخدامها.

وإن من أفضل تعليم اللغة الأجنبية في الجامعات أن يستخدم المعلم اللغة المدروسة أثناء عملية التعليم والتعلم. وبنسبة إلى اللغة العربية لدى الطلاب الإندونيسيين في الجامعات أو المدارس أنها لغة أجنبية. ولذلك اللغة التي لا بد أن يستخدمها المعلم في تعليم اللغة العربية هي اللغة العربية نفسها. واستخدام المعلم اللغة العربية في تعليمها لغير الناطقين بها سيساعد الطلبة في اكتساب اللغة المدروسة استماعا وقراءة وسيتيحهم فرصة أكثر في ممارسة الكلام والكتابة.

وإذا اكتسب الدارسون الأصوات والمفردات والتعبيرات والنغمات والنبور والتراكيب العربية وغيرها من العناصر اللغوية ومهاراتها فيستطيعون أن يجيدوا العربية سريعا. ومن علماء اللغة وخبراءها من يحث على استخدام المعلم اللغة العربية كلغة الهدف وسيطة في عملية تعليم وتعلم العربية، ومنهم من يميز استخدام اللغة الوسيطة التي ليست اللغة الهدف في حالة معينة.

ومع أن استخدام اللغة العربية كاللغة الوسيطة في تعليمها لغير الناطقين بها ضروري، ولكن ليس جميع المعلمين يعرفون أهمية استخدامها أثناء التعليم حيث يختارون اللغتين وهي اللغة الإندونيسية واللغة الهدف المدروسة وهي اللغة العربية على حد سواء. ويستخدمونها متبادلة في

نفس الحصة وهذا يعني أن المعلمين يستخدمون اللغة الإندونيسية ثم يترجمونها إلى اللغة العربية مباشرة أو بالعكس أو أنهم يستخدمون اللغة الإندونيسية ثم ينتقلون إلى اللغة العربية دون أن يترجموا الكلمات أو الجملة السابقة.

وبعض المدرسين يفضلون اللغة استخدام الإندونيسية أكثر من اللغة العربية ويعلمون أن الطلاب إذا دُرِّسوا باللغة العربية تماما مئة في المئة لن يفهموا كلام المدرسين العربي ثم إذا ما استطاعوا استيعاب كلامهم لن يفهموا المواد الدراسية التي يدرسونها. وإذا استخدم المعلمون اللغة العربية في التعليم وهذا يجبر الدارسين على فهم لغة المعلم والمواد الدراسية في نفس الوقت. بخلاف ما إذا كان المعلم يستخدم اللغة الإندونيسية في عملية التعليم والتعلم فالطلاب لا يعسر عليه فهم لغته والمواد الدراسية. وهذا ما يحبه معظم الطلاب الذين قدراتهم ضعيفة أو متوسطة.

والطلاب الذين قدراتهم العربية ضعيفة يفضلون التعليم باللغة الإندونيسية أكثر من اللغة العربية، لكي يفهموا المواد الدراسية فهما صحيحا. ولكن المشكلة التي سيواجهونها هي أنهم لن يجيدوا العربية إجادة سريعة وخاصة في مهارتي الكلام والاستماع ولا يوجد عملية التمهير فيها. وأما القراءة فمازالت أن يكتسبونها لأن الكتب الدراسية كتبت باللغة العربية. وأما الطلاب الذين في المستوى المتوسطين فيفضلون التعليم باستخدام اللغتين العربية والإندونيسية حرصا على اكتساب اللغة المدروسة وعلى فهم المواد الدراسية. وهذا يختلف بالطلاب المتقدمين الذين يفضلون التعليم باستخدام اللغة الوسيطة العربية حرصا على مزيد من المعلومات اللغوية العربية أكثر.

وطبقا على الواقع السابق، وجد المعلم المشكلة التعليمية وهي إذا استخدم المعلم اللغة العربية تماما مئة في المئة فسيُعسر الطلاب الضعفاء وإذا استخدم اللغة الوطنية تماما فسيخسر الطلاب الممتازون لأنهم لن يحصلوا على مزيد من المهارة واكتساب اللغة. ولذلك يقع اختيار المدرس في استخدام اللغتين العربية والإندونيسية حرصا على محافظة دافعية جميع الطلبة قسم تعليم اللغة العربية. وهذا التعليم باستخدام اللغتين يسمى بالتعليم ثنائي اللغة.

وتطبيق ثنائي اللغة في تعليم العربية في قسم تعليم اللغة العربية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانق وجامعة مالانق الحكومية وجامعة علوم التربية كفافنجن مالانقلايليق بنوع من أنواع التعليم الثنائي اللغة. حسب ما قرأه الباحث حول أنواع برنامج التعليم الثنائي اللغة لم يجد نمطا من أنماط التعليم الثنائي اللغة باستخدام اللغتين في نفس الحصة قد يترجم بعضهما بعضا وقد تستخدمان متبادلتين في حصة واحدة. وذلك لم يؤثر في اكتساب الطلاب على اللغة العربية وعملية التمهير وقد أثر في فهم المواد الدراسية.

الثنائية اللغوية

مفهوم الثنائية اللغوية وأنواعها

الثنائية اللغوية هي استعمال الفرد أو الجماعة للغتين بأية درجة من درجات الإتقان ولأية مهارة من مهارات اللغة ولأي هدف من الأهداف.⁴⁰ الشخص ثنائي اللغة هو الشخص الذي يتقن لغة ثانية بدرجة متكافئة مع لغته الأصلية، ويستطيع أن يستعمل كلا من اللغتين بالتأثير والمستوى نفسه في كل الظروف.⁴¹ وأما رأي رشدي أحمد طعيمة في تعريف ثنائي اللغة فهو حالة طفل تتاح له فرصة الاختلاط بمتحدثي لغته سواء ولد لأبوين مختلفي اللغات فيلتقط من كل منهما لغته أو عاش في سنواته الأولى من طفولته في مجتمع ثنائي اللغة.⁴²

وهناك تعريفات أخرى عن الثنائية اللغوية منها ماقاله بلومفيلد (Bloomfield) الذي رأى أن الثنائية اللغوية استخدام الشخص اللغة الأولى والثانية بدرجة متكافئة وماقاله روبيرت لادو (Robert Lado) الذي رأى أن الثنائية اللغوية كفاءة الشخص استخدام اللغتين بدرجة متكافئة أو درجة قريبة من الدرجة المتكافئة وماقاله هاوجين (Haugen) وما قاله الذي رأى أن الشخص الثنائي اللغة لاداعي أن يستخدم تلك اللغتين فعليا كلاما وكتابة وإنما يكفي له فهمهما.⁴³

40 محمد على الخولي، الحياة مع اللغتين (الثنائية اللغوية)، الرياض: المملكة العربية السعودية، جامعة مالك سعود، ط. 1، سنة 1988 (ص. 18).
41 ميجل سجون ووليام ف. مكاي ترجمة إبراهيم بن حمد القعيد و محمد عاطف مجاهد محمد، التعليم وثنائية اللغة، الرياض: المملكة العربية السعودية، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، سنة 1995، ص. 1
42 رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج سلسلة دراسات في تعليم العربية، دون سنة، ص. 73.

والثنائية اللغوية في هذا البحث تشمل إلى مارآه محمد على الخولي روبرت لادو وهو استخدام الفرد اللغتين سواء استخدمتهما بدرجة متكافئة أم لأو بكل المهارات اللغوية أم لا. والفرد هنا المعلم في الجامعة الذي يلقي المحاضرة باستخدام اللغتين الإندونيسية والعربية متبادلة. ودرجة كفاءة المعلم في استخدام اللغتين ليست متكافئة. وهو أتقن الإندونيسية أكثر من اللغة العربية.

التعليم الثنائي اللغة

يشير مصطلح التعليم ثنائي اللغة إلى أي نظام تعليمي يستخدم لغتين مختلفتين لتدريس المنهج، وتكون لغة المتعلم الأولى-عادة-إحدى هاتين اللغتين، ولا يندرج تحت هذا المصطلح أي نظام تعليمي يستخدم لغة واحدة فقط، حتى وإن اختلفت عن لغة المتعلم الأولى، فالأساس هو أن يتلقى الطلاب تعليماً ثنائي اللغة وأن يصبحوا ثنائي اللغة، حتى لو لم يكن نظام المدرسة معترفاً به رسمياً كنظام ثنائي اللغة.⁴⁴

أهداف التعليم الثنائي اللغة

ومن أهداف التعليم الثنائي اللغة ما يلي:⁴⁵

- 1) الدمج (2) توحيد المجتمع (3) الاتصال الخارجي (4) إرضاء الأقليات (5) حلّ مشكلات تعليمية (6) المساواة بين اللغات (7) مكاسب اقتصادية (8) روابط دينية (9) فرض لغة ما (10) تعليم النخبة (11) إتاحة الفرصة.

بأنواع برامج التعليم الثنائي اللغة

تتنوع برامج التعليم الثنائي اللغة على ثمانية أنواع، (1) نوع من حيث التوزيع الزمني (2) نوع من حيث الأهداف (3) نوع من حيث الثقافة (4) نوع من ناحية مكانة اللغتين (5) نوع من حيث الاختيار (6) نوع من ناحية اللغات التي تستخدم في التعليم في غرفة الصف (7) نوع من حيث لغات الكتب (8) ونوع من ناحية تجميع الطلاب في الصفوف.⁴⁶

44 ميجل سجون ووليام ف. مكاي ترجمة إبراهيم بن حمد القعيد و محمد عاطف مجاهد محمد، المرجع السابق، ص. 47

45 محمد على الخولي، المرجع السابق، ص. 156-159

46 محمد على الخولي، المرجع السابق، ص. 165

فالنوع الأول من برامج التعليم الثنائي اللغة يتكوّن من ستة أشكال وهي:
ل1 ول2 بالتناوب في اليوم الدراسي الواحد. وهذا يعني أن الحصّة الأولى في الجدول الدراسي تكون مثلا باللغة 1 والحصّة الثانية باللغة 2 والحصّة الثالثة باللغة 1 وهكذا.
ل1 في النصف الأول من اليوم الدراسي ول2 في النصف الثاني منه. يتمّ التدريس في الحصص الثلاث الأولى باللغة 1 وفي الحصص الثلاث التالية باللغة 2. أو يتمّ التدريس من الساعة 8 إلى الساعة 11 باللغة 1 ومن الساعة 11 إلى الساعة 2 بعد الظهر باللغة 2.
ل1 و ل2 بالتناوب مع أيام الأسبوع. مثلا السبت ل1 والأحد ل2 والإثنين ل1 والثلاثاء ل2 وهكذا. وهذا يعني أن التدريس يكون طيلة ذلك اليوم بلغة معينة وفي التالي بلغة أخرى بالتناوب.
ل1 في النصف الأول من الأسبوع ول2 في النصف الثاني منه، أي ل1 في السبت والأحد والإثنين ول2 في الثلاثاء والأربعاء والخميس مثلا.
ل1 في ساعات متفرقة في الجدول الدراسي الأسبوعي ول2 في الساعات الأخرى حسب نسبة توزيع معينة.
ل1 لمواد دراسية معينة (مثلا مواد اجتماعية) ول2 للمواد الدراسية الأخرى (أي العلوم وسواها) أو بالعكس.

فتصنيف التوزيع الزمني السابق يترتب تصنيفه على الحصص المتناوبة أو اليوم المنصّف أو الأيام المتناوبة أو الأسبوع المنصّف أو التوزيع النسبي أو التوزيع بالمواد.
فالتعليم الثنائي اللغة من حيث الأهداف يتكوّن من البرنامجين هما:
البرنامج الانتقالي. يقدم هذا البرنامج ل1 (لغة الطفل الأولى) للطفل ويعلمه إياها قراءة وكتابة ويعلمه بها بقية المواد الدراسية بينما يتمّ تعليمه ل2. وخلال بضع سنوات، وبعد أن يتقن الطفل ل2 يبدأ استخدام ل2 في تعليم المواد الدراسية فتحل محل ل1. وفي نهاية الأمر، تحتفي ل1 من البرنامج الدراسي وتحل محلها ل2 بشكل كامل.
البرنامج المستمر. يقدم هذا البرنامج ل1 للطفل ويعلمها له ويعلمه بها المواد الدراسية المختلفة، بينما يبدأ تعليمه ل2. وإلى هنا يتشابه البرنامج المستمر مع البرنامج الانتقالي. وبالتدرّج تبدأ زيادة ساعات ل2. وعند إتقانها، يبدأ استخدامها في تدريس بعض المواد الدراسية حسب

خطة معينة. وتستمر ساعات ل2 في الزيادة إلى أن تصل النسبة المقررة المخصصة لكل من ل1 و ل2. وهنا يستقر التوزيع اللغوي حسب النسبة الزمنية وحسب توزيع اللغات على الموارد الدراسية، وتعيش اللغتان معا في البرنامج الدراسي بشكل دائم وثابت.

فالتعليم الثنائي اللغة من حيث الثقافة يتكوّن من البرنامجين هما:
البرنامج الأحادي الثقافة. يستخدم البرنامج ل1 ول2 في التعليم. ولكنه يتبنى ثقافة واحدة، إما ثقافة شعب ل1 وإما ثقافة شعب ل2، وذلك حسب أهداف المدرسة أو الدولة.
البرنامج الثنائي الثقافة. هنا يستخدم البرنامج لغتين وثقافتين معا، أي لا يكتفي البرنامج بالتعليم بلغتين، بل يهدف إلى الإبقاء على الثقافتين ثقافة ل1 وثقافة ل2.

فالتعليم الثنائي اللغة من ناحية مكانة اللغتين، يتكوّن من أربعة البرامج وهي:
ل1 هي اللغة الأم للطلاب ول2 هي لغة أخرى
ل1 لغة مرموقة، ل2 لغة غير مرموقة.
ل1 لغة هامة، ل2 لغة غير هامة
ل1 لغة الأكثرية، ل2 لغة الأقلية.

فالتعليم الثنائي اللغة من ناحية الاختيار يتكوّن من البرنامجين هما:
1- البرنامج الاختياري. وهنا في العادة يختار آباء من الأكثرية أن يرسلوا أولادهم إلى برنامج ت ث ل من أجل أن يتعلم أبناءهم لغة الأقلية كبادرة حسن نوايا وتعاطف مع الأقلية لضرب مثل في التسامح والتعايش الطائفي أو العرقي أو اللغوي.
2- البرنامج الإجباري. هنا يجد الآباء الذين ينتمون إلى الأقلية أن لامناس من إرسال أبناءهم إلى مدارس تعلمهم لغة الأكثرية وفي الوقت نفسه تحافظ على لغة الأقلية، إذ لا توجد أمامهم فرص أو خيارات أخرى.

من ناحية اللغات التي تستخدم في التعليم في غرفة الصف، تتنوع البرامج على الوجه

التالي:

- 1 التعليم باستخدام ل1 في تدريس المواد، واستخدام ل2 لتعليم ل2 كلغة فقط.
- 2 التعليم باستخدام ل2 في تدريس المواد، واستخدام ل1 لتعليم ل1 كلغة فقط.
- 3 استخدام ل1 في تدريس بعض المواد، ول2 للبعض الآخر.
- 4 استخدام ل1 ول2 لتدريس كل مادة: أي يستخدم المعلم الواحد لغتين وهو يدرّس المادة الواحدة في الحصة الواحدة.

ومن ناحية لغات الكتب الدراسية، تتنوع البرامج على النحو التالي:

- جميع الكتب الدراسية باللغة 1 ماعدا كتب تعليم ل2
- جميع الكتب الدراسية باللغة 2 ماعدا كتب تعليم ل1
- بعض الكتب (في موضوعات معينة) باللغة 1 وباقي الكتب (في الموضوعات الأخرى) باللغة 2.
- كل كتاب دراسي تقدم طبعة منه باللغة 1 وطبعة باللغة 2. ويكون الطالب حرا في الاختيار أو مطالبا بهما معا حسب خطة البرنامج.

ومن ناحية تجميع الطلاب في الصفوف، تتخذ البرامج أشكالا متنوعة منها:

- 1 تجميع الطلاب الذين لغتهم الأولى هي ل1 في صف واحد
- 2 تجميع الطلاب الذين لغتهم الأولى هي ل2 في صف واحد
- 3 مزج الطلاب ل1 مع طلاب ل2 في صف واحد: أي الطلاب الذين لغتهم الأم هي ل1 مع الطلاب الذين لغتهم الأم هي ل2.
- 4 تجميع الطلاب الذين يعرفون ل1 ول2 في صف واحد، أي الطلاب ثنائيي اللغة
- 5 تجميع الطلاب أحاديي اللغة (يعرفون ل1 أو ل2) مع طلاب ثنائيي اللغة (يعرفون ل1 ول2).

تأثيرات الشائبة اللغوية

الشائبة اللغوية والذكاء

اختلفت نتائج الدراسات عن التأثير الشائبي والذكاء اختلافا كثيرا. فهناك من يرى أن الشائبة اللغوية ذات أثر سلبي على الذكاء وهناك من يرى أن الشائبة اللغوية ذات أثر إيجابي على الذكاء. وسيذكر الباحث الباحثين الذين أكدوا أن الشائبة اللغوية ذات أثر سلبي على الذكاء ثم يذكر آراء الباحثين الذين قالوا أن الشائبة اللغوية ذات أثر إيجابي على الذكاء.

ومن الدراسات التي أيدت أن الشائبة اللغوية تؤثر سلبا على الذكاء دراسة أجراها الباحث وزغيربر سنة 1930 م. هذه الدراسة دلت على الشائبة تدمر الذكاء والإبداع وأنها إذا انتشرت في شعب ما فإنها تدمر ذكائه وإبداعه لأجيال طويلة. وكذلك أن الدراسات الأمريكية سنة 1929 م وسنة 1939 م دلت على أن الشخص الشائبي اللغة يفكر بلغة ويتكلم بأخرى، مما يجعله مترددا عقليا ومرتبكا. وأما ساير فيرى أن الشائبيين أدنى في معامل ذكاهم من الأطفال الأحاديين. وقال دارسي سنة 1946 أن العمر العقلي للأحاديين يزيد عن العمر العقلي للشائبيين.

الشائبة اللغوية والمهارات اللغوية

تأثير الشائبة اللغوية في المهارات اللغوية لدى الطلبة عند العلماء يتكون من الإثنيين التأثير الإيجابي والتأثير السلبي. فالتأثير الإيجابي ما قاله أنستاسي Anastasi سنة 1960 نتيجة دراستها التي دلت على الشائبيين يفوقون الأحاديين في معدل طول الجملة ونضوج تركيب الجملة. وتوصلت دراسة أخرى إلى أن مفردات الشائبي تزيد عن مفردات الأحادي، وهي دراية توتن Totten سنة 1960. وكذلك أن الشائبي في مستوى الجامعة لا يشكو من مشكلات لغوية، بل لديه بعض المزايا مقارنة بالأحادي. ودلت دراسة أخرى على أن الشائبة تؤدي إلى مزايا في النمو اللغوي تفوق المعينات.

وأما التأثير السلبي فقد دلت بعض الدراسات على أن الشائبي يواجه مشكلات عديدة في نموه اللغوي. وأن الشائبي لديه مفردات نشيطة ومفردات خاملة أقل عددا من مفردات الأحادي.

وأن مجموع كلمات ل1 وكلمات ل2 لدى الثنائي أقل من كلمات نظيره الأحادي، لأن الأحادي يركز على لغة واحدة في حين أن الثنائي تتنازعه لغتان.

وأما التأثير في المهارات اللغوية فيرى ماكنمارا أن الثنائي أضعف من الأحادي في جميع المهارات اللغوية وفي اللغتين معا. وهذا مخالف لنتائج دراسة كارو الذي يرى أن الثنائية تدمر بعض المهارات اللغوية فقط. والسبب في اختلاف النتائج قد يكون أن كارو استخدم عينات من أطفال اكتسبوا الثنائية بطريقة متزامنة في حين أن ماكنمارا استخدم أطفالا اكتسبوا لغة 2 بعد ل1، أي بطريقة الثنائية المتتابعة. فيرى لامبرت وتكر Lambert dan Tucker أن تعليم الطفل بواسطة ل2 ليس بالضرورة مضرًا بلغته الأولى، ولكن مهارة الطفل في ل2 لا يمكن أن تصل إلى مستوى مهارته في ل1. وكلما زادت كمية التعرض للغة 2 اقترب مستوى إتقان ل2 من مستوى إتقان ل1.

الثنائية اللغوية والتحصيل الدراسي

إن الثنائية كما يراه بعض العلماء قد تؤدي إلى ضعف الميل والمبادأة والاستجابة في الصف. وقد ينمو لدى الطفل شعور بكرهية المدرسة وقد يجد الثنائي صعوبة في العثور على وظيفة. ويرى البعض الآخر أن الثنائية قد تعيق الطفل في حياته الدراسية الأولى، ولكن لا تعيقه في المستوى الجامعي، بل إن الثنائي أكثر تفوقا في الجامعة من الأحادي.

أما ما يتعلق بالتحصيل الدراسي فهو يرتبط بلغة الاختبار. فإذا أراد المعلم اختبار المجموعة (أ) بواسطة اختبار مصاغ باللغة 1 في حين أن هذه المجموعة لا تتقن ل1 بل تتقن ل2، واختبر المجموعة (ب) بالاختبار ذاته وهي مجموعة تتقن ل1، يكون قد حكم على الدراسة بالفشل، لأن الدراسة بهذا التصميم متحيزة للمجموعة (ب). ذلك لأن المجموعة (ب) تتقن ل1، والمجموعة (أ) لا تتقنها والاختبار مصاغ باللغة 1. إن التحيز للمجموعة (ب) هنا سيخفي أية ميزة للمجموعة (أ) ويجعل نتائج الدراسة غير معتمدة. ومن هنا أن المشكلة لا تتعلق بالثنائية مطلقا هكذا، بل بدرجة الثنائية. فإذا كان الفرد يتقن اللغتين فإن الثنائية لا تعيقه دراسيا وفي تحصيله الدراسي.

والتعليم باللغة الضعيفة لدى الفرد يعيقه دراسيا من عدة جوانب منها (1) لا يفهم الفرد جيدا ما يسمع من شرح المعلم وتعليماته، (2) لا يفهم ما يقرأ فهما جيدا، (3) لا يجيد التعبير عن نفسه بالكلام، (4) لا يجيد التعبير عن نفسه بالكتابة، (5) إنه بطيء إذا قرأ أو تكلم أو كتب.

تعليم اللغة العربية الشائبة اللغة

إن اللغة العربية لدى الطلاب غير العرب تعتبر لغة أجنبية يختلف تعليم وتعلمها عند الطلبة العرب. فتعليم اللغة الأجنبية هو نشاط مقصود يقوم به فرد ما لمساعدة فرد آخر على الاتصال بنظام من الرموز اللغوية يختلف عن ذلك الذي ألفه وتعود الاتصال به.⁴⁷ وتعليم اللغة العربية كلغة أجنبية كثير أن يعقد بالشائبة اللغوية لأن في التعليم والتعلم الشائبي اللغة تظهر العمليات التالية:

1- اكتساب اللغة في التعليم الشائبي اللغة

نظريات اكتساب اللغة

إن في اكتساب اللغة نظريات قدمها العلماء اللغويون، وفي هذا البحث ينحصر تقديمها على ثلاثة نظريات. وعند يحيى علاق في مذكرة ماجستير في اللغة العربية أن النظريات الثلاث فهي ما يلي:⁴⁸

1) نظرية التعلّم

وأنّ اللغة يتم اكتسابها عن طريق التقليد والمحاكاة من الطفل لألفاظ الكبار من نطق الحروف والكلمات والجمل. وذلك لأن اللغة يتم تعلمها بنفس الطريقة التي نتعلم بها أنواع السلوك الأخرى وهي عبارة عن مهارة ينمو وجودها لدى الفرد عن طريق المحاولة والخطأ ويتم تدعيمها عن طريق التعزيز والمكافأة. وإن فهم الكبار لألفاظ الصغار يعتبر تدعيما لهم وبذلك الفهم يتشجع الطفل ويتأكد أن مايقوله صحيح لغويا. وبهذه الطريقة لا يكتسب الطفل المفردات فحسب بل إنه يكون مفهوما عن التركيبات الصحيحة من ناحية قواعد التركيب اللغوي.

47 رشدي أحمد طعيمة، المرجع السابق، ص. 110

48 يحيى علاق، أهمية السماع في اكتساب اللغة وفي تعلمها قبل التمدرس، مذكرة ماجستير في اللغة العربية وأدبها، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية: جامعة قاصدي مرباح ورقة كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي، ص. 2010-2011

2) النظرية اللغوية

يرى تشومسكي أن كل طفل يمتلك قدرة لغوية فطرية تمكنه من اكتساب اللغة على أساس وجود نماذج أولية للصياغة اللغوية لدى الأطفال. حيث إن هناك كليات في التراكيب اللغوية تشترك فيها جميع اللغات كتركيب الجمل من الأسماء والأفعال والصفات والحروف. فالطفل يتعلم التراكيب اللغوية عن طريق تقدير فرضيات معينة مبنية على النماذج اللغوية التي يسمعها، ثم يضع هذه الفرضيات موضع الاختبار في الاستعمال اللغوي وتعديلها عندما يتضح له خطأه تعديلا يؤدي إلى تقريبها تدريجيا من تراكيب الكبار إلى أن تصبح تراكيبه متطابقة لتراكيبهم.

3) النظرية المعرفية

إن الكفاءة لاكتساب اللغة لا تتكسب إلا بناء على تنظيمات داخلية تبدأ أولية ثم يعاد تنظيمها وفق تفاعل الطفل مع البيئة الخارجية. ويقصد بياجيه بالتنظيمات الأولية وجود استعداد لدى الطفل للتعامل مع الرموز اللغوية التي تعبر عن مفاهيم تنشأ من خلال تفاعل الطفل مع البيئة منذ المرحلة الأولى وهي المرحلة الحسية الحركية.

العوامل المؤثرة على اكتساب ونمو اللغة

أكدت الدراسات والأبحاث الخاصة بالعوامل المؤثرة في اكتساب اللغة على أن اكتساب اللغة تتعلق بالذكاء والبيئة الاجتماعية والبيئة اللغوية والمرض والسلوك المضاد والازدواج اللغوي والفروق الجنسية.⁴⁹ إن الذكاء يؤثر في المحاصيل اللفظية فالطفل الذكي أكثر حصولا على المفردات من الطفل الضعيف مع أن الأعمار بينهما متساوية. والبيئة الاجتماعية لديها دور مهم أيضا في اكتساب اللغة وخاصة عند الطفل. فالطفل الذي يعيش في بيئة اجتماعية ممتازة يميل أكثر إلى الحوار في معاملته ويتكلم تلقائيا ويعبر بوضوح عن آراءه من الطفل الذي يعيش في بيئة فقيرة فهو يصيح ويضحك في ألعابه الحرة. وأما البيئة اللغوية المتهتة فتؤثر على الطفل في اكتساب اللغة ونموه اللغوي من طول الجمل التي يستعملها ووضوح العبارات وهو يتأخر أيضا في بدء الكلام بخلاف الطفل الذي يعيش في البيئة اللغوية الطليقة.

49 عبد المجيد سيد أحمد منصور، علم اللغة النفسي، الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، سنة 1982، ص. 150-152

وعندوا سبورن washburn في عبد العزيز أن الأبنية اللغوية الكامنة هي المسؤولة عن اكتساب اللغة اكتساباً سليماً وبخاصة لدى الصغار وبعض الكبار الذين استطاعوا إثارة هذه الأبنية واستغلال وتنميتها. وهذه الأبنية اللغوية التي تشتهر بمصطلح وحدة بيلغوية كامنة في الدماغ لدى كل متعلم للغة غير لغته الأم تؤثر في اكتسابه لغة ثانية غير لغته الأم مهما كان عمره، سواء أتلقى دروس في برنامج لتعليم اللغة أم اكتسب اللغة بطريقة طبيعية.⁵⁰

مراحل اكتساب اللغة

لاكتساب اللغة ثلاث مراحل وهي مرحلة التعرف ومرحلة الاستيعاب ومهارة الاستمتاع.⁵¹ فالتعرف هو إدراك العناصر اللغوية والتفريق بينها، وربط كل عنصر بوظيفة خاصة تبدو واضحة عند إنشاء التقابل بينها وبين وظائف العناصر الأخرى. وأما الاستيعاب فيتخطى العناصر الجزئية ووظائفها إلى فهم أنماط الجمل، والتفريق بين كل نمط منها وبين الآخر. ومعنى ذلك أن الطالب إذا استطاع إدراك العناصر الصوتية والصرفية، وإدراك الوظائف النحوية التي تؤديها هذه العناصر الصوتية والصرفية وإدراك الوظائف النحوية التي تؤديها هذه العناصر، وعرف أنماط الجمل والفروق بين نمط منها ونمط، وأحاط بمعاني المفردات في كل نمط، فقد استوعب النص الذي أمامه أي أحاط بالمقصود منه. والاستمتاع هو ذاتي في جانبه الأكبر ولكنه ذو روافد ثقافية قوامها مؤثرات الذوق العام والروابط العاطفية بين الجماعة والبيئة الجغرافية والتاريخية. ومن ثم إذا كان تحصيل التعرف والاستيعاب ممكناً من خلال الدرس فقط فإن إنماء الاستمتاع بحاجة إلى المعيشة والاندماج والعدوى العاطفية والذوقية.

وأن استيعاب المعنى الذي به الفائدة يتطلب عدة أمور منها:⁵²

أن يشتمل الكلام على عدد من القرائن اللفظية التي تدل على المعنى

أن تتحقق في الكلام طائفة من العلاقات النحوية

50 عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، التحجر في لغة متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، الرياض: مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، الجزء 14، العدد 33، سنة: 1426 هـ، ص. 14

51 تمام حسنان، التمهيد في اكتساب اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكة المكرمة: جامعة أم القرى معهد اللغة العربية، سنة 1984، ص. 7

52 هاديا خزنة كاتبي، اللغة العربية كلغة ثانية والتحديات التي تواجه دارسيها الأجانب، دمشق: مجلة جامعة دمشق، المجلد 28، العدد الثاني، سنة 2012، ص. 447-448

أن يكون بين كل لفظ مفرد في الجملة وبين الألفاظ الأخرى مناسبة في المعنى.

فمراحل اكتساب اللغة عند الطفل فيقسمها معظم الباحثين إلى أربع مراحل ونقلها محمود أحمد السيد في كتابه اللغة تدريساً واكتساباً.⁵³ (1) مرحلة ما قبل اللغة وهي مرحلة الصياح أو الصراخ وتبدأ هذه المرحلة بالصرخة الأولى وهي صرخة الولادة ذات الدلالة المهمة في نمو اللغة (2) مرحلة المناغاة وهي مظهر يخلف الصراخ ويسبق اللغة وهي نشاط لآعب يعتمد على تكرار الأصوات (3) مرحلة التقليد أو المحاكاة وتبدأ المحاكاة بعد الشهر التاسع وتستمر حتى سن المدرسة (4) مرحلة الكلام الحقيقي وفهم اللغة وهي المرحلة التي يبدأ فيها الطفل بالكلام ويفهم مدللات الألفاظ ومعانيها.

طرق اكتساب ثنائية اللغة

فالتطرق التي يمكن استخدامها أي شخص في اكتساب ثنائية اللغة أربع. الطريق الأول وهو اكتساب اللغة الثانية في مرحلة الطفولة متزامناً مع اكتساب اللغة الأصلية أو يفصل بينهما بعض الوقت. وأن الثنائية اللغوية المكتسبة بهذه الطريقة تتميز بالشمولة لأن الطفل يعرف اللغتين بكثافة وعمق ويألفهما جميعاً ومن ثم فهو قد تشبع بالنظامين ويستطيع أن يفكر بكليهما. والطريق الثاني وهو يتمثل في حالة الطفل الذي ترعرع وهو يتحدث بلغة واحدة مع أسرته ولكن عند دخوله المدرسة واجه لغة ثانية هي لغة التعليم وقد تكون أيضاً لغة المجتمع الذي يعيش فيه. والثنائية اللغوية المكتسبة بهذه الطريقة قد تكون عميقة نسبياً ولكن عدم التوازن سيكون ظاهرة واضحة بسبب اختلاف الأوضاع الاجتماعية واختلاف وظائف كل من اللغتين وسوف يستمر الطفل في استعمال اللغة الأصلية للأغراض اليومية والشخصية محتفظاً باللغة التي تعلمها في المدرسة للاتصالات الأكثر رسمية والوظائف الاجتماعية الأعلى. والطريق الثالث هو اكتساب الثنائية اللغوية يكون من خلال اكتساب لغة ثانية بعد سن الطفولة عن طريق الاتصال الدائم والمباشر مع هذه اللغة في المجتمع الذي يتحدثها. ولا شك أن درجة إتقان اللغة في مثل هذه الحالة محدودة ولكنها، على كل حال، قد تكون على مستوى يمكن المهاجر من استعمال اللغة الثانية كوسيلة

للاتصال. والطريق الرابع لاكتساب اللغة الثانية، وهو يتمثل في اكتساب اللغة الثانية عن طريق الدراسة الأكاديمية لشخص ما في مجتمعه. وهذه الطريقة هي المتبعة عادة في اكتساب اللغات الأجنبية. والاختلاف بين هذا الطريق والطريق الثالث يمكن في أن الأولى تتميز بطلاقة الحديث والكفاءة في الاتصال الشفوي، بينما تمتاز الثانية بالاهتمام بالبناء اللغوي وفهم المادة المكتوبة.⁵⁴

(2) - فهم المواد في التعليم الثنائي اللغة

إن المعلومات التي سيحصل عليها الطلاب من المواد الدراسية إما أن يقدمها المعلم عن طريق المحاضرة وإما أن ينالوها عن طريق القراءة في النصوص في الكتب الدراسية. ويحتاج الطلاب في فهم تلك المعلومات خبراً سماعياً كان أو نصاً كتابياً إلى طرق ومهارات خاصة لكي يفهمونها فهما صحيحاً.

وإن المهارات الأساسية للفهم هي تطوير الثروة اللغوية بمعانيها الحرفية والمجازية، إذ بدونها لا يفهم المتعلم ما يقرأ، وتليها المهارات الأخرى منها (1) القدرة على تحديد تفاصيل (2) ذكر حقائق (3) تعيين الفكرة المركزية صريحة كانت أم ضمنية (4) فهم تنظيم (5) بناء نصّ معين من حيث تسلسله الموضوعي أو الزمني (6) ومهارة تنفيذ التعليمات (7) استخلاص النتائج (8) التنبؤ بالأحداث (9) وتفسير المشاعر (10) تحليل الشخصيات (11) وحل المشكلات (12) والقدرة على النقد وإصدار الأحكام على تقرأ.⁵⁵

(3) - عملية التمهير والتعويد على اللغة

إن المهارة تختلف عن العادة في أنها تتسم بالوعي، على حين أن العادة فعل منفذ من شخص ما من دون مشاركة الوعي في تنفيذه ويؤدي بصورة آلية لأن الإنسان قام بأدائه مراراً عديدة في الماضي ولذلك تتكون العادة نتيجة الإعادة المتكررة لمهارة من المهارات. فالتمهير هو عملية الممارسة والتكرار والتوجيه تبصير الطلاب بالأخطاء المرتكبة والتعزيز. وما زال شخص ما في تطبيق

54 ميغل سجوان ووليام ف. مكاي ترجمة إبراهيم بن حمد القعيد و محمد عاطف مجاهد محمد، المرجع السابق، ص. 13-14
55 د. محمد حبيب الله، أسس القراءة وفهم المقروء بين النظرية والتطبيق: المدخل في تطوير مهارات الفهم والتفكير والتعلم، عمان: دار عمار، سنة 2000، ص. 55

هذه المهارة يحتاج إلى التفكير الواعي وكلما تكررت هذه الممارسة فأصبح الإنسان غير واع فيما قد فعله وفي هذا الحين يسمى بالعادة.

المراجع

العربية

محمد علي الخولي، الحياة مع اللغتين (الثنائية اللغوية)، الرياض: المملكة العربية السعودية، جامعة مالك سعود، ط. 1، سنة 1988)

ميجل سجوان ووليام ف. مكاي ترجمة إبراهيم بن حمد القعيد و محمد عاطف مجاهد محمد، التعليم وثنائية اللغة، الرياض: المملكة العربية السعودية، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، سنة 1995

رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية وحدة البحوث والمناهج سلسلة دراسات في تعليم العربية، دون سنة.

حيي علاق، أهمية السماع في اكتساب اللغة وفي تعلمها قبل التمدرس، مذكرة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية: جامعة قاصدي مرياح ورقلة كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي.

عبد المجيد سيد أحمد منصور، علم اللغة النفسي، الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، سنة 1982.

عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، التحجر في لغة متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، الرياض: مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، الجزء 14، العدد 33، سنة: 1426 هـ

تمام حسّان، التمهيد في اكتساب اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكة المكرمة: جامعة أم القرى معهد اللغة العربية، سنة 1984.

د. محمد حبيب الله، أسس القراءة وفهم المقروء بين النظرية والتطبيق: المدخل في تطوير مهارات الفهم والتفكير والتعلم، عمان: دار عمار، سنة 2000.

الأجنبية

Abdul Chaer dan Leoni Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal* Jakarta: PT. Rineka Cipta, Cet.2, hal. 85-86

Renald Kasali, *Pendidikan Harus Ciptakan Generasi Multilingual*, Jawa pos, Rubrik Perspektif, Terbit pada hari Rabu 6 November 2013



تكوين بيئة اللغة العربية لترقية مهارة الكلام

عيدروس محسن عقيل الماجستير⁵⁶

مستخلص البحث

أن ترقية مهارات الطلاب الأربع (الاستماع، والكلام، والقراءة، والكتابة) تحتاج إلى بيئة عربية تساعد ولا تكفي ساعة أو ساعتين داخل الفصل في الأسبوع الواحد. ومن المعاهد التي قامت بتكوين بيئة اللغة العربية معهد دار السعادة بمالانق. وأسئلة البحث، هي (1) ما دور البيئة اللغوية في ترقية مهارة الكلام في معهد دار السعادة بمالانق؟ و(2) كيف تكون بيئة اللغة العربية بمعهد دار السعادة بمالانق؟ و(3) كيف يتم تحسين البيئة اللغوية بمعهد دار السعادة بمالانق؟ إن مدخل هذا البحث هو المدخل الكيفي، وهو بحث للحصول على النتائج أو الكشف عما لا يمكن حصوله بطريقة الإحصائية أو المنهج الكمي. واستخدم الباحث المنهج الوصفي التقويمي. وأما نتائج البحث، أن دور البيئة العربية في ترقية مهارة الكلام لا يجري كما يرام. وأن البيئة تكون اصطناعية. وأن تنمية تحسين بيئة اللغة العربية في معهد دار السعادة تتبلور على الأنشطة اللغوية في الفصل وخارجه. الكلمات الأساسية: بيئة اللغة العربية، مهارة الكلام.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد: تؤثر البيئة اللغوية على استيعاب مهارات اللغة الأربع. فقد ذكر في عدة بحوث ودراسات اللغة أن الأطفال الذين يعيشون في بيئة طيبة سيكونون أسرع وأكثر دقة من غيرهم. كان العرب في الماضي يرسلون أولادهم إلى البادية لاكتساب اللغة الجيدة، على الرغم من فهم وقدرة آبائهم في اللغة العربية تحدثا وتعلما ولنحابة الأولاد ليكونوا فصحاء أذكاء أقوياء، لأنهم يشتركون بأنشطتهم.

فتعلم اللغة العربية وتعليمها ليس أمرا سهلا بالنسبة للأبناء الناشئين غير الناطقين بها. يحتاج كل متعلم ومعلم إلى الوسائل المتنوعة للوصول إلى الأغراض الناجحة والبيئة اللغوية الممتازة لأن اللغة والبيئة شيان متلازمان متلاصقان. إذا تكلمنا عن اللغة لزم علينا أن نتكلم عن بيئتها اللغوية لأنها أصبحت وسيلة حيوية لتحقيق نجاح تعلم اللغة وتعليمها لدى الطلاب. والبيئة التعليمية والتعلمية هي كلية من العناصر التي يحشدها المربي أو المعلم من الكتاب المدرسي وطريقة التعلم والأنشطة التربوية أثناء الفصل الدراسي وقبله وبعده والتي تهدف كلها إلى استراتيجية تربوية واحدة تشكل استجابة المتعلم بالشكل المرغوب فيه⁵⁷.

56دراسة وصفية تقويمية في معهد دار السعادة بمالانق

57 صلاح عبد المجيد العربي، تعلم اللغات الحية و تعليمها، (القاهرة: مكتبة لبنان، 1981م) ص: 11

ويرى بشيري أن تنمية مهارات الطلاب اللغوية الأربع تحتاج إلى بيئة عربية تساعدها ولا تكفي الساعة أو الساعتين داخل الفصل في الأسبوع الواحد، وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"⁵⁸. لو كان للبيئة تأثير قوي وكبير في ترسيخ وتركيز الأديان في نفوس الإنسان، فما بال تأثيرها في سلوك الإنسان اللغوي، فإنه لا يختلف فيه اثنان في أن للبيئة تأثيرا قويا وجليا لتكوين لغة الإنسان⁵⁹.

فمعهد دار السعادة من المعاهد التي تقوم بتكوين البيئة اللغة العربية لأجل استيعاب الطلاب المهارات اللغوية لهم خاصة في مهارة الكلام. فيهيئ بيئة اللغة العربية حتى تساعد على ترقيتها. مع ذلك نجد بعضهم لا يستوعبون كثيرا مهارة الكلام. ومن الملاحظ أن البيئة لم تقم كما هو المطلوب، نجد هناك مشكلة في تهيئتها واكتساب اللغة العربية.

من هذه القضايا يهتم الباحث لتحليل المشكلات الموجودة بالبحث العلمي وبذلك يقدر على إصلاحها وتوظيفها لترقية مهارة الكلام. فجعل الباحث موضوعه " تكوين بيئة اللغة العربية لترقية مهارة الكلام".

المبحث الأول: بيئة اللغة العربية

مفهوم البيئة اللغوية

البيئة في اللغة مشتقة من فعل (بوأ)، و له معان عدة، فبوأه منزلا: نزل به إلى سند جبل، وبوأه له وبوأه فيه: هياه له وأنزله ومكن له فيه، و(تبوأ) نزل وأقام، ومنه في القرآن الكريم؛ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (87))⁶⁰ أي اتخذوا، والاسم البيئة بمعنى المنزل، وقد ذكر ابن منظور لكلمة (تبوأ) معنيين قريبين من بعضهما، الأول: بمعنى إصلاح المكان وتهيئته للمبيت فيه والثاني: النزول والإقامة⁶¹.

وأما تعريف البيئة اصطلاحا فقد تعددت تعريفات العلماء لها، وسبب ذلك أن لفظ البيئة شائع الاستخدام ونذكر بعضا من هذه التعريفات وهي كما يلي:

58 صحيح البخاري، الجزء:2، كتاب: الجنائز، رقم: 1296
59 حليني زهدي، البيئة اللغوية: تكوينها ودورها في اكتساب العربية، (مالانق: مكتبة جامعة مولانا مالك إبراهيم، 2009) ص:7
60 سورة يونس:87
61 ابن منظور، لسان العرب، الطبعة السادسة (بيروت: دار صادر، 1997م) باب الهمزة، فصل الباء

يرى بشيري أن البيئة هي الوسط أو المكان الذي تتوافر فيه العوامل المناسبة لمعيشة كائن حي أو مجموعة كائنات حية خاصة، ولها عوامل وقوي خارجية تؤثر في الإنسان وسلوكه⁶².

مرزوقي يقول إن البيئة هي جميع الأشياء والعوامل المادية والمعنوية التي من شأنها أن تؤثر في عملية التعليم وترغب الطلاب في ترقية اللغة العربية وتدفعهم وتشجعهم على تطبيقها في واقع حياتهم اليومية⁶³.

محمد جمال يقول إن البيئة هي كل المؤثرات والإمكانات والقوي المحيطة بالفرد، والتي يمكنها أن تؤثر على جهوده للحصول على الاستقرار النفسي والبدني في معيشتة⁶⁴.

وأما البيئة اللغوية كما رأى هيدي دولاي فهي كل ما يسمعه المتعلم وما يشاهده مما يتعلق باللغة الثانية المدروسة وأما ما تشتمله البيئة اللغوية هي الأحوال في المقصف أو الدكان، المحاورة مع الأصدقاء وحين مشاهدة التلفاز، وحين قراءة الجريدة، الأحوال حين عملية التعلم في الفصل، وحين قراءة الدروس وغيرها⁶⁵.

أما التعريفات التي قد ذكرنا سابقا فمختلفة في ألفاظها ولكن تتركز على هدف واحد وهو أن البيئة هي كل المؤثرات والإمكانات والقوي المحيطة بالفرد، والتي يمكنها أن تؤثر على جهوده للحصول على الاستقرار النفسي والبدني.

أما البيئة التي قصدتها الباحثة هنا هي بيئة اللغة العربية، إذن البيئة هنا جميع الأشياء والعوامل المادية والمعنوية التي من شأنها أن تؤثر في عملية التعليم وترغب الطلاب في ترقية اللغة العربية تدفعهم وتشجعهم على تطبيقها في واقع حياتهم اليومية أو هي كل ما يسمعه المتعلم وما يشاهده من المؤثرات المهيمنة والإمكانات المحيطة به المتعلقة باللغة العربية المدروسة، والتي يمكنها أن تؤثر في جهوده للحصول على النجاح في تعلم وتعليم اللغة العربية.

أقسام البيئة اللغوية

هناك قسمان للبيئة اللغوية، وهما كما يلي:

1- البيئة اللغوية الطبيعية

يقصد بالبيئة اللغوية الطبيعية استخدام اللغة بغرض التفاهم ونقل المعلومات، أي مع التركيز على المحتوى. وهذا ما نفعله عندما نتحدث مستخدمين اللغة الأولى أو اللغة الثانية في الشارع أو الملعب مثلاً. وفي المقابل، عندما يستخدم المعلم اللغة الثانية في غرفة الصف في تدريب لغوي، فلا شك أنّ التركيز هناك لا يكون على المحتوى،

62 بشيري، 2001، تكوين بيئة المساعدة وتطويرها في تعليم اللغة العربية مالانق (المقالة التي ألفها في الدورة التدريبية لمعلمي اللغة العربية جاوي-بالي)

63 مرزوقي، 2001، البيئة التعليمية للغة العربية، في مقالته التي ألفها في الجامعة الإسلامية الحكومية مالانق: مالانق.

64 جمال الدين محفوظ، التربية الإسلامية للطفل والمراهق، (مصر: دار الاعتصام) ص: 180

65 حليمي زهدي، البيئة اللغوية: تكوينها ودورها في اكتساب العربية، (مالانق: مكتبة جامعة مولانا مالك إبراهيم، 2009) ص: 39

بل على الصيغ اللغوية. فيصبح هدف اللغة في هذه الحالة اللغة ذاتها. مثل هذه البيئة اللغوية ندعوها بيئة شكلية أو اصطناعية.

ولقد دلت البحوث أنّ البيئة الطبيعية تؤدي إلى اكتساب أسرع للغة الثانية من البيئة الاصطناعية. وكلما زاد زمن التعرض للغة الثانية بصورتها الطبيعية، تحسن مستوى اكتساب اللغة الثانية، وأنّه إذا تساوى الزمن، فإنّ البيئة الطبيعية تعطي نتائج أفضل من البيئة الاصطناعية، التي هي بيئة غرفة الصف. وهذا يعني أنّ تعلم اللغة الثانية في موطنها الأصلي أفضل من تعلمها كلغة أجنبية في قاعة الدراسة خارج موطنها الأصلي. والمهارة اللغوية في اللغة الثانية تتقدم بشكل أفضل إذا استخدمت اللغة الثانية كلغة تعليم Medium of Instruction، أي استخدمت في تدريس المواد الأخرى مثل العلوم والاجتماعيات، مقارنة باستخدام اللغة الثانية كلغة فقط.

2- البيئة اللغوية الاصطناعية

هناك نوعين من الثنائية اللغوية: الثنائية الطبيعية Natural Bilingualism والثنائية الاصطناعية Artificial Bilingualism. وفي الواقع، إنّ هذين النوعين من الثنائية يتوازيان مع النوعين من البيئتين اللغويتين: البيئة الطبيعية والبيئة الاصطناعية. والبيئة اللغوية الاصطناعية، هي بيئة تعلم اللغة الثانية في الصف. وهي سبيل لاكتساب اللغة الثانية. ورغم أنّ هذه البيئة محدودة الأثر في تكوين مهارات اتصالية فعالة، إلا أنّ لها فوائد لا يمكن إنكارها. فالمدرسة تقدّم حلاً واقعياً لملايين الطلاب الذين لا يمكنهم أن يذهبوا إلى موطن اللغة الثانية ليسمعوها هناك ويكتسبونها في بيئة طبيعية، إذ تقوم المدرسة بإحضار اللغة الثانية إليهم. كما أنّ المدرسة قد تهتمّ بعرض الأحكام النحوية للغة الثانية، وهذا قد يتناسب مع سن بعض المتعلّمين الذين يرغبون في اكتشاف أسرار اللغة الثانية عن طريق استقراء القوانين (من خلال تقديم أمثلة عديدة سابقة) أو عن طريق استنباط القوانين (تطبيقها على أمثلة عديدة لاحقة). إضافة إلى هذا، إنّ القوانين اللغوية قد تساعد في مراقبة المتعلم لنفسه وهو يكتب اللغة الثانية أو يتكلم بها. كما أنّها تساعد في تصحيح نفسه إذا أخطأ.

وفي الواقع، إنّ مدى فعالية معرفة القوانين اللغوية في مجال تكوين المهارات اللغوية أمر مشكوك فيه. فهناك الملايين من الناس في كل مكان يتكلمون اللغة الأولى أو اللغة الثانية وهم لا يعرفون القوانين اللغوية التي تحكم اللغة التي يتكلمون بها. وهناك أيضاً الملايين من الأطفال الذين يتكلمون اللغة الأولى بإتقان في كل

مكان قبل أن يذهبوا إلى المدارس وقبل أن يتعلموا أي شيء عن قوانين اللغة الأولى. هذا يثبت أن إدراك قوانين اللغة ليس شرطاً في إتقانها. ولكن بالطبع هذا لا يثبت أن تعلم قوانين اللغة لا يفيد في اكتسابها⁶⁶.

وبالشكل التفصيلي في سياق تنمية البيئة العربية، هناك خمسة أقسام من البيئة اللغوية التي تحتاج إلى الملاحظة القوية من أي جهات، وهي كالتالي:

1. **البيئة المرئية**، كمثل: الصور، والإعلامات، والمجلة الحائطية التي كانت كلها كتبت بالخط العربي.
2. **البيئة السمعية والمرئية**، التي تتكون من المكان لاستماع الخطبة، والأناشيد، والإذاعة (الراديو)، والتلفزيون العربية.
3. **بيئة المعاملة أو عملية التعليم والتعلم** باستخدام اللغة العربية.
4. **بيئة نظام المدرسة**، وهي من نظام المدرسة ليوجب كل سكان المدرسة باستخدام اللغة العربية في الأيام المخصصة.
5. **البيئة النفسية الفعالة**، وهي تكوين صورة إيجابية للغة العربية⁶⁷.

كيف تكون بيئة اللغة العربية جيدة

المنهج والمعلم والبيئة التعليمية والأنشطة غير الصفية وهي جوانب لا يمكن الفصل فيما بينها إذا ما أردنا تطويراً حقيقياً وعلمياً حيث أن من سمات التطوير العلمي أن يكون شاملاً لا جزئياً خاصة في تعليم وتعلم اللغة العربية. والبيئة التعليمية هي: " جملة من الظروف المادية والتدريسية والتسييرية وتعلق بالظروف المادية: بتصميم المكان الذي يشغله الصف والمبنى المدرسي، ونوع المواد والأجهزة والتقنيات والمصادر التعليمية المتوفرة، والمتغيرات الطبيعية التي يتصف بها الصف: من درجة حرارة وإضاءة ورطوبة وما إلى ذلك⁶⁸.

أما الظروف التدريسية فتشمل أفعال المعلمين ونشاطهم التعليمي داخل غرفة الصف، سواء متعلق منها بتحديد الأهداف التدريسية، أو بأساليب التدريس أو بالتقويم، وفي الغالب ثمة توافق إلى حد كبير بين تصميم المكان وبين الظروف التدريسية السائدة فيه، فيما الظروف التسييرية تتعلق بالقواعد والمعايير التي يعمل بها في البيئة التعليمية لضبط سلوك المتعلمين، أو للمحافظة على انتظامهم في متابعة تعلمهم. ولذا يتوقف نجاح أي تعليم على البيئة التعليمية التي يحدث فيها ذلك التعلم، فالبيئة التعليمية تلعب دوراً مهماً في تحقيق

66 محمد علي الخولي، الحياة مع لغتين: الثنائية اللغوية (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1988م)، ص 65-66.

67 Mahyudin Ritonga, Lingkungan Bahasa dan Kemahiran Berbahasa, diposkan tanggal 9 Desember 2011, diakses dari: Mahyudinritonga1.Blogspot.Com/Lingkungan-Bahasa-Dan-Kemahiran..pada tanggal 8 April 2013 pukul 11.00.

68 تميم الله، البيئة العربية ودورها في ترقية مهارتي الاستماع والكلام بمعهد السلام راجاصا بنتور مالانق، رسالة ماجستير غير منشورة، مالانق: كلية تعليم اللغة العربية، جامعة مولانا مالك إبراهيم، 2012م. ص: 29.

أهداف التعليم جنباً إلى جنب مع المنهج والمعلم وطرق التدريس الحديثة التي تُفعل دور المتعلم وتجعله في قلب العملية التعليمية، ولكي تتحقق أهداف التعليم، لا بد أن تكون البيئة التعليمية جاذبة ومشوقة، يشعر فيها المتعلمون بالراحة والأمن والتحدي وتحفزهم على التعلم⁶⁹. ومن هذا المنطلق اهتم التربويون بالبيئة التعليمية التي يجري فيها تعلم الطلبة، ويتم فيها تنشئتهم الاجتماعية والثقافية، ويتحقق فيها نموهم، وقد يتساءل البعض عن موجبات هذا الاهتمام المتزايد بالبيئات التعليمية، ويمكن الإجابة على ذلك بأن تعلم الطلبة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بخصائص البيئات التعليمية التي يتم فيها تعلمهم، فضلاً عن انتشار ظاهرة العنف في المدارس ونفور كثير من الطلبة من التعليم بالمدارس.

الاستراتيجية لتكوين البيئة في تعليم اللغة العربية

ويرى بشيري أن تكون البيئة اللغوية يحتاج إلى إستراتيجيات وهي كما يلي⁷⁰:
إنشاء سكن الطلاب، وذلك ليكون الطلاب مركزين في مكان واحد ويسهل على المشرفين والمدرسين مراعاتهم وإرشادهم وإقامة الأنشطة العربية خارج وقت الدراسة.

تعيين الأماكن المحظورة فيها التحدث والكلام بغير اللغة العربية مثل المقصف ومكاتب المدرسة.
عقد لقاءات عربية حيث تتاح للطلاب المناقشة حول الموضوع المدرسي والاجتماعي والسياسي.
إقامة دورة تعليم اللغة العربية خارج الحصص الدراسية الاصطناعية وذلك لسد ثغرات ناجمة عن قلة زمن حصص العربية داخل الفصل الدراسي.

إقامة أنشطة عربية في يوم معين من أيام الأسبوع بحيث أن يقوم الطالب بميولهم النفسية والفنية من مسرحية وخطابات ومباريات وكل هذه الأنشطة تجري تحت ضوء اللغة العربية وتحت رعاية وإرشاد المشرفين والمدرسين في اللغة العربية.

تدريب الطلاب على اللقاء الخطابية بالعربية في المحاضرة الوجيزة بعد صلاة الجمعة.
تهيئة عدد كبير من الكتب العربية بحيث تلي حاجات الدارسين حسب مستوياتهم العلمية ويقوم المدرسون بتشجيع الدارسين ودعوتهم إلى القراءة وتخصيص أوقات خاصة خارج وقت الدراسة لقراءة الكتب العربية في المكتبة (أو إقامة النشاط المكتبي). وتعويدهم على قراءة المجلات والدورية والجرائد العربية.

إصدار المجلات أو المنشورات الطلابية يطبع فيها كتابات الطلاب من الانطباعات والتعبيرات الكتابية عن الأفكار المتبادرة على أذهانهم.

إصدار الإعلانات والمعلومات من قبل المدرسين بالعربية وكذلك كتابة اللوحات المدرسية

69 تميم الله، المرجع السابق، ص: 30
70 بشيري، 2001، تكوين بيئة المساعدة وتطويرها في تعليم اللغة العربية مالانق (المقالة التي ألقاها في الدورة التدريبية لمعلمي اللغة العربية جاوى-بالي)

تعويد الطلاب على استماع ومتابعة برامج اللغة الفصحى الإذاعية ونشرات الأخبار العربية واستماع المحاضرات والأحاديث الطويلة من العرب أنفسهم وذلك بالتعاون مع سفارات الدول العربية باعتماد وزارة الشؤون الدينية أو الطريق الرسمي الآخر والتعاون مع مدرسي مواد العلوم الدينية على أن تكون المواد الدينية المدروسة باللغة العربية سهلة العبارات.

استراتيجيات البيئة في ترقية تعليم اللغة العربية

من المعلوم أنه ليس لكل مدرسة من المدارس الإسلامية عوامل البيئة المادية والمعنوية. لذا لا بد على المدرس أن يستفيد من عوامل البيئة الموجودة في مدرسته أحسن وأقصى ما يمكن مع المحاولة الدائمة لزيادتها كما ونوعاً⁷¹. خطط مرزوقي كيفية الاستفادة من البيئة في ترقية وتحسين تعليم اللغة العربية⁷²:

- 1- اجعل تعليمك جذاباً ومشوقاً ومظهره جميلاً وكلامك فصيحاً مؤدباً لينا.
 - 2- التزم بدوام استخدام اللغة العربية مع طلابك فتكون أسوة حسنة لهم ذا هبة في أعينهم.
 - 3- لا تترك الطلاب يعرفون عيوبك وقصورك لغة وعلماً ومهنة فتكون ساقطاً أمامهم لم يكن لديك هبة وبالتالي فهم لا يهتمون بتدريسك بل بنفسك أيضاً.
 - 4- قلل من الشرح والبيان وأكثر بدلاً من ذلك التدريب والتطبيق. فهذا بالنسبة إلى اكتساب مهارة اللغة أكثر فعالية من طريقة الشرح والبيان.
 - 5- اجعل علاقتك بهم علاقة إنسانية بحيث يقع بينك وبينهم الحب والرحمة والرعاية والاهتمام، وعاملهم معاملتك لأولادك بحيث تكون قريباً منه حتى لا يشعر بوحشة وخشونة وبعيدا عنهم أيضاً.
 - 6- حاول أن تكون الكلمات والمفردات في السبورة أو في الكتب المدرسية واضحة سهلة بسيطة كي لا يشعر بصعوبة اللغة العربية فيكرهوا وينفروا عنها.
 - 7- حفز تشجيع الطلاب على تعلم وتدريب وتطبيق اللغة. وذلك عن طريق تعريفهم أهميتها دينياً وعلمياً ودينياً وتقديم الهدايا والجوائز للمتفوقين والأخذ بأيدي المخالفين.
 - 8- كون فيما بينهم روح التنافس عن طريق المسابقات.
 - 9- أكد أن لطلاب اللغة العربية توقعات وطموحات مستقبلية طيبة سواء في الناحية الدينية أو العلمية أو السياسية والاقتصادية أو غيرها.
 - 10- حاول أن تكون الإشارات والمعالم والشعارات والأنظمة المدرسية مكتوبة باللغة العربية.
 - 11- أعط الطلاب فرصة ومجالاً للتدريب على اللغة العربية.
- ضع معهم القوانين والأنظمة التي تنظم الطلاب في استعمال وتطبيق اللغة يومياً⁷³.

71 حلبي زهدي، المرجع السابق، ص: 64
72 مرزوقي، دور البيئة اللغوية في ترقية اللغة العربية، في مقالته التي القاها في الجامعة الإسلامية الحكومية مالانج 2011م.

المبحث الثاني: مهارة الكلام

مفهوم مهارة الكلام

الكلام في أصل اللغة هو الإبانة والإفصاح عما يجول في خاطر الإنسان من أفكاره ومشاعره من حيث يفهمه الآخرون⁷⁴.

والكلام اصطلاحاً هو فن نقل المعتقدات والمشاعر والأحاسيس والمعلومات والمعارف والخبرات والأفكار والآراء من شخص إلى آخرين نقلاً يقع من المستمع أو المستقبل أو المخاطب موقع القبول والفهم والتفاعل والاستجابة⁷⁵.

أهمية مهارة الكلام

الكلام ليس فرعاً لغوياً معزولاً عن باقي فروع اللغة العربية، بل هو الغاية من دراسة كل فروع اللغة العربية. أما أهمية الكلام فمنها⁷⁶:

- 1- الكلام وسيلة إفهام سبق الكتابة في الوجود.
- 2- التدريب على الكلام يعود الإنسان الطلاقة في التعبير عن أفكاره.
- 3- نشاط إنساني يقوم به الصغير والكبير، والمتعلم والجاهل، والذكر والأنثى، حيث يتيح للفرد فرصة أكثر في التعامل مع الحياة، والتعبير عن مطالبه الضرورية.
- 4- الحياة المعاصرة بما فيها من حرية وثقافة، في حاجة ماسة إلى المناقشة وإبداء الرأي والإقناع، ولاسيبيل إلى ذلك إلا بالتدريب الواسع على التحدث الذي سيؤدي إلى التعبير الواضح عما في النفس.
- 5- الكلام مؤشر صادق . إلى حد ما . للحكم على المتكلم، ومعرفة مستواه الثقافي، وطبقته الاجتماعية، ومهنته أو حرفته، ذلك لأن المتكلمين على اختلاف أنواعهم، إنما يستخدمون اصطلاحات لغوية تنبئ عن عملهم.

أهداف تعليم الكلام

أهم أهداف تعليم الكلام هي⁷⁷:

73 تميم الله، المرجع السابق، ص:37
74 علي حسين الديلمي، الطرائق العلمية في تدريس اللغة، (عمان-أردن: دار الشروق، 2003م) ص: 200
75 منى إبراهيم اللبودي، الحوار فنياته وأسرار تجلياته وأساليب تعليمية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2003) ص: 10
76 أحمد فؤاد عليان، المهارات اللغوية ماهيتها وطرائق تدريسها، (الرياض: دار المسلم، 1992م)، ص: 87 - 88

- 1- أن ينطق المتعلم أصوات اللغة العربية وأن يؤدي أنواع النبر والتنغيم المختلفة وذلك بطريقة مقبولة من أبناء العربية.
- 2- أن ينطق الأصوات المتجاورة والمتشابهة.
- 3- أن يدرك الفرق في النطق بين الحركات القصيرة والحركات الطويلة.
- 4- أن يعبر عن أفكاره مستخدماً الصيغ النحوية المناسبة.
- 5- أن يعبر عن أفكاره مستخدماً النظام الصحيح لتركيب الكلمة في العربية خاصة في لغة الكلام.
- 6- أن يستخدم بعض خصائص اللغة في التعبير الشفوي مثل التذكير والتأنيث وتمييز العدد والحال ونظام الفعل وأزمنته وغير ذلك مما يلزم المتكلم العربية.
- 7- أن يكتسب ثروة لفظية كلامية مناسبة لعمره ومستوى نضجه وقدراته، وأن يستخدم هذه الثروة في إتمام عملية اتصال وعصرية.
- 8- أن يستخدم بعض أشكال الثقافة العربية المقبولة والمناسبة لعمره ومستواه الاجتماعي وطبيعة عمله، وأن يكتسب بعض المعلومات الأساس عن التراث العربي والإسلامي.
- 9- أن يعبر عن نفسه تعبيراً واضحاً ومفهوماً في مواقف الحديث البسيطة أن يتمكن من التفكير باللغة العربية والتحدث بها بشكل متصل ومترابط لفترات زمنية مقبولة.

طرق تعليم مهارة الكلام

الأسلوب المباشر

وهو من الأساليب الشائعة الاستخدام في تعليم وتعلم اللغات الثانية، ولعل هذا الأسلوب هو ما شاع تسميته بالطريقة المباشرة. والفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا الأسلوب هي ربط الكلمات بالأشياء الدالة عليها، ثم ربط الأشياء بالسياق، ثم ربط السياق بالتعبير في اللغة المتعلمة، وبما أن السياق قد يكون فكرة أو حديثاً حيويًا كاملاً، فإنه يأتي بعد ذلك ربط السياق بهذا المعنى بالخبرة الحقيقية التي أعطت الفكرة بنبضها الحقيقي⁷⁸.

سلسلة الأعمال والحركات التمثيلية

77 محمود كامل الناقة ورشدي أحمد طعيمة، طرائق تدريس اللغوية العربية لغير الناطقين بها، (إيسيسكو: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2003م) ص: 130
78 محمود كامل الناقة ورشدي أحمد طعيمة، المعج السابق، ص: 136

ومن مميزات هذا النمط أنه يقدم للدارسين ممارسة لغوية على درجة كبيرة من الصحة فالأخطاء عادة ما تكون قليلة لأن تسلسل الأحداث يحكم التعبير ويوجهه، فكل جملة تؤدي للجملة التالية، وهذا المنطق والتسلسل يجعل الطلاب قادرين على إدراك الخطأ والتصحيح لبعضهم البعض. وكذلك أنه يمكن الدارس من السيطرة على معاني الكلمات بسهولة ووضوح لارتباط الكلمة بمعناها مباشرة إما في شكل الشيء الدالة عليه، وهذا يساعد الدارس أيضا على أن يذكر اللغة في مواقف الكلام الجديدة بشكل أسهل مما لو قدمت له معاني الكلمات في جمل منفصلة أو في مفردات منعزلة⁷⁹.

الأسئلة والأجوبة

تعتبر هذه الطريقة من أنسب الطرق وأبسطها وأكثرها فعالية في تدريس المحادثة باللغة العربية، وعادة ما يبدأ المعلم استخدام هذا الأسلوب بأسئلة وإجابات قصيرة ومع نمو قدرة الدارسين على الاستجابة للمواقف الشفوية ينتقل المعلم إلى مراحل أكثر تقدما، فيتقدم من السهل إلى المعقد، ومن المواقف الصغيرة إلى مواقف جوهرية تستغرق عدة دقائق⁸⁰.

المبحث الثالث: بيئة اللغة العربية في معهد دار السعادة

البيئة العربية في معهد دار السعادة هي الإطار الذي يعيش فيه الأساتذة والطلاب بما يضم من ظواهر لغوية عربية طبيعية، يتأثرون بها ويؤثرن فيها، ويحصلون على مقومات حياتهم من لغة عربية، ويمارسون فيه علاقاتهم مع أقرانهم داخل الفصل أو خارجه⁸¹.

أ- الأحوال في الفصل

يقدم الباحث هنا عن المواد الدراسية العربية بمعهد دار السعادة. والحق أن المواد الدراسية في هذا المعهد لا تنحصر على المواد العربية فحسب، ولكن يكتفي الباحث بعرض المواد الدراسية والدينية كي لا يتسع البحث ويطول. وتلك المواد ما يلي: تعلم اللغة العربية، والإملاء، والإستماع، والكتابة، ومهارة الكلام (التعبير الشفوي)، وفهم المقروء، والإنشاء (التعبير التحريري)، والترجمة، ودراسة القواعد النحوية، ودراسة القواعد الصرفية، وتزويد المفردات، ودرس القرآن⁸².

ب - الأحوال خارج الفصل

79 المرجع نفسه، ص: 138-139

80 المرجع نفسه، ص: 139-140

81 المقابلة مع مدير المعهد في 1 مايو 2013 م

82 المقابلة مع مدير المعهد ومدرسي اللغة العربية في 1 مايو 2013 م

يقدم الباحث هنا عن الأحوال الدراسية العربية خارج الفصل المتعلقة بالمواد الدراسية وتطبيقها في معهد دار السعادة نفسه:

تكوين المجلة الحائطية

التشجيع

المسابقة اللغوية (الخطابة/ مقدم البرامج والمجلة الحائطية)

التسميع

نشر المفردات

كيفية دور البيئة العربية في معهد دار السعادة في ترقية مهارة الكلام

وقد بين الباحث فيما سبق عن البيئة اللغوية العربية بمعهد دار السعادة، و ما يتعلق بها، في هذا البحث، سيفسر البيانات السابقة عن دور البيئة العربية في ترقية مهارة الكلام. مع الأسف الشديد، أن دور البيئة العربية في هذا المعهد لا يجري كما يرام، وذلك للأسباب التالية:

عدم الوسائل التعليمية الحديثة

قلة المعلمين المتخصصين في اللغة العربي

قلة دوافع الطلبة وانقطاع الصلة بينهم والمعلم

الاستحياء وخوف الوقوع في الخطأ

المبحث الرابع: تقويم وتفسير نتائج البحث

البيئة العربية في معهد دار السعادة

نرجع إلى تعريف بلوتنك (plotnik) بقوله: أن اللغة شكل من أشكال التواصل، نتعلم منه استعمال قوانين معقدة تشكّل رموزاً (كلمات أو إشارات)، تولّد بدورها عدداً غير محدود من جمل ذات معنى. أما باي (pie) فيعرفها بقوله: اللغة طريقة اتصال بين أعضاء مجموعة من الناس عن طريق الأصوات، تعمل من خلال عضوي النطق، وذلك باستعمال رموز صوتية تحمل معاني معينة، ويعرف ويدون (weedon) اللغة بقوله: اللغة هي المكان الحقيقي والمعقول لأشكال النظام الاجتماعي وما يترتب عليها من أمور اجتماعية وسياسية محددة، ولكنها أيضاً مكان لأحاسيسنا الذاتية التي بينها⁸³.

من هذه التعريفات تدل على أن اللغة لا تنمو إلا بوجود البيئة التي تحيطها والبيئة العربية في معهد دار السعادة التي قصدها مشرف ذلك المعهد في ما ذكر، توافق ما قال بعض العلماء – سابقا – أنها بيئة مشيدة: وتكون من البنية الأساسية المادية التي شيدها الإنسان ومن النظم الاجتماعية والمؤسسات التي أقامها، ومن ثم يمكن النظر إلى البيئة المشيدة من خلال الطريقة التي نظمت بها المجتمعات حياتها، والتي غيرت البيئة الطبيعية لخدمة الحاجات البشرية، و تشمل البيئة المشيدة استعمالات الأراضي للزراعة والمناطق السكنية والتنقيب فيها عن الثروات الطبيعية وكذلك المناطق الصناعية والمراكز التجارية والمدارس و المعاهد و الطرق وهلم جر⁸⁴.

إضافة إلى ذلك، أن تنمة البيئة العربية بمعهد دار السعادة تتبلور على الأنشطة اللغوية في الفصل وخارجه. والأنشطة اللغوية في الفصل تتحقق على تعلم اللغة العربية بالصفة المشتملة على نواحي المهارات الأربع، والإملاء، والاستماع، والكتابة، ومهارة الكلام (التعبير الشفهي)، وفهم المقروء، والإنشاء (التعبير التحريري)، والترجمة، ودراسة القواعد النحوية، ودراسة القواعد الصرفية، وتزويد المفردات، دراسة القرآن. والأنشطة اللغوية خارج الفصل تتضح في: تكوين المجلة الحائطية، والتشجيعية، والمسابقة اللغوية، والتسميع، ونشر المفردات.

وهذه تنمة البيئة العربية بمعهد دار السعادة توافق بمنهج النظرية السلوكية. والبيئة اللغوية تنشأ وتتطور ضمن محيطها وبيئتها الاجتماعية، وحين توجد مؤثرات خارجية يحصل التفاعل ويؤدي إلى تشكيل سلك لغوي يدفع إلى التعلم، وأبرز مؤيدي هذه النظرية أصحاب المدرسة السلوكية. ويرى أتباع هذه النظرية أن عملية اكتساب اللغة لا تختلف عن أي نوع من أنواع التعلم الآخر، كما أنها تخضع للقوانين ومبادئ ذاتها التي تخضع لها أنواع التعليم كافة، كالحكاية والثواب والعقاب والتعزيز. رغم ذلك فقد انتقد ماكنيل (Mc Nail) أصحاب النظرية البيئة، لأنهم من وجهة نظره فشلوا في تفسير ظاهرة الابتكار اللغوي تبدد عند الطفل فيما بين الثانية والخامسة من عمره، والتي تمكنه من إنتاج عبارات لم يسمعها في بيئته⁸⁵.

وواطسون (Watson) وهو مؤسس المذهب السلوكي والرائد في مجال علم النفس التطبيقي وعلم نفس النمو، وثورندايك (Thorndike) الذي توصل في نهاية تجاربه إلى ثلاثة قوانين رئيسية وهي: 1- قانون الأثر (law of effect) 2- قانون التدريب (law of exercise) 3- قانون الاستعداد (law of readiness). ويعتبر السلوكيون اللغة جزءا من السلوك الإنساني، وقد أجروا الكثير من بقصد تشكيل نظرية تتعلق باكتساب اللغة

84 www.wildlife-pal.org/environment.htm (diakses 15 Mei 2013)

85 <http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/311-69-3.html> . موسي رشدي حاملة، المرجع السابق 85

الأولى. والطريقة السلوكية تركز على السلوك اللغوي الذي يتحدد عن طريق استجابات يمكن ملاحظتها بشكل حسي وعلاقة هذه الاستجابات في العالم المحيط بها. ولقد سيطرت هذه المدرسة في مجال علم النفس في الخمسينيات واستمرت إلى السبعينيات من القرن الماضي. وكان لها تأثير قوي على جميع النظم التعليمية وعلى جميع المتخصصين والعاملين في الميدان التربوي. ويمكن إيجاز التطبيقات التربوية المتعلقة بنظرية التعلم الشرطي الكلاسيكي بما يأتي⁸⁶:

إتقان ما تعلمه

التكرار والتمرين

استمرار وجود الدوافع

ضبط عناصر الموقف التعليمي وتحديدتها

كيفية اكتساب الطلبة مهارة الكلام في اللغة العربية في معهد دار السعادة

من البيانات السابقة حول هذه الكيفية، لخص الباحث على أن كيفية اكتساب الطلاب مهارة الكلام بمعهد دار السعادة تعود إلى سببين: الأول، السبب الداخلي والسبب الخارجي. والأول هو التشجيعية، والموهبة والذكاء. والثاني، هو البيئة العربية نفسها، والمعلم والتصحيحات، والمواد الدراسية، والحفظ والتقليد والوظيفة، والخوافز، والتمرينات، والوسائل التعليمية.

رأى ابن خلدون في تعليم اللغة، فقد قال في معرض كلامه عن انتقال الألسن واللغات من جيل إلى جيل، وذلك في فصل عنوانه: "إن اللغة ملكة صناعية": فالمتكلم من العرب حيث كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعه ذلك يتحدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفية راسخة ويكون كأحدهم، هكذا تصيرت الألسن اللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال. وهذا هو معنى ما تقول العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم. ثم إنه لما فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم وسبب فسادهم أن الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى⁸⁷. وما وقع بمعهد دار السعادة عن كيفية اكتساب مهارة الكلام قد وافق ما قال ابن خلدون في تعليم اللغة العربية الذي يتضمن من ذلك القول عدة الأسباب التي تعتبر أسس تعلم اللغة وهي:

86 المرجع نفسه، ص: 105-107

87 ابن خلدون، المقدمة، (تونس: دار المعارف، 1991م)، ص: 320

- السبب الأول: التكرار وهو مهم في اكتساب اللغة وفهم تراكيبيهم ومفرداتها. ويجب أن يتم التكرار في موقف طبيعية، وأن يبنى على الفهم والإدراك للعلاقات والنتائج وإلا أصبح من دون الفهم مهارة آلية لا تساعد صاحبها على مواجهة المواقف الجديدة
- السبب الثاني: البيئة الصالحة لتعلم لغة ما، هي البيئة الطبيعية أي الاختلاط بأصحاب تلك اللغة الفصيحة حتى يستقيم اللسان.
- السبب الثالث: الاختلاط بالأعاجم يفسد اللغة، لذلك اشترط ابن خلدون أخذ اللغة بالاعتماد على التراث اللغوي والاختلاط بأهل اللغة وكان يقصد العرب الفصحاء.
- السبب الرابع: وجوب التقليد والاقتباس في بدايات تعلم اللغة، ثم تأتي مرحلة الاعتماد على ما وعاه وحفظه واستعماله في مواقف جديدة⁸⁸.

وفي النص الثاني يقرر ابن خلدون حقيقة علمية أخرى، وهي أن اللغة يصيبها التغيير، وتبدل وتتطور تبدل الكائن الحي وتطوره سلبا وإيجابا، وأن العوامل الاجتماعية تتأثر بالبيئة وبالتالي تكون عاملا من عوامل الصراع بين اللغة ومحيطها فإما أن تنتصر اللغة أو تهزم⁸⁹.

90

كيفية دور البيئة العربية في معهد دار السعادة في ترقية مهارة الكلام

- بين الباحث فيما سبق عن البيئة اللغوية العربية بمعهد دار السعادة، وما يتعلق به، في هذا البحث سيفسر البيانات السابقة عن دور البيئة العربية في ترقية مهارة الكلام ولكن دور البيئة العربية في هذا المعهد لا يجري كما يرام. عرفنا أن البيئة العربية بمعهد دار السعادة لا تتضمن خصائص البيئة التعليمية الجيدة، وهي:
- 1- أن تكون البيئة المادية مريحة وجذابة ومجهزة بالأجهزة والتقنيات والمصادر والمواد التعليمية اللازمة، ومنظمة على نحو يتيح للطلاب فرص التعليم الفردي والتعليم في مجموعات.
 - 2- وجود رسالة واضحة للبيئة، تُظهر بجلاء ما تركز عليه المدرسة وما تسعى إلى انجازه وما تهتم به وتقدره، فيكون للعاملين فيها من إداريين ومعلمين ولطلبتها ولجتمعتها توقعات واضحة عن الأدوار التي عليهم تأديتها.
 - 3- أن تكون بيئة آمنة لا يحس فيها المتعلم بالخوف أو القلق أو التهديد.
 - 4- أن تكون بيئة ترعى المتعلم وتحرض على تعلمه ونمائه، وتستحثه على بذل كل جهد مستطاع في التعلم، وتحاول إشغاله بالتعلم وانهماكه فيه وصبره عليه، وبذل أقصى طاقته لتحصيل العلم والمعرفة.

88 موسي رشدي حتاملة، المرجع السابق، <http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/311-69-3.html>

89 المرجع السابق، ص: 120

5- أن يتسم البيئه بالتشاركية ويقصد بذلك أن تكون عملية التعلم فيها عملية تشاركية يسهم فيها المعلمون والطلبة معاً، ويكون دور المعلم فيها دور المرشد وليس دور المصدر للمعلومات. من هذه الإستراتيجيات البيئية العربية، لاحظ الباحث وقوم أن الدور البيئية في معهد دار السعادة لم يزل بعيدا من المستوى المطلوب ويحتاج إلى الإصلاح والتحسين حتى يصل إلى ما يرام.

النتائج

أن دور البيئه العربية في ترقية مهارة الكلام في معهد دار السعادة لا يجري كما يرام. وذلك لأسباب، وهي: عدم الوسائل التعليمية الحديثة، وقلة المعلمين المتخصصين في اللغة العربية، وعدم وجود قسم إحياء اللغة في المعهد، وقلة دوافع الطلبة وانقطاع الصلة بينهم والمعلم، والاستحياء وخوف الوقوع في الخطأ.

أن بيئه اللغة العربية بمعهد دار السعادة هي الإطار الذي يعيش فيه الأساتذة والطلاب بما يضم من ظواهر لغوية عربية طبيعية، يتأثرون بها ويؤثرن عليها، ويحصلون على مقومات حياتهم من لغة عربية، ويمارسون فيه علاقاتهم مع أقرانهم داخل الفصل أو خارجه.

إن تنمة بيئه اللغة العربية في معهد دار السعادة تتحقق على تعلم اللغة العربية بالصفة المشتملة على كل نواحي المهارات الأربع، والإملاء، والاستماع، والكتابة، ومهارة الكلام (التعبير الشفوي)، وفهم المقروء، والإنشاء (التعبير التحريري)، والترجمة، ودراسة القواعد النحوية والصرفية، وتزويد المفردات، ودراسة القرآن. والأنشطة اللغوية خارج الفصل تتضح على: كتابة المجلة الحائطية، والتشجيعات، والمسابقة اللغوية، والتسميع، ونشر المفردات.

المصادر والمراجع

المصادر

القرآن الكريم

صحيح البخاري

ابن منظور، لسان العرب، الطبعة السادسة (بيروت: دار صادر، 1997م)

المراجع العربية

- كتب

ابن خلدون، المقدمة، (تونس: دار المعارف، 1991م)

جمال الدين محفوظ، التربية الإسلامية للطفل والمراهق، (مصر: دار الاعتصام)
حليمي زهدي، البيئة اللغوية: تكوينها ودورها في اكتساب العربية، (مالانق: مكتبة جامعة مولانا
مالك إبراهيم، 2009)
صلاح عبد المجيد العربي، تعلم اللغات الحية وتعليمها، (القاهرة: مكتبة لبنان، 1981م)
علي حسين الديلمي، الطرائق العلمية في تدريس اللغة، (عمان-أردن: دار الشروق، 2003م)
محمد علي الخولي، الحياة مع لغتين: الثنائية اللغوية (الرياض: مطابع الفرزدق التجارية، 1988م)
محمود كامل الناقه ورشدي أحمد طعيمة، طرائق تدريس اللغوية العربية لغير الناطقين بها، (إيسيسكو:
منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2003م)
منى إبراهيم اللبودي، الحوار فنياته واستراتيجياته وأساليب تعليمية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2003)

بحوث ونشرات

بشيري، 2001، تكوين بيئة المساعدة وتطويرها في تعليم اللغة العربية مالانق (المقالة التي ألقاها في الدورة
التدريبية لمعلمي اللغة العربية جاوى-بالي)
تميم الله، البيئة العربية ودورها في ترقية مهارتي الاستماع والكلام بمعهد السلام راجاصا بنتور مالانق، رسالة
ماجستير غير منشورة، مالانق: كلية تعليم اللغة العربية، جامعة مولانا مالك إبراهيم، 2012م
مرزقي، 2001، البيئة التعليمية للغة العربية، في مقالته التي ألقاها في الجامعة الإسلامية الحكومية مالانق:
مالانق.

موسي رشدي حتاملة، نظريات اكتساب اللغة الثانية وتطبيقاتها التربوية، كلية الدراسة العربية والإسلامية.

<http://www.majma.org.jo/majma/index.php/2009-02-10-09-36-00/311-69-3.html>



علم الأصوات العربية وتعليمه

أحمد زمراي ومفتاح الهدى

مُقَدِّمَةٌ: تعريفه ومجالاته

الحمد لله الذي اختار اللسان العربي؛ لحمل الرسالة الخاتمة، ونَصَّ في القرآن الكريم على عربية الكتاب في آيات عديدة، منها: (وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) وبعد:

فعلم الأصوات هو الدراسة العلمية لأصوات الكلام (كمال إبراهيم بدري، 1982: 5)، أي العلم الذي يبحث في الأصوات المنطوقة من حيث نطقها وانتقالها وإدراكها وأثر بعضها على بعض إذا تجاوزت، (عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان: 1428 هـ: 3). ويعد علم الأصوات فرعاً من فروع علم اللسانيات.

والدراسة الصوتية تبحث في النطق البشري من زاويتين مختلفتين في أساس التركيز، ولكن إحدهما تعد أساساً للأخرى أو مقدمة لها، والزاويتان هما:

1 - دراسة الأصوات مفردة دون النظر إلى موقعها ووظيفتها في الكلام، وتبدأ عادة بالحديث عن أعضاء النطق عند الإنسان، ثم بيان من أين تخرج الأصوات اللغوية، وكيف تخرج، وبعبارة أخرى هي وصف للحركات العضوية التي يقوم بها الجهاز الصوتي أثناء النطق، وكذلك الآثار السمعية المعاقبة لهذه الحركات، وتدرك تلك بالملاحظة الذاتية أو الخارجية - وهكذا أدركها متقدمو العرب - وقد تستعمل الأجهزة والآلات لمزيد من الدقة في إدراك ذلك في معامل الأصوات اللغوية. وهذه الدراسة تعم اللغات في غالبها، ولا تخص في جُمْلها لغة معينة. ويحلو للبعض تسميتها بـ "علم الأصوات".

2 - دراسة للظواهر الصوتية، وهي دراسة لما يحدث للأصوات من أثر بسبب مجاورة بعضها لبعض في الكلام، ولكل لغة ظواهرها المناسبة لنظامها الصوتي، فهي دراسة للغة معينة، ويحلو للبعض تسميتها بـ "علم الصوتيات" أو "وظائف الأصوات".

ومجالات الدراسة الصوتية تتناول أقساماً، منها:

علم الأصوات النطقي articulatory phonetics: يبحث في جهاز النطق البشري ومن أين تخرج الأصوات وكيف تخرج، وما هو أثر بعضها على بعض عند المجاورة.

علم الأصوات الفيزيائي acoustic phonetics: ويبحث في حركة الصوت وذبذبته ودرجتها. أو يرتكز الاهتمام على الموجات الصوتية الناتجة عن الكلام، وكيفية انتقالها عبر الهواء. ومجاله ما بين فم المتحدث وأذن المستمع.

علم الأصوات السمعي auditory phonetics: ويبحث في العملية السمعية وماهية إدراك الأصوات، أو إدراك الموجات الصوتية عن طريق أذني المستمع، فيما يتعلق بالناحية الفسيولوجية (العضوية) للأذن وأعضاء السمع المتصلة بها، وفيما يتعلق بالجانب النفسي للإدراك. ومجاله أذنا المستمع ومخه. وبالإضافة إلى هذه الأقسام الثلاثة لعلم الأصوات، فإن هناك فروعاً أخرى، منها:

علم الأصوات التجريبي أو المعلمي experimental phonetics: ويبحث في استخدام الأجهزة والآلات لرصد الصوت ودرجته ومخرجه... ولرسم مخارج الأصوات وخصائصها.

علم الأصوات الوصفي synchronic phonetics: ويبحث في وصف أصوات لغة من اللغات في مرحلة من المراحل أو زمن من الأزمان.

علم الأصوات التاريخي diachronic phonetics: ويبحث في تطور الصوت عبر الأزمان. وهذا العلم ليس له أهمية كبيرة في دراسة الأصوات العربية الفصحى؛ لأنها تتصف بالثبات، وذلك بسبب حفظ القرآن وتلاوته لها، وهذا مصداق لقوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر:9).

ويعتبر علم الأصوات النطقي أقدم فروع علم الأصوات وأكثرها انتشاراً وأهمها ولاسيما لدارسي اللغات الأجنبية ولعلميها. ولأن هذا الفرع يحقق أهم أهداف دراسة علم الأصوات وهي:

- 1 – المساعدة على نطق الأصوات نطقاً صحيحاً.
- 2 – المساعدة في معرفة أسباب الظواهر الصوتية.
- 3 – المساعدة في المقارنة بين اللغات.

دراسة الأصوات العربية عند العلماء العرب القدماء

أبو الأسود الدؤلي:

وضع الحركات على الحروف العربية وذلك لتفادي الخطأ الذي وقع بها العرب مع اختلاط الشعوب والقبائل.

الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ) (العين):

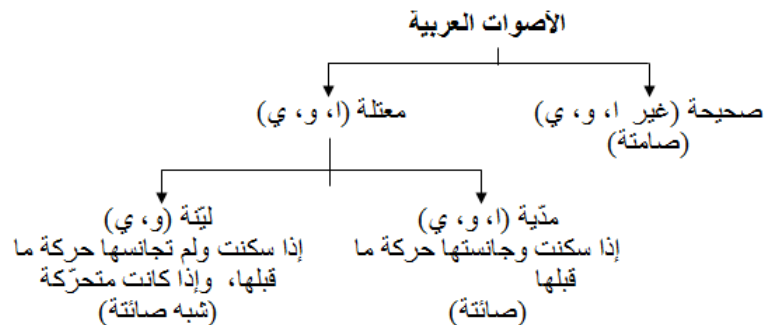
أ. كان له شرف وضع الرمز الخاص بالهمزة.

ب. وضع رمز الشدة.

- ج. اخترع علامات الضبط التي نستعملها إلى يومنا هذا المتمثلة بالفتحة والضمة والكسرة.
- د. كان من الأوائل الذين قدموا دراسة دقيقة لجهاز النطق.
- هـ. فصل في مخارج الأصوات وصفاتها
- و. رتب معجمه (العين) حسب مخارج الأصوات، سمي كتابه "بالعين" ذلك الحرف الأنصع من بين الحروف الحلقيّة وإن لم يكن أقصاها.
- سيبويه (الكتاب): باب الإدغام، تلك الظاهرة الصوتية المهمة. وقد قدم لهذا الباب بدراسة لأصوات العربية من حيث مخارجها وصفاتها، وعلل لهذا التقديم بقوله " وإنما وصفت لك حروف المعجم بهذه الصفات لتعرف ما يحسن فيه الإدغام وما يجوز فيه، وما لا يحسن فيه ذلك ولا يجوز فيه... " (سيبويه: الكتاب 1/ 449 المكتبة الشاملة).
- ابن جني (سر صناعة الإعراب) للدراسة الصوتية، ويعتبر كتابه هذا من أهم الكتب الصوتية في تاريخ اللغة العربية.
- ابن سينا ورسالته "أسباب حدوث الحروف": اعتمد ابن سينا الدراسة التشريحية والطبية والفيزيائية لجهاز النطق وقد قام بتقسيم رسالته إلى عدة فصول:
- في سبب حدوث الصوت، وهو عنده تموج الهواء دفعة بسرعة.
- في سبب حدوث الحروف:
- في تشريح الحنجرة.
- تطرق البلاغيون للأصوات في الحديث عن الفصاحة
- القراء وعلماء التجويد اعتنوا بالأصوات عناية فائقة، قد أثرى التطبيق على القراءات في مدارسها الدراسة الصوتية النظرية. ولقد عزز علماء التجويد ما وصلوا إليه هم واللغويون من دراسة للأصوات بمزيد من التطبيق على كتاب الله.

مباحث علم الأصوات

أقسام حروف اللغة العربية



قسّم العرب الحروف العربية إلى قسمين هما:

- الحروف الصحيحة وهي ما عدا (الألف والواو والياء).

- الحروف المعتلة وهي (الألف والواو والياء).

كما فرقوا بين حالتي حروف العلة وهما:

حروف مد: وهي (الألف والواو والياء) إذا سكنت وجانستها حركة ما قبلها مثل: (قال) و (يقول) و (بيع)، والألف لا تكون إلا كذلك أصلاً.

حرفا لين: هما (الواو والياء) إذا سكنتا بعد غير ما يجانسها مثل: (قُول) و (بِيع) أو كانتا متحركتين (وَعَد) و (يَس).

وتسمى الحروف الصحيحة بالأصوات الصامتة. وتسمى حروف المد ومعها الحركات الثلاث بالأصوات الصائتة، ويسمى حرفا اللين بشبه الصائتة.

والأصوات شبه الصائتة تلحق عادة بالأصوات الصامتة في بحث مخارج الأصوات وصفاتها، أما الأصوات الصائتة فتبحث مستقلة في هذا الشأن؛ فالصوت الصائت ليس له مكان نطق محدد، بخلاف الصامت وشبه الصائت، فلهما مكان نطق محدد.

الفرق بين الحرف والصوت:

1- الحرف: وحدة تجريدية مرسومة تشمل صوتاً أو أكثر، وقد لا يكون صوتاً حينما لا ينطق، وقد يكون صورة مرسومة للصوت.

2- الصوت: هو ما ينتج عن العملية الحركية ذات الأثر السمعي (منطوق).

كيف يحدث الصوت اللغويّ

يمرّ الصوت في حدوثه بمراحل ثلاث ليحدث الصوت، أو بعبارة أخرى هناك ثلاثة عوامل يعتمد عليها الصوت في تكوينه:

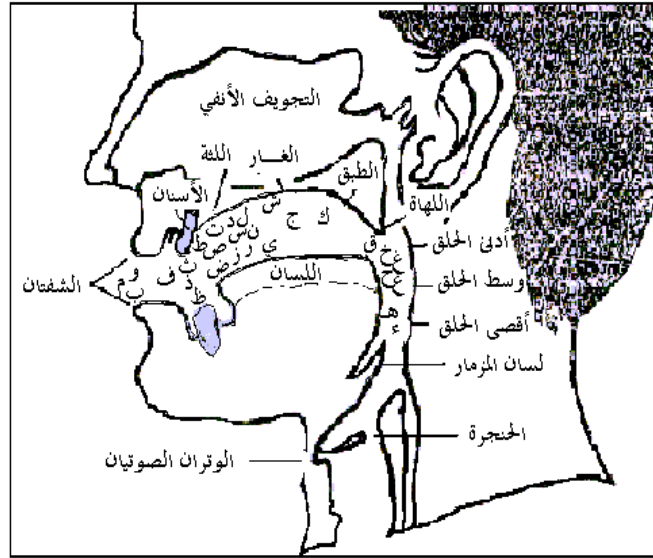
1 - مصدر للطاقة وهو هنا الهواء القادم من الرئتين في عملية التنفس المسماة بالزفير.

2 - جسم يتذبذب ليكون الأصوات، والجسم هنا هو الوتران الصوتيان الموجودان في حنجرة الإنسان.

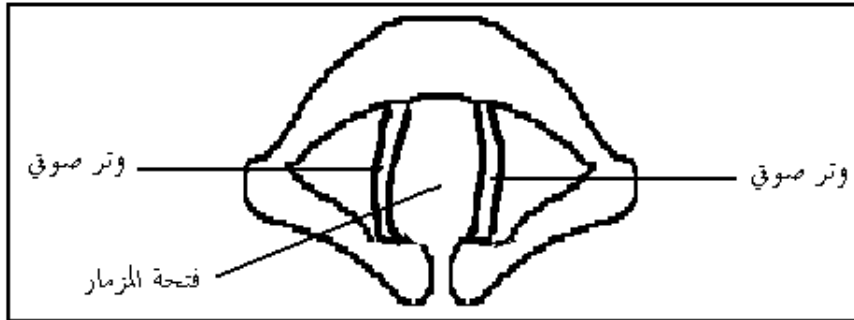
3 - حجرة زنين، وهي هنا التجويفات الحلقية والفموية والأنفية.

أعضاء النطق

عملية النطق في الإنسان تحتاج إلى اشتراك كثير من الأجهزة والأعضاء ممّا لها وظائف أساسية غير النطق، وهذه الأعضاء تمتدّ من الرئتين إلى الشفتين، ولكلّ واحد من هذه الأعضاء وظيفة أساسية غير النطق. وأعضاء النطق عند الإنسان هي: الرئتان، والحنجرة، والوتران الصوتيان، ولسان المزمار، والحلق، واللسان، واللهة، والحنك، واللثة، والأسنان، والشفتان، وتجويف الفم، وتجويف الأنف.



وأهمّ عضو في جهاز النطق البشري هو الوتران الصوتيان، ويلتقيان في الحنجرة تحت لسان المزمار، وهما على شكل شفة. (والرسم التالي يوضّح الوترين الصوتيين)



- وطول كل من الوترين الصوتيين 22 – 27 مم
- عند الرجال أطول وأغلظ.
- يتذبذبان في الكلام العادي.
- 100 – 200 دورة في الثانية عند الرجال.
- 200 – 300 دورة في الثانية عند النساء.
- 300 – 400 دورة في الثانية عند الأطفال.

وذذبذبة الوترين في صوت النساء في الثانية أكثر منها في صوت الرجل؛ ولذلك فصوت المرأة صوت حادّ، ومرتفع الدرجة، وصوت الرجل صوت غليظ، ومنخفض الدرجة، وصوت الأطفال الأكثر حدّة وارتفاعاً؛ لكثرة ذذبذبة الوترين معه.

المزممار هو الفراغ بين الوترين، وله غطاء يسمى **لسان المزممار** وهو صمام الأمان يحمي التنفس عند عملية البلع.

وللنطق أعضاء تكونه مبتدئة بما فوق الوترين الصوتيين مباشرة ومنتهية بالشففتين وتسمى مخارج الأصوات، ويمكن تقسيمها إلى قسمين كبيرين :-

أ – أعضاء النطق الثابتة: ويمثلها الفك العلوي بأقسامه.

ب – أعضاء النطق المتحركة: ويمثلها الفك السفلي بأقسامه.

والثابتة هي التي ينسب إليها المخرج في الغالب وتتكون من الأجزاء الآتية:

1 – الحلق، وقد قُسم هو بدوره إلى ثلاثة أقسام نظراً لاختلاف مخارج أصواته:

1 – أقصى الحلق.

2 – أوسطه.

3 – أذناه.

2 – اللهاة، وهي مدخل التجويف الفموي.

3 – الطبق، وهو الجزء اللين من الفك الأعلى.

4 – الغار، وهو الجزء الصلب من الفك الأعلى وفي وسطه.

5 – اللثة، وهي تلك الأجزاء المتعرجة المجاورة لأصول الأسنان.

6 – الأسنان العليا.

7 – الشفة العليا.

أما الأجزاء المتحركة فأهمّها اللسان وهو أهم عضو فيها والأسنان السفلى، والشفة السفلى.

مخارج الأصوات

المخرج هو أقرب نقطة يصل إليها التقاء أعضاء النطق المتحركة والثابتة. وهو المقطع الذي ينتهي الصوت عنده.

أن مخارج الأصوات العربية هي :-

الحلق: ويمثل ثلاثة مخارج:

- أ - أقصاه، ومنه: ء، هـ.
- ب - أوسطه، ومنه: ع، ح.
- ج - أدناه، ومنه: غ، خ
- 2 - اللهاة، ومنه: ق.
- 3 - الطبق، ومنه: ك.
- 4 - الغار، ومنه: ج.
- 5 - ما بين الغار واللثة، ومنه: ش، ي.
- 6 - اللثة، ومنه: د، ط، ت، س، ز، ص، ض، ل، ر، ن.
- 7 - ما بين الأسنان، ومنه: ذ، ظ، ث.
- 8 - الشفة السفلى مع الأسنان العليا، ومنه: ف
- 9 - الشفتان، ومنه: ب، م، و

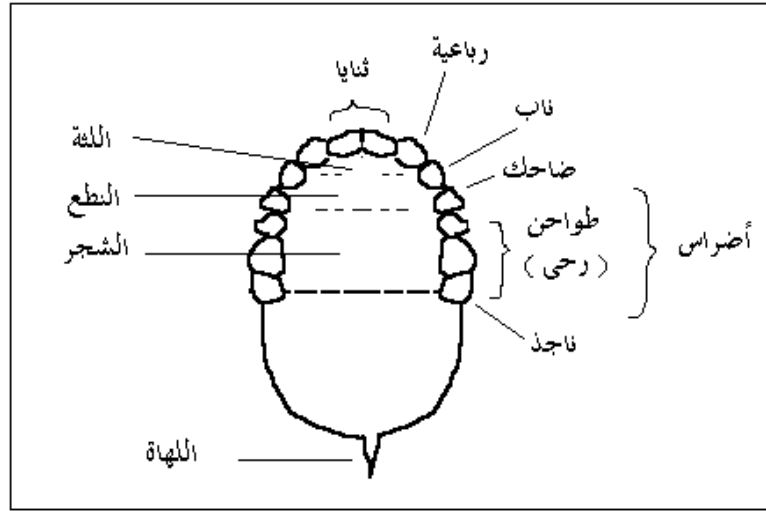
والأصوات الثنوية أربعة أقسام:

- ذلقية: (من ذلق اللسان وهو رأسه)، وهي: ل - ر - ن
- نطعية: (من نطع الغار الأعلى)، وهي: ط - ت - د
- أسلية: (من أسلة اللسان وهو مستدقّ طرفه)، وهي: ص - س - ز
- من حافة اللسان...، وهو: الضاد

والصوت الغاري (ج)، وصوتا ما بين الغار واللثة (ش - ي) يسميها العرب الأصوات الشجرية (وهي

التي مخرجها من مفرج الفم). وأسماء الأسنان هي كما يلي :-

- 1 - الثنايا. أربع في مقدم الفم، اثنتان فوق، واثنتان تحت.
 - 2 - رابعة. بين الثنية والناب.
 - 3 - ناب. خلف الرابعة.
 - 4 - الضواحك. الأربع التي بين الأنياب والأضراس.
- (والرسم التالي يوضّح الأسنان)



صفات الأصوات الصامتة

المراد بالصفة الكيفية التي خرج بها الصوت (كيف خرج الصوت؟)، " مخارج الأصوات " و " صفات الأصوات " مبثثان منفصلان، فالأول يحدد مكان خروج الصوت، وأما الثاني فهو يحدد الكيفية التي يخرج بها الصوت، والكيفيات تختلف باعتبارات مختلفة، كاعتبار حركة الهواء، وهذا له تقسيماته، هل مجرى الهواء واسع؟ أم ضيق؟ هل انحبس الهواء؟ أم لم ينحبس؟ وما إلى ذلك. وكاعتبار الوترين الصوتيين، هل اهتز أم لم يهتز؟ وباعتبار وضع اللسان، هل ارتفع مؤخر اللسان أم لم يرتفع؟ وهل ارتفاعه كان قويا أم لا؟ وهل ارتفع مقدم اللسان أم لا؟ وما إلى ذلك من التفصيل، بيان صفات الأصوات العربية:

الشدّة والرخاوة والتوسط (وذلك باعتبار حركة الهواء)

أ - الصوت الشديد هو الذي يلتقي فيه عضوا النطق (الثابت والمتحرك) التقاء محكما، فينحبس الهواء لفترة ثم ينفجر العضوان فيندفع الهواء مسرعا محدثا انفجارا.

يسمونه أيضا بالصوت الوقفي وبالصوت الانفجاري

الأصوات الشديدة: أ ب ت ج د ط ق ك

ويجمعها العلماء المتقدمون ب: أجدت طبقك

وعلامات الأصوات الشديدة هي انقطاع الصوت لفترة.

ب- الصوت الرخو: هو الصوت الذي يلتقي فيه عضوا النطق الثابت والمتحرك، التقاء غير مُحكَم (غير تام) فيخرج الهواء مع الضيق خفيفا واحتكاكا، يسمى أيضا بالصوت الاحتكاكي، لحدوث الاحتكاك بسبب ضيق المخرج.

والأصوات الرخوة: ث ح خ ذ ز س ش ص

ض ظ ع غ ف ه

وأما الأصوات الرخوة (وعلاماتها أن الصوت لا ينقطع مع إحداث احتكاك) فهي ما سوى (أحدث طبقك) و (يرملن).

ج - الصوت المتوسط: وهو الصوت الذي يضيق معه مجرى الهواء ضيقاً لا يصل إلى درجة يكون له احتكاك.

والأصوات المتوسطة: ر ل م ن و ي

ويجمعها العلماء المتقدمون ب: يرملون

وأما علامات الأصوات المتوسطة أن الصوت لا ينقطع دون إحداث احتكاك.

2 - الجهر والهمس (اعتبار وضع الوترين الصوتيين):

الصوت المجهور: هو الصوت الذي يهتز معه الوتران الصوتيان.

الصوت المهموس: فهو الصوت الذي لا يهتز معه الوتران الصوتيان.

ومكان الوترين الصوتيين في الحنجرة تحت لسان المزمار، فإذا أردت أن تتحسس حركة هذين الوترين فإنك تضع إصبعك في هذا الموضع. والمراد بالاهتزاز هو الذبذبة، وكيف نعرف المجهور من المهموس (أو كيف نعرف اهتزاز الوترين الصوتيين من عدمه؟).

يمكن معرفة ذلك باتخاذ طريقة أو أكثر من هذه الطرق الثلاث:

وضع الإصبع على موضع الوترين، وفي هذه الحال تحس باهتزاز الوترين مع المجهور، ولا تحس به مع المهموس.

وضع الأصابع في الأذنين، وهنا تحس باهتزاز الوترين مع المجهور بخلاف المهموس. وهذه تجربة قد تكون واضحة لدى الجميع.

وضع الكف على الجبهة، وسوف يحس الواضع بدويّ أو اهتزاز مع المجهور بخلاف المهموس.

يهتز الوتران مع المجهور ولا يهتز مع المهموس لأن الوترين قد تتسع المسافة بينهما وقد تضيق، وكلما اتسعت المسافة كلما قلّ الاهتزاز، وكلما ضاقت المسافة كلما كانت الذبذبة أكثر، فإذا اتسعت اتساعاً معيناً أصبح الهواء يخرج سلساً دون أن يحدث لهما اهتزاز.

والأصوات المجهورة هي: ع، غ، ج، ي، ز، ل، ن، ر، ض، د، ذ، ظ، ب، م، و، وقد اتفق العلماء

المتقدمون والمتأخرون على أن هذه الأصوات مجهورة.

وأما الأصوات المهموسة فهي: هـ, ح, ث, ش, خ, ص, س, ك, ت, ف, ويجمعها قولهم (سكت فحشه شخص) أو (حشه شخص فسكت) والأول أشهر؛ وقد اتفق المتقدمون والمتأخرون على أن هذه الأصوات مهموسة.

وهناك أصوات ثلاثة اختلف فيها المتأخرون مع المتقدمين فيها وهي: الهمزة (المتقدمون - المجهورة), والطاء (المتقدمون - المجهورة), القاف (المتقدمون - المجهورة).

3 - التفخيم والترقيق: (باعتبار وضع مؤخر اللسان)

والتفخيم: هو تعظيم الصوت في النطق حتى يمتلئ الفم بصداه، ويرتفع معه مؤخر اللسان. والتفخيم ينقسم إلى قسمين:

يفخم دائماً وهو الذي قيل عنه استعلاء. أصواته سبعة وهي: ص, ض, ط, ظ, ق, غ, خ, وجمعوها في قولهم (خص ضغط قظ)

يفخم أحياناً ويرقق أحياناً، وهما: الراء واللام.

ودائم التفخيم (الاستعلاء) وينقسم إلى قسمين:

كامل الاستعلاء (التفخيم) ويسمى إطباقاً، وأصواته أربعة: ص, ض, ط, ظ.

ناقص الاستعلاء (التفخيم) وأصواته ثلاثة وهي: ق, غ, خ.

وبعض الأصوات المفخمة أعلى في التفخيم من بعض، وقد رتبها العرب وجعلوا الطاء أعلاها، ثم الضاد، ثم الصاد، ثم الطاء، ثم القاف، ثم الغين، ثم الخاء. وأما ابن جني فيجعل الضاد قبل الطاء في التفخيم.



(رسم يوضح وضع اللسان مع أصوات الاستعلاء)

4 - الإكليلية " الشمسية ": (باعتبار وضع مقدم اللسان)

الأصوات الشمسية: مجموعة الأصوات التي يرتفع معها مقدم اللسان

الأصوات القمرية: مجموعة الأصوات التي لا يرتفع معها مقدم اللسان

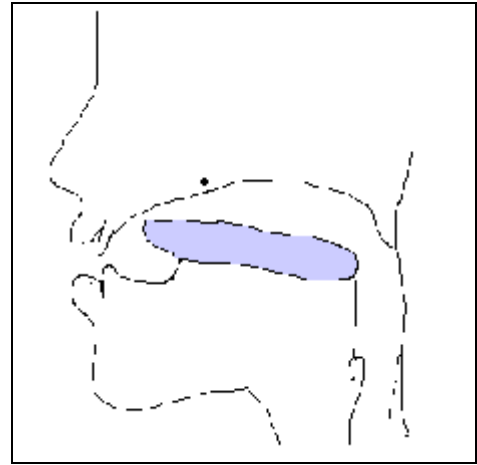
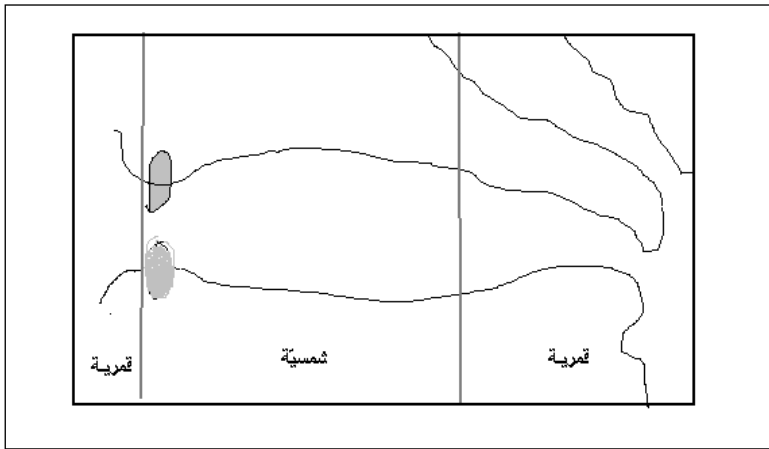
هناك ضابطان لـ " أل " الشمسية:

- 1- من جانب الصفة: مجموعة الأصوات التي يرتفع معها مقدم اللسان.
 - 2- من جانب المخرج: مجموعة الأصوات التي تخرج من نفس مخرج صوت اللام (الثثة) أو من مخرج قريب من مخرجها سواء من جهة الحلق أو من جهة الفم. وتدغم اللام فيها.
- الأصوات الشمسية:

الثوية: د ت ر ز س ش ص ض ط ن ل

بين الأسنان: ذ ث ظ

الثوي الغاري: ش، (مخرج الياء لثوي غاري، مجاور لمخرج اللام، ولم تكن من الأصوات الشمسية لأن الياء لا يرتفع معها مقدم اللسان).



(رسم يوضح وضع اللسان مع الأصوات الشمسية)

5 - القلقة:

والقلقة في اللغة: شدة الصوت، وقد فصل علماء التجويد في القلقة أكثر مما فصل اللغويون. والقلقة: هي نطق الأصوات الشديدة المجهورة في حال السكون بما يشبه النبرة، والذي يشبه النبرة هو مرحلة بين السكون والحركة، أي نطق لا ساكن ولا محرك، ك أبتـر، وتب.

وأصواتها خمسة وهي: ق ج ط د ب، وتجمع على (قطب جد)

أهم فوائد القلقة: حماية الصوت من فقدان صفة من صفاته:

- كالجهر: أبتـر
- وكالشدة: أجدر

وننتقل الآن إلى صفات أخرى، ومنها:

- 1- **الصفير:** ولها ثلاثة أصوات: ص, س, ز. وهذه الأصوات سميت بالصفير لما يصاحب نطقها من صوت كالصفير.
- 2- **الغنة:** ولها صوتان: ن, م. وسميت بأصوات الغنة لأن الهواء يخرج معها من الخيشوم.
- 3- **التفشي:** ولها صوت واحد: ش. بمعنى الصوت الذي انتشر في الفم.
- 4- **الاستطالة:** ولها صوت واحد: ض. واستطال هذا الصوت لأنه استطال مخرجها من حافة اللسان من الأضراس إلى مقدمة اللسان.
- 5- **الجانبية:** ولها صوت واحد: ل. بمعنى أن اللسان يأخذ جانباً واحداً من جوانب الفم حين النطق بها، والهواء يخرج من جانب واحد من جوانب الفم.
- 6- **التكرير:** ولها صوت واحد: ر. بمعنى أنه عند النطق به يخرج مكرراً.
- 7- **المهتوت (المكسر):** ولها صوت واحد: هـ. وذلك لما فيها من الضعف والخفاء.
- 8- **التقدم:** ولها سبعة أصوات: ذ, ظ, ث, ف, ب, م, و.
- 9- **التأخر:** ولها ستة أصوات: ء, هـ, ع, ح, غ, خ.

جدولمخارج وصفات الأصوات الصامتة في اللغة العربية

أقسام الحلق	وسط الحلق	أذن الحلق	لهائي	طبي	غازي	لثويغاري	لثوي	بيئاسمائي	شفتيأسمائي	شفتيائي	المخارج		الصفات
											مرقق	مجهور	
هـ				ك			ت				مرقق	مهموس	شديدة
							د				ب	مرقق	
هـ	ح		ق			ش	س	ث	ف		مرقق	مهموس	رخوة
							ص					مفخم	
	ع		غ				ز	ذ			مرقق	مجهور	
							ض	ظ				مفخم	
							ن				م	أنفي	متوسطة
							ل					جانبي	
							ر					مكرر	
							ي					لين	

الأصوات الصائتة

والأصوات الصائتة، كما مرّ في المقدمة هي:
حروف المد التي هي: الألف والواو والياء.

والحركات التي هي: الفتحة والكسرة والضمة.

وهذه تسمى الأصوات العربية الصائتة الأصلية وهي ستة، ثلاثة منها لحروف المد، وثلاثة للحركات، وكما عرفنا أنهما سيان. أي أن الفتحة تساوي الألف. والكسرة تساوي الياء. والضمة تساوي الواو. والفرق بينهما في عملية الطول فقط، فالفتحة بعض الألف، كما قال ابن جني. وفي مقياس علماء التجويد الحركات حركة واحدة، وحروف المد حركتان كما في نطقنا لكلمة: قَلَّ وقال، ومَلَّ ومال مثلاً. فالحركة هي حركة واحدة، والمد مدها. إذن الفتحة: نصف الألف، والضمة: نصف الواو، والكسرة: نصف الياء. ويأتينا فيما بعد أن المد عند علماء التجويد هو المد الزائد، كما في: طائف، الصاخّة، وهو يصل إلى ست حركات، وبعضه يصل إلى أربع حركات، كما هو مفصل في علم التجويد.

أقسام الأصوات الصائتة

وتنقسم الأصوات الصائتة إلى عدة أقسام باعتباريات شتى:

أ- باعتبار الكمية تنقسم إلى:

- 1- طويلة: وهي حروف المد (الألف والواو والياء)
- 2- قصيرة: وهي الحركات (الفتحة والضمة والكسرة)

ب- باعتبار الجزء المرتفع من اللسان:

- متقدمة: وهي الياء وتتبعها الكسرة (يرتفع فيها مقدم اللسان)
- مركزية: وهي الألف وتتبعها الفتحة (يرتفع فيها وسط اللسان)
- متأخرة: وهي الواو وتتبعها الضمة (ويرتفع فيها مؤخر اللسان)

ج- باعتبار درجة ارتفاع اللسان:

عالية: وهي الواو وتتبعها الضمة، والياء وتتبعها الكسرة (ودرجة ارتفاع اللسان تكون عالية)
منخفضة: وهي الألف وتتبعها الفتحة (ولا تعني أن اللسان ينخفض أو لا يرتفع فيها، وإنما المراد أن درجة ارتفاع اللسان تكون منخفضة مقارنةً بما سبق)

وهذا التقسيم يترتب عليه تقسيمان آخران، وذلك زيادة في التفصيل، وإلا فيمكن أن نكتفي به، والتقسيمات

الإضافيان هما:

أ - باعتبار وضع الفم: فكلمتا ارتفع اللسان كلما انغلق الفم, وكلمتا انخفض اللسان كلما أصبح الفم منفتحاً,

منغلق: و, د, ي, ح.

منفتح: ا, ع.

ب - باعتبار مجرى الهواء: فكلمتا اتسع الفم كلما كان مجرى الهواء متسعاً, وكلمتا ضاق الفم كلما كان مجرى الهواء ضيقاً.

ضيق: و, د, ي, ح.

متسع: ا, ع.

ج - باعتبار وضع الشفتين:

الشفتان بوضع دائري (مدورة): وهي الواو وتتبعها الضمة.

بوضع غير دائري (غير مدورة): وهي الياء والألف والكسرة والفتحة.

د - باعتبار سهولة النطق:

خفيفة: وهي الألف وتتبعها الفتحة.

ثقيلة: وهي الواو وتتبعها الضمة والياء وتتبعها الكسرة.

ثم إن الثقيلة يمكن تقسيمها إلى:

ما هي ثقيلة: وهي الياء.

ما هي أثقل: وهي الواو.

صفات الصوائت العربية

صوائت	فتحة	ألف	كسرة	ياء	ضمة	واو	صفاتها
متأخر	-	-	-	-	+	+	
متوسط	+	+	-	-	-	-	
متقدم	-	-	+	+	-	-	
عالٍ	-	-	+	+	+	+	
منخفض	+	+	-	-	-	-	
مدور	-	-	-	-	+	+	

منغلق	-	-	+	+	+	+
منفتح	+	+	-	-	-	-
قصير	+	+	-	-	+	+
طويل	-	-	+	+	-	-
خفيف	+	+	-	-	-	-
ثقل	-	-	+	+	+	+

الأصوات الفرعية

1 - ألف الإمالة:

وهي الألف التي تنطق بين الألف الخالصة وبين الياء الخالصة، وتتبعها فتحة الإمالة ؛ وهي الفتحة التي تنطق بين الفتحة والكسرة، ومن الأمثلة: "مجرئها" و "رحمة". والإمالة نوعان: إمالة محضة أو شديدة، وهي التي إلى الياء أقرب، وإمالة خفيفة، وهي التي إلى الألف أقرب.

2 - ألف التفخيم:

وهي الألف التي تنطق بين الألف الخالصة وبين الواو الخالصة، وتتبعها فتحة التفخيم؛ وهي الفتحة التي تنطق بين الفتحة والضمة، ومن الأمثلة: "الصلوة" "مشكوة".

3 - الهمزة بين بين:

وهي الهمزة التي تنطق بين الهمزة وبين صوت المد، وهي درجة من درجات التسهيل في الهمزة لا يصل فيه إلى أقصى درجات التسهيل بحيث يصبح صوت مد، والهمزة بين بين هي التي ليست همزة محققة (وهو صوت صامت أصلي) ولا صوت مد (وهو صوت صائت أصلي): الفأر... الفار، يؤمن... يومن، بئس... بيس.

4 - النون الخفيفة/ الخفية/ نون الإخفاء:

وهي النون الساكنة والتنوين قبل أصوات الإخفاء الخمسة عشر الموجودة في أوائل هذا البيت: صف ذا ثنا كم جاد شخص قد سما دم طيباً زد في تقي ضع ظلاماً
(ص, ذ, ث, ك, ج, ش, ق, س, د, ط, ز, ف, ت, ض, ظ)

مثل: " الأنفال " " إن كنتم "

5 – الشين المشمة جيماً (الشين التي تنطق بين الشين والجيم):

مثل: أشدق.

إذا وقعت الشين قبل الدال يجوز فيها أن تُشَمَّ جيماً فتصبح بين الشين والجيم. وميل الشين إلى الجيم تقوية لها حيث تقرب من الجهر.

ش — < ش ء (مشمة جيما) / — د (اختياري)

6 – الصاد المشمة زايا (الصاد التي تنطق بين الصاد والزاي)

مثل: مصدر, والصراط.

ص — < ص ء (مشمة زايا) / — د (اختياري)

قال ابن جني: " وإنما تقلب الصاد زايا أو تُشَمَّ رائحتها إذا وقعت قبل الدال، فإن وقعت قبل غيرها لم يجز ذلك فيها " [سر صناعة الإعراب 1 / 51].

ولكننا نرى أن صراط قد قرئت كما يلي وليس فيها شرط الدال:

قرأها أبو عمرو وحمزة ويعقوب: الصراط (بصاد مشمة زايا)

وقرأها ابن كثير: الصراط / السراط.

وقرأها أبو عمرو برواية الأصمعي: الزراط.

وقرأها الباقون الصراط (بصاد خالصة)

وقد لا يضر قاعدتنا هذا اللفظ (الصراط) لأن الصراط والسراط لفظان مترادفان يدلان على شيء واحد، والأصل هو السين رغم أنها رسمت في المصحف بالصاد.

وفي ما يخص الحركات، فإن علماء التجويد والقراءات قد فصلوا في بعض الأصوات الفرعية لهذه الحركات، وملخصها كما يلي [محيي الدين رمضان، أصوات العربية: 72-73]:

الإشباع:

نطقك أصوات الحركات: الفتحة والضممة والكسرة، بمد الصوت بها في مثل هذه الألفاظ: شَم, لُب, حُر, رِف, عِد يجعل أصوات هذه الحركات كما في صورة الألفاظ المذكورة بعد مدها: شام, لوب, حور, ريف, عيد, فهذا الذي حدث لأصوات الحركات يسمى "مطلاً وإشباعاً".

الإشمام:

وقفك على آخر الألفاظ المنتهية بصورة الضمة إعراباً أو بناءً، وبصوت الكسرة غير التي لالتقاء الساكنين والتي هي تنوين عوض في مثل هذه الألفاظ: نكتب، جد، دمشق، بواد، ضوار، شيء، له، ولده، كتبهم، جهدهم، فالمضموم إعراباً وبناءً إن وقفت عليه، وأردت أن تُرَيَّ صورة حركة الضمة في أحد وضعيها دون صوتها جعلت شفتيك على هيئة صورة حركتها، وبهذا تشير إليها. ويسمى ذلك "إشماماً". وصوت الضمة التي أجري لها ذلك يوصف بأنه "مُشَمَّ".

الظواهر الصوتية

والظواهر الصوتية هي الأثر الناتج عن اجتماع الأصوات في السياق وأثر بعضها على بعض، وأغلب الظواهر الصوتية شيوعاً هو تقارب الأصوات، ويسمى بعضها لماثلة، وتقارب الأصوات أكثر دقة من المماثلة لأن هناك اصطلاح للعرب للمماثلة تجعلها أخص مما يعنيه العلماء المتأخرون، وكذلك الإدغام أقل دقة من تقارب الأصوات لدلالاته المختلفة عند العرب.

ظاهرة تقارب الأصوات

وهي الظاهرة التي يقرب الصوت فيها من صوت آخر بسبب تأثير أحدهما على الآخر أو بتأثير أجنبي، وقد يصل التقارب إلى درجة التماثل وقد لا يصلها.

وقرب صوت من آخر قد يكون قريباً ناقصاً، ويسمونه: الإدغام الأصغر، ويأخذ إحدى صورتين:

1 - ينقلب أحدهما إلى صوت ثالث من مخرج المؤثر أو يشاركه في صفته، نحو:

من مخرجه: مثل (أنباء — أمباء) قربت النون من الباء فأصبحت ميماً شفوية مثل الباء.

من صفته: مثل: (اصتير — اصطير) قربت التاء من الصاد فأصبحت طاء مطبقة مثل الصاد.

2 - ينقلب أحدهما إلى من جنس الآخر ولكنه لا يفني فيه، بل تبقى بعض صفاته:

ومنه: بقاء الغنة، نحو: " من واق " و " ومن يهد الله "

ومنه: بقاء بعض الإطباق، نحو: " أحطت " — " أحت "

ومنه: بقاء بعض الاستعلاء، نحو: " ألم نخلقكم " — " ألم نخلقكم "

ومنه: الصاد قبل الدال نحو: مصدر — مصدر

وقد يكون قريباً تاماً، ويسمونه: الإدغام الأكبر، ويأخذ الصورة التالية:

من مخرجه وصفته معاً: مثل: (من رأى — مر رأى) قربت النون من الراء فأصبحت راء مثلها.

وسبب الظاهرة يحتاج إلى تفصيل:

المثال المقترَب منه فأصبحت السبب

أبناء النون الباء ميماً الباء			
اصطبر	التاء	الصاد	طاء
الشمس	اللام	الشين	شيناً
		الصاد	الشين

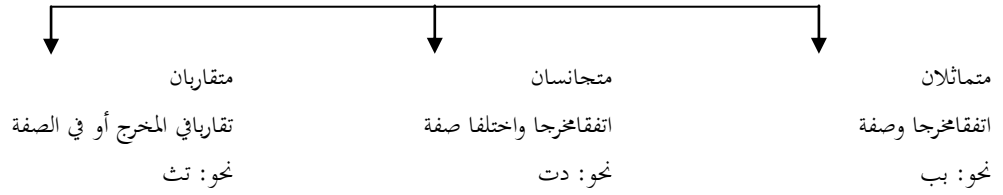
المثال المتحول المتحول إليها لسبب

أبناء النون الميم الياء			
اصطبر	التاء	الطاء	الصاد
الشمس	اللام	الشين	الشين

فالمثل ثلاثان نحو: (فاضرب به) (ربحت تجارتهم) (وقد دخلوا) (إذ ذهب) (وقل لهم) (وهم من) (عن نفس) (اللاعنون) (يدرككم) (يوجهه)

والجنسان نحو: (قالت طائفة) (أثقلت دعوا) (وقد تبين) (إذ ظلمتم) (بل ران) (هل رأيت) (وقل رب) ما لم يكن أول المثلين حرف مد، نحو: (قالوا وهم) (الذي يوسوس)، أو أول الجنسين حرف حلق نحو (فاصفح عنهم)

الصوتان المتقاربان يكونان



وينقسم التقارب من حيث اتجاه التأثير إلى قسمين:

- 1 - تقارب رجعي. مثل: الشمس ← أش + شمس.
- 2 - تقارب تقدمي. مثل: اصتبر ← اصطبر.

والمؤثر قد يكون اللاحق على السابق وقد يكون العكس (تقارب رجعي / تقدمي) وقد يكون التأثير مزدوجاً كما في " من يعمل " لكن غلبة المتأخر هنا أقوى، فالأقوى الرجعي هنا لأن ذهاب النون إلى الياء أكثر من ذهاب الياء إلى النون.

والانسجام الصوتي يأتي من التقارب بين الأصوات وهو الغالب، ويأتي من التباعد بينها وهو أقل، وهذا التباعد قد يكون بإبدال أحد المثليين صوتاً آخر ليخف النطق، مثل: أملى ← أملى، وتقصصت ← تقصيت، وأمن ← آمن، وهو في الغالب قلب الثاني من المثليين صوت مد أو لين.

النبر

النبر هو: قوة التلفظ وعلو الصوت ووضوحه نتيجة نشاط أعضاء النطق في وقت آخر، مثال ذلك:

كتب: النبر هنا على (ك) المقطع الأول.

يكتب: النبر هنا على (يك) المقطع الثالث من آخر الكلمة.

كتبت: النبر هنا على (تب) المقطع قبل الأخير.

كاتب: النبر هنا على (كا) المقطع الثالث من آخر الكلمة.

كاتبون: النبر هنا على (بون) المقطع الأخير.

كتابة: النبر هنا على (تا) الثالث من آخر الكلمة.

كتابات: النبر هنا على (با) المقطع قبل الأخير.

كتبة: النبر هنا على (ك) المقطع الرابع من آخر الكلمة.

قواعد النبر في العربية الفصحى:

- 1- يقع النبر على المقطع الأخير من الكلمة إذا كان طويلاً كما في نستعين. الرحيم.
- 2- إذا لم يكن المقطع الأخير طويلاً، فإن النبر يقع على ما قبل المقطع الأخير، إذا كان طويلاً في مثل: تحابت، أو متوسطاً في مثل أبوك - كتبتم - علمتم. كتابات (أي إذا لم يكن قصيراً)
- 3- وإلا فإن النبر يقع على المقطع الثالث من آخر الكلمة ما لم يكن الثالث مقطوعاً قصيراً مسبقاً بقصير آخر، أو المقطع الأول إذا كانت الكلمة تتألف من ثلاثة مقاطع أو أقل: مقل: كتب، فهم، قال، كاد.
- 4- ويقع النبر على المقطع الرابع من آخر الكلمة إذا لم يكن آخر مقطع طويلاً، وكانت المقاطع الثلاثة التي تسبقه قصيرة مثل: ورقة، ثمرة، شجرة، عجلة. [إبراهيم محمد أبو سكين، الصوتيات وتجويد آيات الله

البيئات: 53 - 56]

وأكثر مواضع النبر شيوعاً في اللغة العربية هو المقطع الذي يقع قبل الأخير.

تدريس الأصوات العربية

يُعدُّ اكتسابُ النطق الجيد للغة الهدف، من أصعب عناصر اللغة اكتساباً؛ ويعود ذلك إلى ناحية عضوية. وأصعب الأصوات على الدارس تلك الأصوات التي لا مثيل لها في لغته الأم؛ فالجهاز النطقي للغة الأم، وما يرتبط به من العادات النطقية يشكّل صعوبة كبيرة للمتعلم غير الناطق باللغة، مما يتطلب كثيراً من العناية والتدريب.

تصعب بعض الأصوات لأن بعض الأصوات لم نجد في اللغة الأم، عند مقارنة الأصوات بين اللغة الأم واللغة الهدف نجد:

مماثلة أو مشابهة. مثل: ب، ت، ج، س، ل.

(نفترض في هذه الحالة أنّ الدارسين لن يجدوا صعوبة في نطقها.)

مماثلة أو مشابهة، ولكن متغيّراتها ليست مماثلة. مثل: ل / ر (المرققة والمفخّمة).

(نفترض أنّ الدارسين سيواجهون بعض الصعوبة.)

ليس في لغتهم بعض أصوات اللغة العربية: ع، خ..

(نفترض أنّ هذه الأصوات ستكون صعبة لهم فلا بدّ من التدريب والتكرار فردياً وفتوياً وجماعياً)

أهم أنواع تدريبات الأصوات ثلاثة:

التعرف الصوتي

نطق الصوت وتمييزه مفرداً وفي مفردات يستحسن أن تكون معلومة لدى الدارس. المثال:

(ح)

تدريب (1) استمع وأعد.

أحمد	محمد
حليمة	حفصة
حسان	حازم
حمزة	

تَدْرِيبَات (ح / هـ)
تَدْرِيب (1): اسْتَمِعْ جَيِّدًا، وَصِّغْ عَلَامَةً (✓) أَمَامَ الصَّوْتِ الَّذِي تَسْمَعُهُ.
1 - 0 ح 0 هـ - 2 0 ح 0 هـ
3 - 0 ح 0 هـ - 4 0 ح 0 هـ
5 - 0 ح 0 هـ - 6 0 ح 0 هـ

التمييز الصوتي:

إدراك الفرق بين صوتين - بينهما تداخل - وتمييز كل واحد منهما عن الآخر (الشائيات الصغرى). يكون الصوت الهدف في هذه الشائيات، الذي لا يماثل صوتاً من أصوات لغة الدارس مقابلاً للصوت القديم والمعلوم في لغة الدارس، أو الذي سبق للدارس تعلمه، وعلى المدرس نطق الشائيات الصغرى، مثل: سار / صار، مسير / مصير، مبتدئاً بالقراءة كلمة كلمة أولاً، ثم زوجاً زوجاً، والطلاب يرددون بعده جماعة أولاً، ثم أفراداً، ويتوقع أن يخطئ بعض الطلاب في النطق، وعلى المدرس تصحيح ذلك لهم.

(رسم يوضح الشائيات الصغرى)

الصوت

الهدف

البديل

مثال التدريب: استمع وردّد ملاحظاً الفرق بين الصوتين في النطق.

في الأخير		في الوسط		في الأوّل	
----- هـ / ح		--- هـ / ح ---		---- هـ / ح ----	
هـ	ح	هـ	ح	هـ	ح
فَارِه	فَارِح	سَاهِر	سَاجِر	هَال	حَال
فَرِهَة	فَرِحَة	سَاهِب	سَاجِب	هَانَ	حَانَ
سَفَه	سَفَح	دَهَاها	دَحَاها	هَل	حَل
شَبِه	شَبَح	نَهْر	نَحْر	هَب	حَب
بَلِه	بَلَح	لَهَا	لَحَا	هَبْر	حَبْر
بَرَاه	بَرَا ح	سَهْر	سَحْر	هَرِير	حَرِير
الْبَلِه	الْبَلَح	فَهْم	فَحِم	هَر	حَر
سَفَاه	سَفَاح	نَاهِيَة	نَاجِيَة	هَلَال	حَلَال

التجريد الصوتي:

القدرة على تمييز الصوت ونطقه صحيحا في السياق الكامل. المثال

تدريب (9): اقرأ الآيات التالية.

1. ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى﴾
2. ﴿إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾
3. ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾
4. ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾
5. ﴿فَوْقَاهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾
6. ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾
7. ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾

[الفوزان، إضاءات: 146].

المراجع

- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم، دروس في النظام الصوتي للغة العربية، مذكرة التعليم، الرياض، 1428 هـ.
- _____، إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2011.
- بدري، كمال إبراهيم، علم اللغة المبرمج، الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، 1982.
- ابن جني، أبي الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، دارالقلم – دمشق، الطبعة الأولى، 1985
- المكتبة الشاملة



GOOD GOVERNANCE: DI PERGURUAN TINGGI ISLAM

Umar Sidiq

Abstrak

Pada saat ini perguruan tinggi mengalami tekanan dari pemerintah untuk menunjukkan hasil yang maksimal atas dana yang telah diberikan pemerintah. Good university governance pun pada saat ini menjadi hal yang hangat dibicarakan. Terdapat enam hal yang harus diperhatikan dalam mengelola perguruan tinggi yang baik, iaitu: tata kelola, pengelolaan program akademik, sumberdaya manusia, pendanaan, aset perguruan tinggi, dan penjaminan mutu. Kenyataan inilah yang menarik untuk dikaji lebih lanjut bagaimana upaya perguruan-perguruan tinggi Islam negeri dalam mengembangkan good governance-nya dalam rangka mengembangkan kualitas pendidikannya terutama pasca transformasi kelembagaan dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN)/Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN).

Pendahuluan

Pada saat ini kita telah memasuki tata dunia baru dalam sebuah masyarakat teknologi tinggi (high-tech society). Apa yang ada saat ini, akibat percepatan ilmu dan teknologi, pada saat yang tidak terlalu lama ia akan dengan cepat pula menjadi “klasik”, ketinggalan zaman. Pada saat ini apa yang kita anggap sebagai sesuatu yang up to date, maka dalam waktu yang tidak terlalu lama ia akan menjadi ketinggalan zaman. Inilah sejatinya apa yang disebut sebagai kontemporer itu. Sebuah era di mana segala sesuatu menjadi bersifat sangat sementara dan cepat berubah dan berganti.

Kemajuan teknologi informasi dan komunikasi telah meniscayakan perubahan-perubahan yang sangat signifikan dalam berbagai hal. Dalam konteks pembelajaran misalnya, tuntutan menggunakan ICT dalam pembelajaran saat ini menjadi sebuah keharusan. Demikian juga dalam sistem manajemen tuntutan transparansi dan akuntabilitas sebuah lembaga pendidikan juga menjadi hal yang sangat penting.

Tulisan ini akan mencoba untuk mengkaji tantangan PTAIN dalam mengembangkan good governance di tengah kehidupan kontemporer sekarang ini. Bagaimana pun kita sepakat untuk mengatakan bahawa pendidikan adalah hal mendasar yang tidak dapat tidak harus diperankan dalam upaya memberikan kontribusi positif dalam kehidupan saat ini.

Ada beberapa tantangan yang terbentang di hadapan kita dalam melangkah ke depan, yakni tantangan internal dan eksternal. Pertama, pada era globalisasi, dunia mengalami perkembangan teknologi yang dahsyat, termasuk teknologi informasi, sehingga masyarakat akan mengalami mobilitas yang sangat cepat. Akibatnya masyarakat akan mengalami perubahan yang drastis, yang menyebabkan umat juga mengalami ketidakseimbangan. Selain itu, globalisasi juga akan memudahkan masuknya nilai-nilai baru. Begitu deras nilai-nilai baru

itu membanjiri masyarakat sehingga seringkali tidak lagi dapat dikontrol secara memadai. Akhirnya anggota masyarakat mengalami kebingungan dan ketidak-seimbangan hidup.

Kedua, di tengah nuansa perubahan sosial yang cepat sebagai akibat globalisasi, maka lembaga pendidikan dan sistem pendidikan harus menjadi penopang yang kuat. Oleh kerana itu, lembaga dan sistem pendidikan harus dapat berfungsi secara optimal. Sistem ini akan menyediakan sarana dan prasarana yang memadai, dan juga membina serta memelihara para tenaga pendidik agar memiliki kompetensi yang relevan dan memiliki kesejahteraan ekonomi optimal.

Ketiga, lembaga dan sistem pendidikan harus dapat memelihara nilai-nilai budaya yang khas keindonesiaan. Nilai-nilai budaya dapat menjadi faktor utama di dalam proses transformasi pendidikan. Kebudayaan yang kuat meresap di dalam proses pendidikan tentu akan menjadi faktor penting di dalam proses menuju hasil pendidikan yang berkarakter keindonesiaan. Selain itu juga dapat menjadi elemen penting di dalam proses kompetisi antar bangsa di era global ini.

Pembahasan

Pengertian Good Governance

Dalam publikasi yang diterbitkan oleh sekretariat Partnership for Governance menyebutkan bahawa “good governance is a concensus reached by government, citizens and the privat sector for the administration of country or state”. Artinya, pemerintahan yang baik itu adalah suatu kesepakatan menyangkut pengaturan negara yang diciptakan bersama oleh pemerintah, masyarakat madani dan sektor swasta. Kerana itu, untuk terwujudnya pemerintahan yang baik, diperlukan dialog antara pelaku-pelaku penting dalam negara. Agar semua pihak merasa memiliki tata pengaturan tersebut. Tanpa kesepakatan yang dilahirkan dari dialog ini, kesejahteraan tidak akan tercapai kerana aspirasi politik maupun ekonomi rakyat tersumbat.

Dari segi administrasi pembangunan, good governance didefinisikan sebagai berikut: An overall institutional framework within which its citizens are allowed to interact and transact freely, at different levels, to fulfil its political, economic and social aspirations. Basically, good governance has three aspects:

- (1) The ability of citizens to express views and access decision making freely;
- (2) The capacity of the government agencies (both political and bureaucratic) to translate these views into realistic plans and to implement them cost effectively; and
- (3) The ability of citizens and institutions to compare what has been asked for with what has been planned, and to compare what has been planned with what has been implemented".

Lan & BPKP (2000) mengemukakan bahawa, arti good governance mengandung dua pengertian:

- (1) Pertama, nilai-nilai yang menjunjung tinggi keinginan/kehendak rakyat, dan nilai-nilai yang dapat meningkatkan kemampuan rakyat yang dalam pencapaian tujuan (nasional) kemandirian, pembangunan berkelanjutan dan keadilan sosial.

- (2) Kedua, aspek-aspek fungsional dari pemerintahan yang efektif dan efisien dalam pelaksanaan tugasnya untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut.

OECD dan World Bank mendefinisikan good governance dengan penyelenggaraan manajemen pembangunan yang solid dan bertanggung jawab sejalan dengan demokrasi dan pasar yang efisien, penghindaran salah alokasi dana investasi yang langka, dan pencegahan korupsi, baik secara politik maupun administratif, menjalankan disiplin anggaran serta penciptaan legal and political frameworks bagi tumbuhnya aktivitas kewiraswastaan.

UNDP memberikan definisi good governance sebagai hubungan yang sinergis dan konstruktif di antara negara, sektor swasta dan masyarakat (society). Selain itu, pendapat lainnya sebagaimana dalam Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 101 Tahun 2000. Dirumuskan pengertian good governance, yaitu: pemerintahan yang mengembangkan dan menerapkan prinsip-prinsip profesionalitas, akuntabilitas, transparansi, pelayanan prima, demokrasi, efisiensi, efektifitas, supremasi hukum dan dapat diterima oleh seluruh masyarakat.

Kashi Nisjar (1997) dalam Domai (2001) mengemukakan bahwa secara umum good governance mengandung unsur utama yang terdiri dari akuntabilitas, transparansi, keterbukaan dan aturan hukum. Dengan demikian, pada dasarnya unsur-unsur dalam pemerintahan dapat dikelompokkan menjadi 3 kategori yaitu:

- (1) Negara/Pemerintah: Konsepsi pemerintahan pada dasarnya adalah kegiatan kenegaraan, tetapi lebih jauh dari itu melibatkan pula sektor swasta dan kelembagaan masyarakat madani.
- (2) Sektor Swasta: Pelaku sektor swasta mencakup perusahaan swasta yang aktif dalam interaksi dalam sistem pasar, seperti: industri pengolahan perdagangan, perbankan dan koperasi termasuk kegiatan sektor informal.
- (3) Masyarakat madani: Kelompok masyarakat dalam konteks kenegaraan pada dasarnya berada di antara atau di tengah-tengah antara pemerintah dan perseorangan, yang mencakup baik perseorangan maupun kelompok masyarakat yang berinteraksi secara sosial, politik dan ekonomi.

Beberapa pendapat di atas telah jelas dikemukakan apa yang dimaksud dengan makna good governance, namun pada prinsipnya dalam good governance memiliki kandungan makna atau arti yang sangat dalam yaitu bagaimana penyelenggaraan atau pengelolaan yang baik. Konsep ini dapat berlaku pada setiap organisasi apapun, apakah pemerintah, swasta maupun organisasi masyarakat lainnya yang dibentuk untuk suatu tujuan yang mulia.

Penerapan Prinsip-Prinsip Good Governance

Dalam Rencana Strategi Lembaga Administrasi Negara tahun 2000-2004, disebutkan perlunya pendekatan baru dalam penyelenggaraan negara dan pembangunan yang terarah dalam terwujudnya pemerintahan yang baik (good governance) yakni: proses pengelolaan pemerintahan yang demokratis, profesional menjunjung tinggi supremasi hukum dan hak asasi manusia, desentralistik, partisipatif, transparansi, keadilan, bersih dan akuntabel, selain berdaya guna, berhasil guna dan berorientasi pada peningkatan daya saing bangsa.

Kunci utama memahami good governance adalah pemahaman atas prinsip-prinsip di dalamnya. Bertolak dari prinsip-prinsip ini akan didapatkan tolak ukur kinerja suatu pemerintahan. Baik-buruknya pemerintahan bisa dinilai bila ia telah bersinggungan dengan semua unsur prinsip-prinsip good governance. Menyadari pentingnya masalah ini, prinsip-prinsip good governance diurai satu persatu sebagaimana tertera di bawah ini.

Berikutnya Departemen dalam Negeri Republik Indonesia (2006) mengemukakan bahawa karakteristik atau prinsip yang harus dianut dan dikembangkan dalam praktek penyelenggaraan pemerintahan yang baik, meliputi:

(1) Partisipasi Masyarakat

Semua warga masyarakat mempunyai suara dalam pengambilan keputusan, baik secara langsung maupun melalui lembaga-lembaga perwakilan sah yang mewakili kepentingan mereka. Partisipasi menyeluruh tersebut dibangun berdasarkan kebebasan berkumpul dan mengungkapkan pendapat, serta kapasitas untuk berpartisipasi secara konstruktif.

(2) Tegaknya Supremasi Hukum

Kerangka hukum harus adil dan diberlakukan tanpa pandang bulu, termasuk di dalamnya hukum-hukum yang menyangkut hak asasi manusia.

(3) Transparansi

Transparansi dibangun atas dasar arus informasi yang bebas. Seluruh proses pemerintahan, lembaga-lembaga dan informasi perlu dapat diakses oleh pihak-pihak yang berkepentingan, dan informasi yang tersedia harus memadai agar dapat dimengerti dan dipantau.

(4) Peduli pada Stakeholder

Lembaga-lembaga dan seluruh proses pemerintahan harus berusaha melayani semua pihak yang berkepentingan.

(5) Berorientasi pada Konsensus

Tata pemerintahan yang baik menjembatani kepentingan-kepentingan yang berbeda demi terbangunnya suatu konsensus menyeluruh dalam hal apa yang terbaik bagi kelompok-kelompok masyarakat, dan bila mungkin, konsensus dalam hal kebijakan-kebijakan dan prosedur-prosedur.

(6) Kesetaraan

Semua warga masyarakat mempunyai kesempatan memperbaiki atau mempertahankan kesejahteraan mereka.

(7) Efektifitas dan Efisiensi

Proses-proses pemerintahan dan lembaga-lembaga membuahkan hasil sesuai kebutuhan warga masyarakat dan dengan menggunakan sumber-sumber daya yang ada seoptimal mungkin.

(8) Akuntabilitas

Para pengambil keputusan di pemerintah, sektor swasta dan organisasi-organisasi masyarakat bertanggung jawab baik kepada masyarakat maupun kepada lembaga-lembaga yang

berkepentingan. Bentuk pertanggung jawaban tersebut berbeda satu dengan lainnya tergantung dari jenis organisasi yang bersangkutan.

(9) Visi Strategis

Para pemimpin dan masyarakat memiliki perspektif yang luas dan jauh ke depan atas tata pemerintahan yang baik dan pembangunan manusia, serta kepekaan akan apa saja yang dibutuhkan untuk mewujudkan perkembangan tersebut. Selain itu mereka juga harus memiliki pemahaman atas kompleksitas kesejarahan, budaya dan sosial yang menjadi dasar bagi perspektif tersebut.

Karakteristik good governance di atas menunjukkan dimensi yang sangat potensial jika diterapkan dalam melaksanakan pekerjaan suatu organisasi apapun bentuknya. Perlu keyakinan atau kepercayaan yang sungguh-sungguh dari sumber daya manusia yang merekayasa dan melaksanakan tugas pokok dan fungsi suatu organisasi apapun bentuknya sesuai dengan atribut yang terkandung dalam karakteristik good governance. Namun untuk itu juga diperlukan kemampuan profesionalisme yang berkualitas potensial.

Struktur Organisasi dalam Good Governance

Globalisasi dan perkembangan informasi akan mempercepat perubahan organisasi. Menurut Tulis (2000), perubahan terhadap sumber daya manusia sebesar 10 persen saja dapat mengubah struktur organisasi, selain perubahan yang disebabkan faktor teknologi, ekonomi, politik, dan sosial. Praktik manajemen yang lama baik menyangkut struktur organisasi, personel, dan tugas pokok, akan menyebabkan resistensi terhadap perubahan dan menyebabkan sulitnya melakukan restrukturisasi organisasi dalam rangka mencapai efisiensi. Dalam rangka menghadapi perubahan yang begitu cepat, maka beberapa hal yang penting dilakukan adalah:

(1) Memelihara kesadaran yang tinggi akan urgensi/prioritas

Perubahan besar dalam organisasi, baik struktur dan budaya tidak akan pernah sukses bila organisasi tersebut cepat puas. Kesadaran tinggi akan tingkat urgensi iaitu memahami hak yang mendesak dan menempatkannya sebagai prioritas dalam menghadapinya, sangat membantu proses mengatasi masalah dan langkah perubahan yang besar. Peningkatan fungsi organisasi akan menyebabkan tingginya tingkat organisasi. Untuk memelihara urgensi tingkat tinggi maka diperlukan sistem informasi manajemen yang menyangkut sistem informasi akuntansi untuk keuangan, sistem informasi sumber daya manusia (SDM) untuk mengukur kinerja SDM, dan sistem informasi lain yang diperlukan oleh organisasi. Sistem informasi ini akan menjamin kecermatan dan kejelian data, sehingga data yang digunakan untuk pengambilan keputusan bisa valid.

(2) Penyusunan pranata organisasi

Misi dan tujuan setiap organisasi sektor publik adalah memuaskan para pihak yang berkepentingan dengan pelayanan publik serta melestarikan tingkat kepuasan masyarakat. Tantangan untuk mencapai kepuasan adalah melalui mutu pelayanan yang prima atas pelayanan dan kepercayaan publik. Permasalahan dalam peningkatan mutu ini pada birokrasi terkendala dengan sumber informasi yang terbatas, tingkat pengetahuan aparat yang tidak memadai, budaya birokrasi, dan pengambilan keputusan yang tidak efektif kerana delegasi wewenang yang tidak optimal serta tidak adanya insentif dan berkorelasi dengan sistem penggajian.

(3) Permasalahan dalam penyusunan pranata organisasi adalah masalah keagenan, iaitu kebijaksanaan yang salah dan berjalan terus-menerus, program yang tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat, serta pekerjaan yang tidak berkonstruksi terhadap pencapaian tujuan organisasi. Singkatnya, tantangan utama dalam mendesain dan pengembangan pranata organisasi pemerintah dan sistem nasional adalah mengoptimalkan informasi pengambilan keputusan serta menciptakan sistem penggajian yang sepadan dengan kinerja. Perbaikan sistem informasi dan sistem penggajian berbasis kinerja ini akan meningkatkan mutu layanan dan kepercayaan publik.

(4) Perubahan Struktur Organisasi

Perubahan kondisi pasar, teknologi, sistem sosial, regulasi, dan pelaksanaan good governance dapat mempengaruhi struktur pengembangan organisasi. Untuk perubahan struktur organisasi perlu dilakukan analisis biaya dan manfaat terhadap pengaruh pelayanan public terhadap organisasi melalui perubahan yang bersifat strategis.

Perubahan struktur organisasi mencakup tiga unsur sebagai determinan, iaitu: (a) sistem pendapatan wewenang, tugas pokok, fungsi dan tanggung jawab, (b) sistem balas jasa yang sepadan, dan (c) sistem evaluasi indikator atau pengukuran kinerja untuk individu dan unit organisasi.

Masalah utama dalam perubahan struktur organisasi adalah meyakinkan diri bahawa pengambilan keputusan dan akuntabilitas semua pihak yang berkepentingan terhadap organisasi mempunyai informasi dan pengetahuan yang relevan mengambil keputusan yang baik dan benar serta adanya insentif sepadan yang menggunakan informasi secara produktif dan terpercaya. Perubahan lingkungan yang berpengaruh terhadap perubahan struktur organisasi, biaya, dan manfaat langsung maupun tidak langsung harus dianalisis secara cermat dan hati-hati.

Perubahan struktur organisasi sebelum GG dan sesudah GG

Sebelum Good Governance	Sesudah Good Governance
<p><i>Struktur bersifat:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Birokratik, 2. Multilevel 3. Disorganisasi dengan manajemen 4. Kebijakan, program, dan prosedur ruwet 	<p><i>Struktur bersifat:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Nonbirokratik, sedikit aturan 2. Lebih sedikit level 3. Manajemen berfungsi baik 4. Kebijakan, program dan prosedur sederhana, tidak menimbulkan ketergantungan
<p><i>Sistem:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Tergantung pada beberapa sistem informasi kinerja 2. Distribusi informasi terbatas pada eksekutif 3. Pelatihan manajemen hanya pada karyawan senior 	<p><i>Sistem:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Tergantung pada sistem informasi kinerja 2. Distribusi informasi luas, 3. Memberikan pelatihan kepada karyawan yang membutuhkan
<p><i>Budaya Organisasi:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Orientasi ke dalam 2. Tersentralisasi 3. Lambat dalam pengambilan keputusan 4. Realistis-idiologi 5. Kurang berani mengambil keputusan 	<p><i>Budaya Organisasi:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Orientasi ke luar 2. Memberdayakan sumber daya 3. Pengambilan keputusan cepat 4. Terbuka dan berintegrasi 5. Berani mengambil risiko

Dalam rangka pelaksanaan good governance, maka organisasi modern dapat melakukan:

- (1) Kesadaran yang tinggi terhadap tingkat urgensi.
- (2) Kerja sama tim yang baik dalam tatanan staf dan manajemen.
- (3) Bisa menciptakan dan mengkomunikasikan visi, misi, dan program dengan baik.

- (4) Pemberdayaan semua karyawan dengan memperhatikan minat dan bakat.
- (5) Memberikan delegasi wewenang dengan efektif.
- (6) Mengurangi ketergantungan yang tidak perlu, dan
- (7) Mengembangkan budaya organisasi yang adaptif dan penggunaan analisis kinerja

Penerapan Good Governance di PTI

Marketisasi merupakan realitas yang saat ini sedang melanda pendidikan tinggi. Dalam konteks pengelolaan pendidikan, realitas ini tidak dapat dilepaskan dari kecenderungan pergeseran paradigma (paradigm shift) dari “government” ke “governance”. Dunia saat ini telah menuju pada “new world order” yang dicirikan pengurangan peran-peran negara dan penguatan atas peran-peran swasta dan masyarakat. Dalam kondisi semacam ini pengusungan nilai-nilai perusahaan, nilai-nilai pasar menjadi sangat kuat berpengaruh.

Mok and Lo dalam tulisannya yang berjudul *Marketization and Changing Governance in Higher Education: A Comparative Study* (2002: 57) menyatakan bahwa pada saat ini perguruan tinggi mengalami tekanan dari pemerintah untuk menunjukkan hasil yang maksimal atas dana yang telah diberikan pemerintah. Good university governance pun pada saat ini menjadi hal yang hangat dibicarakan.

Dalam konteks Indonesia, sebagaimana di negara-negara berkembang lainnya, pendidikan tinggi dihadapkan pada tiga tantangan penting, yaitu:

- (1) Peningkatan kualitas, relevansi, ekuiti, efisiensi, dan governance.
- (2) Posisi pendidikan tinggi sebagai kekuatan moral untuk membantu dalam mengarahkan demokratisasi di masyarakat dan reformasi sosial politik.
- (3) Adanya tantangan baru yang muncul akibat konstruksi ekonomi pengetahuan, internasionalisasi, dan kompetisi antar negara yang semakin meningkat.

Penempatan persoalan governance sebagai urutan pertama yang dihadapi Indonesia adalah sesuatu yang wajar. Terlebih kalau kita melihat realitas yang dihadapi oleh pendidikan tinggi di Indonesia. Seperti yang dilansir oleh Departemen Pendidikan Nasional bahwa mutu pendidikan tinggi di Indonesia masih rendah. Hal ini misalnya jika dilihat dari rendahnya jumlah pendidikan tinggi di Indonesia yang terakreditasi A. Program studi di perguruan tinggi negeri yang terakreditasi A kurang dari 20%, sedangkan di perguruan tinggi swasta dan perguruan tinggi Islam kurang dari 10%. Padahal, seperti yang dijelaskan oleh Departemen Pendidikan Nasional, akreditasi merupakan alat untuk mengukur tingkat kualitas minimal penyelenggaraan pendidikan tinggi yang dalam hal ini dilaksanakan oleh BAN-PT.

Itulah sebabnya, dalam rencana strategisnya Direktorat Pendidikan Tinggi telah menetapkan pentingnya penciptaan kesehatan organisasi dalam rangka meningkatkan kualitas pendidikan tinggi. Kesehatan organisasi sebuah perguruan tinggi diukur dengan penerapan prinsip-prinsip good governance. Terdapat enam hal yang harus diperhatikan dalam mengelola perguruan tinggi yang baik, yaitu:

- (1) Tata kelola,
- (2) Pengelolaan program akademik,
- (3) Sumberdaya manusia,
- (4) Pendanaan,

- (5) Aset perguruan tinggi, dan
- (6) Penjaminan mutu.

Perguruan tinggi Islam sebagai bagian dari institusi pendidikan tinggi di Indonesia tentunya juga dihadapkan pada tantangan yang sama. Meskipun pendidikan tinggi Islam ditangani oleh Kementerian Agama, tetapi sebenarnya ia merupakan satu kesatuan dalam sistem pendidikan di Indonesia. Seperti yang dijelaskan oleh Nizam (2006: 36) bahwa sejak tahun 1975-2003 di Indonesia telah terjadi peningkatan jumlah penduduk yang mendaftar di perguruan tinggi, perguruan tinggi Islam telah berkontribusi dalam meningkatkan jumlah akses penduduk yang mendaftar ke perguruan tinggi.

Pengelolaan pendidikan tinggi yang baik (*good governance*) sudah semestinya menjadi hal penting yang harus diperhatikan. Terlebih dengan melihat kontribusi yang diberikan perguruan tinggi Islam yang tidak kecil dalam pembangunan. Jika tidak, tentu keterpurukan mutu pendidikan tinggi di Indonesia semakin parah. Kalau kita menjadikan ranking perguruan tinggi Islam di Indonesia sebagai tolak ukur untuk membaca kualitas pendidikan tinggi, maka sebenarnya haruslah diakui bahwa perguruan tinggi Islam (terutama yang negeri) masih tertinggal jika dibandingkan dengan perguruan-perguruan tinggi yang lain. Perguruan tinggi Islam negeri belum ada satu pun yang masuk dalam daftar 10 besar peringkat perguruan tinggi yang diperhitungkan.

Kenyataan inilah yang menarik untuk dikaji lebih lanjut bagaimana upaya perguruan-perguruan tinggi Islam negeri dalam mengembangkan *good governance*-nya dalam rangka mengembangkan kualitas pendidikannya terutama pasca transformasi kelembagaan dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN)/Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN).

Sejak 2002, muncul kebijakan dari pemerintah untuk mengubah status kelembagaan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Perubahan kelembagaan itu kemudian disusul oleh IAIN/STAIN yang lain yaitu IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004), STAIN Malang (2004), IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, IAIN Sultan Alauddin Makassar, dan IAIN Sultan Syarif Kasim Riau. Munculnya kebijakan universitasisasi PTAIN tersebut tidak terlepas dari upaya untuk merespons kecenderungan global yang meniscayakan sebuah perguruan tinggi apapun jenisnya harus mampu berkompetisi. Status kelembagaan IAIN/STAIN dipandang terlalu “pengap” untuk mengakomodasi perkembangan, kebutuhan, dan harapan para stakeholder.

Globalisasi telah menimbulkan persaingan ketat di tingkat global, dalam konteks pendidikan tinggi, telah memaksa sejumlah negara untuk menggerakkan pendidikan tinggi yang dijalankannya untuk berorientasi global. Sejumlah negara di Asia seperti Korea Selatan, Cina, Singapura, Malaysia, dan Thailand telah melakukan upaya pengembangan universitas-universitasnya untuk menjadi universitas kelas dunia (*world-class university*) (Muzakki, 2006: 61). Perubahan kelembagaan dari IAIN/STAIN menjadi UIN merupakan langkah strategis dalam rangka meraih cita-cita besar PTAIN di tengah perubahan masyarakat global tersebut.

Lebih lanjut, Azra (2008) menjelaskan bahwa munculnya gagasan perubahan kelembagaan itu tidak lepas dari dikeluarkannya “World Declaration on Higher Education for

the Twenty-First Century: Vision and Action” oleh UNESCO yang memuat pula hal-hal mendasar sejak dari misi dan fungsi Perguruan Tinggi; peranan etis, otonomi, tanggungjawab dan fungsi antisipatif Perguruan Tinggi; perumusan visi baru Perguruan Tinggi; penguatan partisipasi dan peranan perempuan dalam Perguruan Tinggi; pengembangan ilmu pengetahuan di Perguruan Tinggi melalui riset dalam bidang ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan sains dan teknologi, dan penyebaran hasil-hasilnya; pengembangan orientasi jangka panjang Perguruan Tinggi berdasarkan relevansi; penguatan kerjasama Perguruan Tinggi dengan dunia kerja, dan analisis dan antisipasi terhadap kebutuhan masyarakat; diversifikasi pemerataan kesempatan pendidikan; pendekatan baru terhadap pendidikan secara inovatif; pemberdayaan mahasiswa sebagai aktor utama Perguruan Tinggi; pengembangan evaluasi kualitatif terhadap kinerja akademis dan administratif; antisipasi terhadap tantangan teknologi; penguatan manajemen dan pembiayaan Perguruan Tinggi; peningkatan kerjasama dan aliansi antara Perguruan Tinggi dengan berbagai pihak (stakeholders) seperti lembaga keilmuan lain, dunia industri, masyarakat luas, dan sebagainya.

Hal inilah yang secara simultan mendorong perubahan paradigma yang dikembangkan dalam pendidikan nasional yang bertumpu pada tiga hal utama, iaitu:

- (1) Kemandirian lebih besar (greater autonomy) dalam pengelolaan atau otonomi. Otonomi bukan saja dalam hal pengelolaan secara manajerial, tetapi juga dalam hal penentuan atau pemilihan kurikulum dalam rangka penyesuaian Perguruan Tinggi dengan dunia kerja atau kebutuhan pasar. Dengan demikian, Perguruan Tinggi berfungsi selain untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia (SDM) yang menguasai sains dan teknologi, ilmu-ilmu sosial dan humaniora, tetapi juga harus mengembangkan seluruh bidang ilmu tersebut melalui penelitian dan pengembangan (research and development).
- (2) Akuntabilitas yang lebih besar (greater accountability), bukan hanya dalam konteks pemanfaatan sumber-sumber keuangan secara lebih bertanggungjawab, tetapi juga dalam pengembangan keilmuan, kandungan pendidikan dan program-program yang diselenggarakan. Akuntabilitas ini tidak hanya kepada pemerintah sebagai pembina pendidikan atau pemberi sumber dana dan sumber daya lainnya, tetapi juga kepada masyarakat dan stakeholders yang memakai dan memanfaatkan lulusan Perguruan Tinggi dan hasil pengembangan berbagai bidang ilmunya.
- (3) Jaminan lebih besar terhadap kualitas (greater quality assurance). Jaminan kualitas ini dapat ditempuh baik melalui evaluasi internal (internal evaluation) yang dilakukan secara kontinu dan berkesinambungan maupun melalui evaluasi eksternal (external evaluation), yang sekarang ini dilakukan Badan Akreditasi Nasional (BAN), ISO, ataupun lembaga sejenisnya.

Mencermati paparan di atas, hal mendasar yang penting diwujudkan dan menjadi tantangan bagi PTAIN pasca kebijakan universitasisasi adalah bagaimana lembaga tersebut mewujudkan Good University Governance (GUG).

Beberapa Tawaran Pemikiran

Pada bagian ini akan dipaparkan lebih lanjut beberapa langkah strategis yang mungkin bisa dilakukan PTAIN dalam merespons tantangan di era kontemporer, iaitu:

- (1) Pengembangan manajemen yang berkualitas dengan mengembangkan gagasan-gagasan manajemen korporasi dalam perguruan tinggi Islam menjadi hal yang tidak dapat dihindarkan. Pengadopsian pikiran-pikiran dalam manajemen perusahaan dalam

pengelolaan pendidikan tinggi diharapkan akan meningkatkan efektivitas, efisiensi, serta mendorong pengembangan transparansi dan akuntabilitas pendidikan tinggi sebagai lembaga pelayanan publik.

- (2) Kepemimpinan yang handal dan visioner. Tipe pemimpin seperti ini biasanya memiliki ciri utama: berkarakter, berkharisma, berkompeten dan berkomitmen terhadap lembaga yang dipimpinnya. Kepemimpinan ini mencakup semua lini dalam sebuah perguruan tinggi. Kepemimpinan yang demikian ini sangat penting dalam rangka menjadi kekuatan penggerak bagi dinamika dan pengembangan sebuah institusi. Di era yang syarat dengan berbagai perubahan yang sangat cepat seperti sekarang ini, tampilnya pemimpin yang handal dan visioner di sebuah PTAIN tidak bisa ditawar-tawar lagi. Pemimpin yang handal dan visioner inilah yang diharapkan mampu melakukan perubahan-perubahan besar dan juga terobosan-terobosan agar PTAIN dapat sejalan dengan kebutuhan zamannya.
- (3) Dalam mengembangkan *good university governance* hal yang tidak dapat dihindarkan adalah bagaimana PTAIN mampu mengembangkan kerjasama. Dengan membangun dan memperluas jaringan kerjasama (*networking*) diharapkan keterbatasan-keterbatasan dapat diatasi. Secemerlang apapun sebuah ide yang digagas para pemimpin sebuah perguruan tinggi, ia tidak akan berarti jika perguruan tinggi itu tidak membangun jaringan kerjasama (*networking*). Terlebih dalam era global seperti sekarang ini, membangun dan memperluas jaringan kerjasama adalah sebuah keniscayaan dalam pengembangan sebuah perguruan tinggi. Melalui kerjasama ini diharapkan akan membuka isolasi PTAIN di tengah kondisi masyarakat yang semakin global dan saling terkait satu dengan lainnya. Di samping itu, dengan kerjasama berbagai kendala institusional barangkali akan menjadi semakin mudah untuk diatasi.
- (4) Mengembangkan paradigma inklusif dan multikultural. Tuntutan untuk bersikap terbuka dan saling toleransi menjadi hal yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Rasulullah telah mengajarkan kepada umat Islam tentang prinsip integrasi sosial untuk membangun sebuah masyarakat yang beradab (*shamil society*). Islam menjadikan rujukan nilai, pengetahuan dan tindakan bagi para penganutnya untuk berta'aruf dengan kelompok-kelompok lain di masyarakat yang berbeda latar belakang agama, sosial dan budaya. Prinsip seperti inilah yang hendaknya kita transformasikan dan dijadikan paradigma dalam pengembangan PTAIN ke depan. Dalam pengembangan *good university governance* bisa jadi kita akan meminjam berbagai perangkat pemikiran dari luar yang tentunya tidak bertentangan dengan ruh dan norma keislaman. Oleh kerananya, model-model berpikir yang ultra eksklusif tentu harus dihindarkan.
- (5) Setidaknya hal-hal inilah yang patut diperhatikan dalam rangka pengembangan pendidikan tinggi dalam mewujudkan *good university governance* di tengah tantangan global yang sangat kompleks.

Penutup

PTAIN pada masa depan akan dihadapkan oleh sebuah kenyataan persaingan yang ketatnya luar biasa. Persaingan itu tidak saja berasal dari dalam negeri tetapi juga dari luar negeri. Pada saat-saat seperti itu, jika sebuah PTAIN ingin tetap eksis dan diperhitungkan, selain melakukan langkah-langkah strategis seperti yang telah disebutkan di atas juga harus mampu tampil prima sesuai dengan zamannya antara perguruan-perguruan tinggi yang lain.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. 2008. "IAIN di Tengah Perubahan Paradigma Baru Perguruan Tinggi" dalam [www. ditperta.net](http://www.ditperta.net). Diakses tanggal 20 Oktober 2014, Pukul 12.30 WIB.
- Depdiknas. 2004. Strategi Jangka Panjang Pendidikan Tinggi (HELTS) 2003-2010.
- Dwiyanto, Agus. 2005. Mewujudkan Good Governance melalui Pelayanan Publik. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Effendi, Sofian. 2005. Membangun Budaya Birokrasi Untuk Good Governance. Makalah Seminar Lokakarya Nasional Reformasi Birokrasi Diselenggarakan Kantor Menteri Negara PAN 22 September 2005.
- Esha, Muhammad In'am, dkk. 2006. 2 Tahun UIN Malang: Reorientasi Budaya Akademik Perguruan Tinggi. Malang: UIN-Malang Press.
- Hardjosoemantri, Koesnadi. 2003. Good Governance dalam Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia. Makalah Untuk Lokakarya Pembangunan Hukum Nasional ke VIII di Bali, tanggal 15 Juli 2003.
- Lee, Jaekyung, "School Reform Initiatives as Balancing Acts: Policy Variation and Educational Convergence among Japan, Korea, England and the United States" dalam Educational Policy Analysis Archive, Vol 9 Number 13, 24 April 2001.
- Meek, Lynn V. and Salazar-Clemena. 2007. Competition, Cooperation, and Change in Academic Profession. Unesco.
- Mok, Ka Ho and Yat Wai Lo. 2007. "The Impact of Neo-Liberalism on China's Higher Education" Journal of Critical Education Policy Studies Vol. 5 No. 1 (May).
- Nizam. 2006. "Indonesia" dalam UNESCO, Higher Education in South East Asia, Bangkok: Unesco.
- Prasetijo. 2009. Good Governance dan Pembangunan Berkelanjutan dalam <http://prasetijo.wordpress.com>.
- Prewitt, Kenneth. 2004. "Higher Education, Society, Government: Changing Dynamic". Journal of Higher Education in Africa. Vol. 2 No. 1. Pp. 35-56.
- Ramphele, Mamphela. 2004. "The University as an Actor in Development: New Perspective and Demands". Journal of Higher Education in Africa. Vol. 2 No. 1. Pp. 15-33.
- Rinne, Risto and Jenni Koivula. 2005. "the Changing Place of the University and a Clash of Values, the Entrepreneurial University in the European Knowledge Society: A Review of the Literature" dalam Journal of Higher Education Management and Policy. Vol. 17 No. 3.
- Yuen, Ng Chee dan Charla Griffy-Brown. 2001. Trends and Issues in East Asia 2001, Penerbit: IDRI.



MA'HAD ALY SEBAGAI PUSAT KAJIAN KEILMUAN SAW USHUL SAW

Zainal Fanani

Abstrak

Ma'had Aly adalah salah satu lembaga pendidikan yang berorientasi pada ilmu-ilmu agama yang berbasis modern khususnya di bidang ilmu SAW dan usul SAW, kemodernan lembaga ini bisa dilihat dari kelengkapan pasilitas yang digunakan oleh Ma'had Aly, seperti kampus, lab komputer, lab bahasa, perpustakaan dan lain sebagainya. Selain itu Ma'had Aly juga telah menggunakan kurikulum yang sesuai dan telah ditetapkan oleh pemerintah. Dilihat dari perkembangannya, Ma'had Aly saat ini sudah dapat disetarakan dengan program pasca sarjana atau S2, hal ini dilakukan kerana melihat besik keilmuan santri Ma'had Aly yang bagus terutama di bidang ilmu agama khususnya kajian ilmu SAW dan usul SAWnya.

Kata kunci: Ma'had Aly, Pusat Kajian SAW usul SAW

Pendahuluan

Perguruan tinggi pesantren pada dasarnya merupakan lembaga pendidikan tinggi ideal yang memadukan berbagai keunggulan perguruan tinggi umum dan pesantren. Meskipun lembaga pendidikan tinggi kita masih kalah dibandingkan institusi sejenis di luar negeri, khususnya di bidang iptek, namun bagaimanapun juga, di negara kita, perguruan tinggilah yang membekali anak didik dengan berbagai ilmu pengetahuan dan teknologi secara (relatif) baik. Sedangkan pesantren, dengan sistem dengan sistem dan model pendidikannya yang unik, mampu membekali para santri dengan mata aturan dan moral keagamaan yang terpuji. Kelebihan-kelebihan pada kedua lembaga pendidikan tersebut kini dicoba dipersatukan dan dipadukan dalam sebuah formasi khusus yang disebut perguruan tinggi pesantren, yakni sebuah perguruan tinggi alternatif yang diharapkan mampu membekali mahasiswa dengan penguasaan iptek yang mendalam sekaligus rasa keagamaan dan pengamalan yang kuat.

Dengan demikian, kehadiran Perguruan Tinggi Pesantren pada prinsipnya bertujuan menyiapkan sumber daya manusia yang berkualitas, yakni yang seimbang antara kemampuan penguasaan iptek dan keimanan kepada Allah SWT. Perguruan Tinggi Pesantren mengemban misi utama untuk mencetak manusia yang berwawasan intelektual religius.

Berbekal pemahaman yang utuh, penguasaan iptek tidak menjadikan seseorang jauh dari islam, justeru meningkatkan keimanan dan ketekunan beragama. Ini kerana mereka menyadari bahawa alam semesta beserta segenap fenomenanya merupakan bukti kebesaran dan kebenaran illahi. Penemuan demi penemuan yang dicapai dalam bidang iptek, pada dasarnya merupakan petunjuk akan kemahakuasaan Alla sang pencipta alam. Objek kajian iptek itu sendiri sebenarnya merupakan bagian dari "ayat-ayat" Allah.

Untuk merealisasikan gagasan ideal tersebut, ada dua macam model pelaksanaan yang dilakukan secara bertahap:

(6) Aneksasi Pesantren Dan Perguruan Tinggi

Cara aneksasi ini merupakan cara terbaik yang bisa dilakukan saat ini sebelum dilakukan cara yang kedua, yaitu memfungsikan perguruan tinggi dengan pesantren. Ada tiga hal yang melatar belakangi dilakukannya aneksasi ini:

(a) Tenaga pengajar

Pada saat ini sangat sulit menemui sosok tenaga pengajar yang utuh, yaitu yang menguasai iptek secara mendalam sekaligus ilmu-ilmu agama secara mendalam. Yang mudah ditemui adalah orang yang menguasai iptek namun kurang mendalami ilmu-ilmu agama.

(b) Serbuan kultural ilmu-ilmu barat

Sebenarnya ilmu-ilmu yang yang dikembangkan oleh orang-orang barat berasal dari khazanah ilmu-ilmu islam sebelum masa kemunduran. Akan tetapi, setelah pindah tangan watak ilmu itu berubah. Ilmu pengetahuan tidak lagi bebas nilai, kerana telah diolah dan dikotori oleh tangan-tangan manusia yang tidak bertanggungjawab.

(c) Untuk menghadapi serbuan dan dampak negatif era globalisasi

Untuk menghadang atau minimal member bekal bagi generasi penerus agar tidak hanyut dalam arus global tersebut, jalan terbaik adalah dengan membekali mereka dengan moral keagamaan, selain ilmu pengetahuan yang tinggi agar tidak kalah dengan bangsa lain.

(7) Fusi Antara Perguruan Tinggi Dengan Pesantren

Fusi antara perguruan tinggi dengan pesantren bisa dilaksanakan setelah kondisi dan mental masyarakat atau tenaga pengelola dan pendidik memungkinkan. Dengan kata lain, setelah perguruan tinggi pesantren yang pertama mampu menelurkan banyak sarjana yang berwawasan iptek canggih sekaligus memahami agama secara mendalam dan mengamalkannya dengan taat.

Dengan proyek fusi, tidak ada lagi lembaga perguruan tinggi dan lembaga pesantren. Yang ada adalah lembaga yang pendidikan yang utuh, ideal, dan mampu membekali mahasiswanya dengan teknologi tinggi sekaligus moral dan jiwa ketakwaan. Kodisi ini biasanya disebabkan oleh dua hal *pertama*: para pengajarnya adalah orang-orang berkeperibadian ideal, *kedua*: segenap civitas akademika telah dibekali dengan pembinaan yang baik.

Dengan demikian, kampus benar-benar dapat menjadi lembaga yang ideal dan kondusif bagi pendidikan dan pengemblengan anak didik. Kondisi ini akhirnya merambat kepada masyarakat dan mahasiswa, sehingga mereka lebih siap dan mudah diarahkan menjadi manusia yang menguasai iptek sekaligus memiliki keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT seperti dicita-citakan GBHN (Wahjoetomo, 1997: 123).

(1) Manajemen Pengembangan Ma'had Aly sebagai Pusat Keilmuan

Manajemen adalah seni memperoleh hasil melalui berbagai kegiatan yang dilakukan oleh orang lain. Hal tersebut memberikan petunjuk bahawa manajemen dapat dilihat dari empat sudut pandang. *Pertama*, situasional dalam arti penerapan sebagai teori harus dibarengi oleh seni menggerakkan orang lain agar mampu berkarya demi kepentingan organisasi. *Kedua*, manajemen selalu berkaitan dengan sebuah organisasi atau sekelompok orang yang menempati

jenjang kepemimpinan. *Ketiga*, keberhasilan sebuah organisasi adalah gabungan antara kemahiran manajerial dan keterampilan teknis para pelaksana kegiatan organisasi. *Keempat*, kelompok manajerial dan kelompok pelaksana mempunyai bidang tanggung jawab masing-masing yang secara konseptual dan teoretikal dapat dipisahkan tetapi secara operasional tetap menyatu dalam berbagai tindakan nyata dalam rangka mencapai tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya.

Dalam sebuah proses *pengembangan* tentunya takkan pernah melepaskan hal-hal di atas, kerana hal tersebut merupakan langkah awal sekaligus penentu apakah sebuah lembaga atau institusi tersebut akan berkembang sesuai dengan tujuan serta misi utamanya. Untuk memahami makna manajemen secara lebih mendalam, maka pendekatan yang digunakan adalah berdasarkan pengalaman seorang manajer atau pemimpin walaupun pendekatan ini sebenarnya masih memiliki keterbatasan. Dalam pembahasan ini manajemen dilihat sebagai sebuah sistem yang setiap komponennya sesuatu untuk memenuhi kebutuhan. Manajemen merupakan suatu proses sedangkan manajer atau pimpinan dikaitkan dengan aspek organisasi serta bagaimana mengaitkan aspek yang satu dengan yang lain, serta bagaimana mengaturnya sehingga tercapai tujuan sistem.

Manajemen juga disebut sebagai *Applied Science* yang bermakna ilmu terapan, yang dijabarkan menjadi sebuah *proses* tindakan meliputi beberapa hal: (*Planning*): Yang mencakup penetapan tujuan, standar, penentuan aturan prosedur, dan pembuatan rencana serta ramalan (prediksi) apa yang diperkirakan terjadi, (*Organizing*): Meliputi pemberian tugas yang terpisah kepada masing-masing pihak, membentuk bagian, mendelegasikan atau menetapkan jalur wewenang/ tanggung jawab dan sistem komunikasi, serta mengordinasi kerja setiap bawahan dalam suatu tim kerja yang solid dan teroganisir, (*Actuating*): Setelah kegiatan perencanaan dan pengorganisasian pimpinan perlu dapat menggerakkan kelompok secara efisien dan efektif kearah pencapaian tujuan, dalam penggerakan kelompok ini pimpinan menggunakan berbagai sarana yang meliputi: komunikasi, kepemimpinan, perundingan-perundingan, pemberian intruksi dan lain-lain. Dengan pengerakan ini pimpinan berusaha menjadikan organisasi bergerak dan berjalan secara aktif dan dinamis, (*Controlling*): Pengawasan bisa juga disebut pengendalian atau evaluasi, ketika organisasi telah bergerak dan berjalan pimpinan harus selalu mengadakan pengawasan atau pengendalian agar gerakan atau jalannya organisasi benar-benar sesuai dengan rencana yang telah ditetapkan.

Oleh kerana itulah manajemen diartikan sebagai suatu proses pengarahan dan pemberian fasilitas kerja kepada orang yang diorganisasikan dalam kelompok formal untuk mencapai tujuan atau manajemen adalah proses perencanaan, pengorganisasian, kepemimpinan, dan pengendalian upaya anggota organisasi dan penggunaan seluruh sumber daya organisasi lainnya demi tercapainya tujuan organisasi. Pengembangan sebuah lembaga pendidikan atau institusi sangat perlu diperhatikan dan dipikirkan dalam kaitannya dengan perencanaan dan kebijakan pembangunan secara utuh. Dalam kemampuan melihat interdependensi berbagai kegiatan dari lembaga pendidikan sangat perlu bagi pengelola selaku pelaksana pengembangan lembaganya.

Ma'had Aly adalah salah satu lembaga tinggi pesantren yang berada di bawah naungan Pondok Pesantren, pengembangan Ma'had Aly tidak terlepas dari proses-proses di atas. Proses yang mampu memberikan kontribusi bagi lembaga yang memiliki ciri khas dalam kajian

keilmuannya iaitu SAW dan usul SAW. Sebagaimana layaknya perguruan tinggi lainnya Ma'had Aly bukan hanya mengadopsi tradisi pesantren saja, akan tetapi Ma'had Aly telah memadukan manajemen pengembangan umum dan pesantren sehingga terjadi sebuah sirkulasi yang mampu mensinergikan antara kedua model lembaga tersebut.

Ma'had Aly merupakan lembaga perguruan tinggi pesantren yang telah beraneksasi dengan perguruan tinggi umum yang mana lembaga ini tetap berorientasi pada pencetakan kader ahli SAW atau yang umumnya disebut sebagai fuqaha'. Sejak pertama kali didirikan hingga saat ini, lembaga ini telah banyak melakukan perubahan dan perkembangan yang sangat pesat sekali. Perkembangan-perkembangan tersebut dapat dilihat dari beberapa sisi, iaitu:

(2) Manajemen Pengembangan Kelembagaan

Dalam hal ini, model pengembangan kelembagaan yang berlaku di Ma'had Aly lebih ditekankan pada proses regenerasi dalam kepengurusannya. Hal ini dilakukan agar terbentuk keterjalinan antara pengurus senior dan junior, sehingga kemungkinan terjadinya kesenjangan antar pengurus semaksimal mungkin dapat dihindari. Sebab sebuah lembaga pendidikan tidak akan pernah berkembang dan akan terkesan stagnan apabila tidak disertai dengan pengkaderan atau regenerasi, hal ini termasuk kedalam tahap perencanaan pengorganisasian. Apabila tidak dilakukan peremajaan maka proses tidak akan pernah berjalan dengan sempurna dan lembaga tersebut akan terkesan stagnan. Pewarisan tentang ilmu-ilmu pengembangan manajemen kelembagaan selalu dilakukan agar regenerasi tetap berjalan sesuai dengan perkembangan zaman.

Dengan demikian, secara kelembagaan Ma'had Aly selalu tampil dengan visi dan misi yang benar-benar orientatif tanpa kehilangan substansi yang sebenarnya. Ma'had Aly sebagai lembaga yang benar-benar hidup dan selalu segar dalam menjalankan tugas kelembagaannya. Sebab unsur-unsur manajerial yang diberlakukan dalam tubuh lembaga Ma'had Aly dijalankan oleh orang yang selalu baru di setiap angkatan. Kenyataan ini dapat dijadikan alasan mengapa secara kelembagaan Ma'had Aly selalu tampil dengan performa yang prima.

(3) Manajemen Pengembangan Kepengurusan

Dalam sistem kinerja kepengurusannya, Ma'had Aly sangat mengedepankan kolektivitas. Berdasarkan pengertian manajemen yang diungkapkan oleh Paul Hersey dan Kenneth H. Blanchard bahawa manajemen sebagai suatu usaha yang dilakukan dengan dan bersama individu atau kelompok untuk mencapai tujuan organisasi, maka perkembangan sebuah lembaga tergantung daripada pimpinan sebagai pengambil kebijakan dan para pengelolanya, karna itulah tanggung jawab besar ada di pundak pimpinan dan pengelola tersebut. Setiap individu yang masuk dalam tatanan organisasi lembaga telah mendapatkan tugas dan tanggungjawab masing-masing. Dan tugas-tugas tersebut harus dilaksanakan dengan penuh semangat dan tanggungjawab dari pribadi pengelola tersebut. Namun, tetap pada rasa solidaritas dan kebersamaan dalam menjalankan tugas (kolektif).

Dalam hal ini, lembaga Ma'had Aly dapat dijadikan sebagai representasi yang cukup masuk akal. Ini terbukti dengan adanya pembagian tugas antara pengurus secara proporsional. Mereka semua bekerja sesuai dengan tugas dan fungsinya masing-masing dalam nuansa keakraban dan kebersamaan.

(4) Manajemen Pembelajaran

Pada dasarnya metode maupun gaya pembelajaran yang diterapkan di Ma'had Aly tidak jauh beda dengan model pembelajaran yang dilakukan di lembaga-lembaga pendidikan lain. Hanya saja yang mungkin membuat nuansanya berbeda adalah bahawa di Ma'had Aly tidak dikenal yang namanya sistem monolog, artinya seluruh santri dituntut untuk aktif, mereka belajar bukan hanya dituntut untuk menerima teori-teori dari seorang guru tapi juga harus membandingkan dan menelaah secara kritis apa yang disampaikan oleh guru itu. Misalnya dalam bentuk pengajian, yang dipelajari bukan hanya memberi keputusan (hukum) tentang suatu persoalan. Akan tetapi lebih jauh dari itu, mahasantri dituntut agar berfikir secara kritis mengenai sistem mekanisme berfikir dari pengarang kitab yang mereka kaji. Jadi dalam proses pembelajaran yang dilakukan di Ma'had Aly bukan hanya untuk menerima teori, tapi juga mengkaji sekaligus mengkritisi teori yang ada.

Dengan demikian, hal yang paling ditekankan dalam sistem pembelajaran di Ma'had Aly adalah adanya sikap kritis dalam menelaah materi pelajaran yang kemudian dilengkapi dengan kreativitas berpikir para peserta didik, sehingga manajemen pembelajaran yang diterapkan lebih mengarah pada hasil pembelajaran yang inovatif.

Selain itu proses pembelajaran di Ma'had Aly tidak hanya terjadi di dalam kelas saja, akan tetapi proses pembelajaran tersebut juga juga terjadi di luar kelas (*hidden curriculum*). Kerana pada dasarnya seorang pelajar tidak bisa hanya mengandalkan apa yang mereka dapatkan dari ruang perkuliahan yang bersifat formal. Hal ini pertama disebabkan oleh waktu perkuliahan yang sangat singkat. Oleh kerana itu aktivitas belajar di luar ruang perkuliahan menjadi sesuatu yang niscaya adanya. Dalam hal ini para mahasantri yang ada di Ma'had Aly ini telah menerapkannya dengan menggelar diskusi-diskusi kelompok yang itu dibentuk secara internal di luar otoritas lembaga. Dan pada kenyataannya, model pembelajaran semacam inilah yang justru memberikan kontribusi yang sangat besar dalam proses pembelajaran.

Dalam proses pembelajaran di Ma'had Aly ada beberapa pendekatan yang digunakan. Yang pertama adalah pendekatan tekstual, pendekatan ini sangat dibutuhkan kerana memang medan kajian di Ma'had Aly sendiri adalah literatur kitab-kitab kuning (klasik), jadi pendekatan tekstual itu memang harus dilakukan.

Mahasantri juga mencoba untuk memberikan tawaran-tawaran solutif untuk kasus-kasus yang terjadi. Jadi pendekatan yang digunakan di sini bukan hanya pendekatan tekstual akan tetapi juga pendekatan kontekstual. Kemudian untuk merangsang nalar mahasantri khususnya di Ma'had Aly ini, maka digunakan juga pendekatan *naqdiyah*. Pendekatan ini digunakan agar mahasantri ini selalu aktif dalam proses pembelajaran, sekaligus mereka tidak hanya terpaku pada konsep-konsep kitab klasik yang sudah ada, bahasa kasarnya mereka juga dituntut untuk menjadi 'mujtahid baru' dengan perangkat-perangkat metodologis yang mereka miliki.

(5) Manajemen Pengembangan Keilmuan

Di lingkungan Ma'had Aly, proses pengembangan keilmuan sangatlah ditekankan. Dalam bidang SAW dan usul SAW misalnya, seluruh mahasantri tidak hanya membatasi bahan kajiannya pada mazhab atau aliran tertentu. Akan tetapi penelaahan terhadap teks-teks SAW dan usul SAW benar-benar dilakukan secara luas dan mendalam. Untuk bidang SAW, seluruh

literatur *SAWiyah* yang berasal dari berbagai macam mazhab menjadi bahan kajian yang tak terpisahkan dalam proses pengembangan keilmuan di Ma'had Aly. Demikian pula halnya dalam bidang usul SAW. Para mahasiswa Ma'had Aly diharuskan mengkaji seluruh literatur yang berasal dari berbagai mazhab dan aliran.

Performa moderat Ma'had Aly selain ditunjukkan oleh komposisi kurikulum secara tersurat, juga tercermin dalam *hidden curriculum* sebagaimana tercermin dalam kegiatan ekstrakurikuler. Secara periodik, Ma'had Aly juga sering mengadakan dan menyelenggarakan rangkaian kegiatan ilmiah yang bersifat ekstrakurikuler. Hal ini seperti sarasehan (*halaqah*), semiloka, symposium (*workshop*) dan lain-lain dengan mengetengahkan tema aktual. Selain itu kegiatan ekstrakurikuler yang lain yang diselenggarakan dan dikembangkan oleh mahasiswa Ma'had Aly adalah *bahtsul masa'il* yaitu forum pembahasan berbagai persoalan keagamaan yang sedang mengemuka di masyarakat.

Bahkan barangkali yang cukup kontroversial, para mahasiswa Ma'had Aly tak jarang melakukan ijtihad sendiri apabila masalah yang sedang dikaji sama sekali tidak memiliki landasan argumentatif (baca: *dalil*) yang pasti. Dalam hal ini penguasaan terhadap kaedah-kaedah usuliyah menjadi senjata utama bagi mahasiswa Ma'had Aly. Dengan bekal perangkat metodologis yang mereka miliki, mereka cukup memiliki alasan untuk berkreasi dalam melahirkan premis-premis hukum yang sama sekali baru. Fakta inilah yang membedakan antara santri Ma'had Aly dengan santri lainnya. Jadi dalam menjawab persoalan keagamaan, santri Ma'had Aly tidak terpaku pada karya ulama'-ulama' terdahulu, akan tetapi mereka juga belajar untuk berfikir kritis sekaligus memahami inti dari persoalan tersebut dan mereka juga menggunakan kaedah-kaedah usuliyah yang mereka miliki untuk menemukan solusi bagi masalah yang terjadi di masyarakat.

Namun yang perlu digarisbawahi, dalam proses penggalan hukum tersebut mereka tidak meninggalkan teks-teks lama secara total, akan tetapi mereka tetap melakukan metode analogi dengan mempertahankan konsep-konsep SAW klasik untuk kemudian mereka perbarui dengan corak pemikiran yang lebih segar dan sesuai dengan orientasi zaman. Dengan demikian, satu hal yang menjadi ciri khas dari mahasiswa MA'had Aly adalah kreatifitas berfikir dan gagasan inovatif yang selalu mereka kembangkan. Dan inilah gambaran tepat mengenai proses pengembangan keilmuan yang berlaku di Ma'had Aly.

(6) Manajemen Pengembangan Kurikulum

Dalam perjalanan menuju visi dan misi utama Ma'had Aly, lembaga kederisasi yang berorientasi pada pengembangan ilmu SAW dan usul SAW ini telah banyak sekali melakukan perubahan-perubahan dan perkembangan-perkembangan baik dari sisi pendidikan maupun kelembagaan, hal ini dapat dilihat dari penggunaan kurikulum, media pembelajaran, metode pembelajaran dan segala sesuatu yang menunjang tercapainya visi dan misi Ma'had Aly tersebut.

Dari awal berdirinya kurikulum di Ma'had Aly memadukan antara model kurikulum pesantren dan kurikulum perguruan tinggi. Pola pengembangan kurikulum di Ma'had Aly bersifat sinergis dan berupaya menyatukan dua tradisi akademis sekaligus dalam satu mekanisme kolaboratif yang cukup unik. Ini kemudian yang menjadi kelebihan model kurikulum yang diberlakukan di Ma'had Aly. Selanjutnya dampak logis dari model kurikulum

tersebut bisa dilihat pada pola pikir para mahasiswa Ma'had Aly yang di satu sisi tampak sebagai seorang santri tulen, sementara di sisi yang lain mereka juga mampu menunjukkan performa intelektualitas mereka dengan sangat elegan. Maka menjadi satu pemandangan langka ketika mereka menunjukkan keluasan pengetahuannya di bidang khazanah keilmuan Islam, dan pada saat yang bersamaan mereka juga dibekali wawasan yang luas. Jadi dalam tubuh Ma'had Aly terdapat perpaduan yang sinergi antara model kurikulum pesantren dan model kurikulum perguruan tinggi.

Kurikulum Ma'had Aly dalam aplikasinya selalu mengalami perubahan perkembangan. Akan tetapi tetap pada kajian SAW usul SAW, dan pengembangan tersebut ada di level mekanisme pengajaran, kemudian di level penambahan buku belajar, kalau dulunya hanya buku-buku (klasik), dan sekarang sudah ada buku-buku *Mu'ashirah al-Kutub* (kontemporer). Jadi ada pengembangan dari segi literatur walupun kitabnya tetap SAW dan usul SAW. Kemudian pengembangan yang lain dalam bentuk pelatihan menyelesaikan persoalan SAW. Jadi SAW itu tidak hanya diajarkan di kelas sesuai jadwal saja. Selain itu pengembangannya juga dilakukan dalam bentuk bahstul masa'il, *workshop*, pelatihan-pelatihan. Sehingga orang bisa melihat bahwa kurikulum yang paling berperan justru adalah kurikulum yang tidak tertulis (*hidden curriculum*). Pembelajaran tetap dilakukan sesuai kurikulum di kelas akan tetapi di luar itu dikembangkan lewat pelatihan. Sehingga kitab-kitab yang diajarkan dalam perkuliahan dikembangkan lewat pelatihan *bahstul masa'il* untuk menyelesaikan masalah-masalah *waqi'iyah* atau kontemporer.

Selain itu, jika dilihat dari angkatan pertama, kurikulum sejak awal dilihat dari data-data dan dokumen-dokumen awal memang sudah sangat maju sekali. Jadi dari sisi kurikulum itu lebih kepada pengembangan metodologi pengajaran, media-media pembelajarannya. Kemudian dari segi kurikulum ini yang terjadi adalah kesinambungan dari awal sampai sekarang. Kemudian dari sarana dan prasarana ada pengembangan dan itu sebagai penunjang seperti perpustakaan referensi dan literatur sudah lebih baik dari dulu, gedung juga sudah ada, ditambah lagi dengan digital untuk program pusat keilmuan. Lalu hal tersebut diarahkan kepada program keilmuan berbasis ICT. Jadi semua itu digunakan untuk mengembangkan pusat keilmuannya. Dengan adanya perpustakaan digital lebih bisa membantu mahasiswa dalam hal pengembangan keilmuan dirinya.

Penyempurnaan kurikulum dan silabi juga dilakukan dalam rangka memenuhi ketentuan penyelenggaraan pendidikan tinggi, sebagaimana yang ditetapkan pemerintah dengan UU pendidikan nasional dan peraturan-peraturan lain tentang Perguruan Tinggi. Mengingat Ma'had Aly adalah pendidikan tinggi agama, maka ketentuan kurikulum dan silabinya adalah berada di bawah Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama (Ditbinperta) Departemen Agama, di samping juga berkaitan dengan Direktorat Pendidikan Pesantren. Komponen dan komposisi mata kuliah juga mengikuti apa yang ada dalam ketentuan penyelenggaraan pendidikan tinggi agama, yakni terdiri atas mata kuliah inti (pokok), mata kuliah penunjang, dan mata kuliah profesi. Mata kuliah- mata kuliah tersebut meliputi mata kuliah agama dan umum.

Kemudian dalam perkembangannya, lembaga Ma'had Aly dituntut untuk terus melakukan langkah-langkah akseleratif guna meningkatkan kualitas keilmuan para santri yang berkecimpung di dalamnya. Sehingga proses pengembangannya, baik dari sistem pembelajaran

maupun sistem manajerial, harus selalu ditingkatkan dari waktu ke waktu. Namun demikian, dalam upaya peningkatan kualitas ini ada beberapa faktor yang menjadi penghambat perjalanan proses pengembangan Ma'had Aly.

Pertama; tenaga pengajar, guru atau dosen yang menjadi otak dalam sebuah proses pembelajaran di ruang kelas Ma'had Aly semakin berkurang, terutama para tenaga pengajar yang menjadi benteng tradisi pesantren hanya tinggal beberapa saja. Hal ini disebabkan kerana ada sebagian tenaga pengajar yang memang sudah lanjut usia, bahkan ada juga yang sudah meninggal. Walaupun hal itu tidak bisa dihindari, dengan usaha dan tekad serta semangat tradisi tetap bisa dipertahankan. Tanpa bermaksud menafikan para guru junior, namun harus diakui bahawa tradisi keilmuan di Ma'had Aly sejak awal pembentukannya tidak bisa dilepaskan dari jasa para guru senior yang notabeni merupakan para kiyai yang berada Jawa Timur. Maka apapun yang telah dicapai oleh Ma'had Aly saat ini maupun di masa yang akan datang, mereka adalah bagian sejarah kesuksesan itu.

Kedua; masalah dana memang selalu menjadi masalah klasik yang selalu menghantui suatu lembaga organisasi, termasuk pula dalam hal ini lembaga Ma'had Aly. Hingga saat ini proses pengembangan Ma'had Aly diakui terhambat oleh masalah finansial yang menggerogoti tubuh lembaga Ma'had Aly.

Ketiga; Peraturan Pemerintah (PP), PP no 55 tentang pendidikan agama dan keagamaan dirasa masih kurang efektif. Sebab untuk peningkatan kedepan yang lebih maju dibutuhkan regulasi pemerintah yang memang benar-benar memperhatikan lembaga-lembaga agama seperti Ma'had Aly. Jadi untuk meningkatkan pengembangan dalam pesantren sebenarnya tidak perlu itu. Akan tetapi dari segi SDM, dana, hubungan dengan luar itu sangat diperlukan.

Untuk mengatasi beberapa faktor penghambat dalam proses pengembangan Ma'had Aly, maka ada beberapa upaya solutif yang telah dilaksanakan para pengurus lembaga.

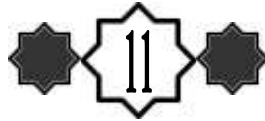
Pertama; untuk tetap mempertahankan tradisi pesantren maka disiapkanlah kader-kader untuk selalu membantu dengan ikhlas dan memiliki dedikasi tinggi dalam pengembangan Ma'had Aly. Hal ini dilakukan kerana melihat para guru dan dosen senior Ma'had Aly sudah banyak yang tidak mampu untuk mengajar dan menuangkan ilmunya kerana faktor usia. Kerana itulah disiapkan kader-kader pengganti. Di sini sangat besar peranannya adanya regenerasi tenaga pengajar dengan menggaet para pengajar baru yang kualitas keilmuannya sudah tak diragukan lagi. Ini penting demi menjaga kesinambungan proses pembelajaran di Ma'had Aly.

Kedua; jika hanya mengandalkan pembiayaan dari Ma'had Aly tentunya sangat mustahil sekali, kerana itulah subsidi pesantren sangat membantu dalam pengembangan Ma'had Aly. Selain itu bantuan-bantuan dari pemerintah juga tetap diupayakan dan digunakan dengan baik untuk menunjang pengembangan dan keberhasilan tujuan Ma'had Aly guna menjadi lembaga kajian SAW dan usul SAW.

Ketiga; kerja sama dengan pemerintah untuk memudahkan dalam masalah subsidi dan pengembangan jaringan, merupakan salah satu langkah dalam mengatasi penghambat pengembangan Ma'had Aly.

Daftar Pustaka

- Abu Yasid, *Membangun Islam Tengah*, Jakarta, LkiS printing cemerlang, 2009.
- Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam (Kajian Filsafat Pendidika Islam)*, Jakarta, PT raja grafindo persada. 2000.
- Ad-Darain, *Ilmu SAW Dan Ushul SAW*, 1997.
- Ahmad Susilo, Jakarta Pusat, *Strategi Adaptasi Pondok Pesantren*, kucica, 20005.
- Arifin, M,T, *Menyusun Rencana Penelitian*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1998.
- Arikunto, S, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rnika Cipta, 1998.
- Azhar Arsyad, *Pokok-pokok Manajemen*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2005.
- Danim, S., *Menjadi Peneliti Kualitatif*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Daulay, Haidar P. *Pendidikan Islam Dalam Sistem Pendidikan Nasional Indonesia* Jakarta. Kencana, 2004.
- Faiqoh, *Nyai Agen Perubahan Pesantren*, Jakarta Pusat, Kucica, 2003.
- George R. Terry dan Lesllie W. Rue, *Dasar Dasar Manajemen*, Jakarta, Bumi Aksara, 2005.
- Hasbi Indra, *Pesantren Dan Transformasi Sosial*, Jakarta, Penamadani. 2003.
- Imron Arifin, dan Muhammad Selamat, *Kepemimpinan Kyai, Dalam Perubahan Manajemen Pondok Pesantren: Kasus Ponpes Tebuireng Jombang*. Yogyakarta,:CV. Aditiya Media, 2010.
- Indrajit dan Djokopranoto. *Manajemen Perguruan Tinggi Modern*. Yogyakarta. C.V ANDI OFFSET. 2006.
- Khalaf, *Ilmu Ushu SAW*, 1978.
- Made Pidarta, *Manajemen Pendidikan Indonesia*, Jakarta, Rineka Cipta, 2004.
- Makalah (Seminar Pengembangan Akademik Pondok Pesantren Ma'had Aly), Sidoarjo, 2010.
- Mantja, W. *Manajemen Peningkatan Mutu Pendidikan*, Malang, 1988.
- Mark R. Woodward, Yogyakarta, *Islam Jawa*, LkiS, 2006.
- Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam*, Bandung, Nuansa Cendiki, 2003.
- Nanang Fatah, *Landasan Manajemen Pendidikan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004.
- Nasution, *Manajemen Mutu Terpadu*, Jakarta, Ghalia Indonesia 2000.
- Nata, *Manajemen Pendidikan*, Jakarta, Prenada Media, 2003.
- Oemar Hamalik, *Manajemen Pengembangan Kurikulum*, Bandung, Rosda Karya, 2006.
- Ridlwah Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal*, Yogyakarta, pustaka pelajar, 2005.
- Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta, 2007.
- Siagian, P, *Manajemen Sumber Daya Manusia*, Jakarta, Bumi Aksara, 2000.
- Siswanto, *Pengantar Manajemen*, Yogyakarta, pustaka pelajar, 2005.
- Sudarwan Danin, *Menjadi Komunitas Pembelajar*, Bandung, Bumi Aksara, 2005.
- Sudiyono, *Manajemen Pendidikan Tinggi*, Jakarta, Rineka Cipta, 2004.
- Sugiyono. *Metodologi Penelitian*. Jakarta. Rnika Cipta. 2001.
- Sumadi, *Metodologi Penelitian*. Jakarta.: Pt Rajawali,1993.
- Sutrisno, *Manajemen Keuangan, Teori, Konsep Dan Aplikasi*,Yogyakarta, Ekonesia, 2000.
- Tilaar H. AR, *Paradigma Baru Pendidikan Indonesia*, Jakarta, Rineka Cipta, 2004.
- Wahjoetomo. *Perguruan Tinggi Pesantren*. Jakarta. Gema Insani Press. 1997.



QUALITY OF HUMAN RESOURCES IN THE QURAN: PROPHET SHOAIB'S PERSPECTIVE

Aunur Rofiq⁹¹

Abstract

This research focuses on both spiritual and trustworthiness quality on the terms of al-qawiyun and al-amien in Sura al-Qasas (28), Verse: 26. This study uses the methodology of interpretation, especially the thematic interpretation. The main object of this study is al-Quran al-Karim called Mushaf `Uthmani. The research will explore many verses associated with both terms. This research found that the Quran gives special concern to the problem of human resources. According to Prophet Shoaib and his daughter, the quality of human resources not only has the intellectual quality, but of course must be supported by the spiritual qualities and trustworthy qualities. In short, this study is perhaps the first that reveal in detail about the Quality of Human Resources from the Prophet Shoaib's perspective. Hence, the finding of this study could assist the researchers to develop a theory of the Quality of Human Resources from the Islamic perspective.

Key words: Quality of Human resources, spiritual quality, al-qawiy, trustworthiness (amanah) quality, al-amien.

Introduction

Based on the results of a survey of 177 countries by the International Transparency of Indonesia in 2013, Indonesia had the same scores in 2012, namely 32. With these scores, our ranking is the same with Egypt. "In ASEAN region, Indonesia's position is better than Cambodia (20), Myanmar (21), Laos (26), East Timor (30), and Vietnam (31). Whereas at the same time, the position of countries such as Singapore (86), Brunei (60), Malaysia (50), Philippines (36), and Thailand (35) were above Indonesia. (<http://nasional.kompas.com, 24/09/2014>).

It shows that the level of corruption in Indonesia is still very worrying, ironically, not least the actors are Muslims. It is caused that empowerment of human resources is unbalanced, sometimes much concentrated to the enrichment of knowledge and physical skills, and not associated with the development of values, ethics and morals. Basic values such as spirituality, trustworthy, fairness, honest, actually are very important for human resource management. Without those values, humans can be greedy, and treacherous, that eventually destroy the system of family, community, state and nation, even the existing system in the earth.

Ideally, the Quran give special concern to the problem of human resources (HR). Humans are the "king" for God's creation on earth, because basically, all of God's creation on earth created for mankind interesting: "And He has subjected to you what is in the heavens and whatsoever is in the earth it all, (as grace) than his. Verily in that are really signs (power of God) for people who think". (Sura al-Jathiyah verse: 13).

91, Ph.D, Departement of Islamic Studies-Post Graduate, Faculty of Economics State Islamic University Street: Gajayana 50 Malang- East Java Indonesia 65144, Email: ghiyareez2006@gmail.com

The quality of human resource of person in the illustration of the Quran is determined by his quality to play his role and his function in the earth. The role of human beings is to be Caliph of Allah, and his function is to worship Allah. (Sura al-Baqarah (2): 30)

From those cases, this study will discuss two important points in relation to the quality of human resource of Prophet Shoaib's perspective, those are both spiritual quality and amanah quality in sura al-Qasas (28), verse: 26). Those points will be analyzed with a thematic approach.

Theoretically, the quality of human resources can be divided into two aspects: First, the physical aspects which include physical fitness, health, physical endurance. Secondly, the non physical quality. Its consisting of personal qualities, (intelligence, independence, creativity, mental endurance, balancing between emotion and ratio); quality of the community life; quality of the nation; spiritual quality; wealth quality (ability to realize the aspirations and skills in the field of work to produce something with the best quality (Moeljarto Tcokrowinoto in El-qudwah, 2009: 59).

Spiritual quality or Spiritual intelligence is a necessary basis for moving intelligence quotient (IQ) and emotional quotient (EQ). Even Spiritual Quotient (SQ) is our highest intelligence (Danah and Marshall in Gina (2003): 56-57).

According to Gina, spiritual intelligence (SQ) is the ability to give meaning in worship Allah in every behavior, activity and thinking. It is related to the concept of unity (tawhid)". While the Emotional Quotient closely related to empathy, self-discipline, initiative, self-awareness (Gina Agustian (2003).

The Meaning of al-Qawiy and al-Amien

al-Qawiy

Before entering to discussion of the problems of spiritual and trustworthy quality of human resource, I am going to explain the meaning of al-Qawiy and al- amien (القوي الأمين) in Sura al-Qasas (28), Verse: 26, which are became the starting point of this research.

Al-Qawiy (القوي) is Arabic, it is the same meaning with quwwah (القوة) a single form, and quwan is a plural form (قوى). Its meaning are strong, powerful, will power, vigorous, force, potential, ability, capability, energy, efficiency. (Hans Wehr, 1974, 802; Ibn Manzbur; Ahmad b. Muhammad: 269).

The terms rooted from (ق - و - ي) are quite widely used in the Quran. There are 42 times in 24 sura and 39 verses. The first term is quwwah (قوة). This term is mentioned 30 times. 29 times is mentioned by single form, only one verse is mentioned in the plural form.

In Sura al-Baqarah (2), verse: 63, 93, it is associated with the Bani Israel (Children of Israel) at the Tursina hill. In sura al-A`raf (7), verse: 145, 171 associated with God's command to Moses to hold His teachings contained in the Torah Book (Ibn Kathir, 1999).

The meaning of Quwwah term in sura al-Anfal (8), verse: 60 is force in general context and had relation with the development of civilization. The same meaning is found in sura al-

Tawbah (9), verse: 69. In the sura Hud (11), verse: 52 its meaning is power, strong, potential. The strength in this verse is associated with human spiritual intelligence.

In the sura al-Nahl (16), verse: 92, the terms included in the parable of a woman who unbolt the yarn that has been spun strongly, and the parable of perjury in order to win the dominant group interest from the other groups. In the sura al-Kahf (18), verse: 39, asserts that God's will is absolute, inevitable. As in the case of verse: 93 is had relating to Zulkarnain who asked the public to help him with a variety of potential or force (قوة) to create a fortress of protection for them. And in Sura Maryam (19), verse: 12, this term means "earnest" as mentioned above.

This term (qawy) in Sura al-Qasas (28), verse: 76, 78 is defined as the physical or materialistic force, because it is associated with Qarun who was so much rich man in the Pharaoh era. While in Sura al-Rum (30), verse: 9; Sura Fatir (35), verse: 44; Ghafir sura (40), verses: 21, 82; Surah Muhammad (47), verse: 13, had the same meaning and function (strong, power, and ability). In the sura al-Rum: 54, this term is placed in the process of the journey of human life.

Here, this term is confirmed with the original meaning strong, power, hence its juxtaposed with term of weak (dha`f). Similarly, in sura Fussilat (41), verse: 15. The difference is, that term asserts that God's power is far above the power of man.

The term of Quwah is attributed to God, it is also found in sura al-Dzariat (51), verse: 58. In this context that term is associated with a part of the beautiful names of God (asma 'al-husna), namely "Razzaq" (Provider of endowments that never runs out and infinite). As in sura al-takwir (81), verse: 20, this term is attributed to the Angel Gabriel who has tremendous power. But at other times, this term associated differently with the judas who does not has the strength and helper in the hereafter (sura al-Tariq (86), verse: 10).

Al-muqwin (المقوين) is the form of term which is related with the guy who was traveling in the desert -, there is only one verse. It is in the sura al-Waqi`ah (56), Verse: 1.

As for term qawiyyun (قوي) form of the subject (fa'il in arabic, its meaning is actor), it is mentioned 11 times in the Quran, namely seven verses attributed to the attributes of God the Great Mighty (Qawiyyun Aziz); two verses contained in sura al-Anfal (8), Verse: 52; and sura Ghafir (41): 22 related with a painful punishment of God (al-`iqab syadid qawyyun). As for the two other verses attributed to jinn and morality.

One verse (qawiyyun - amien) was associated with the ability of the jinn to help Prophet Solomon to move the palace of Bilqis, the Queen of Saba country to the Solomons palace (Sura al-Naml (27), verse: 39). And one other verse, in sura al-Qasas (28), verse: 26), is associated with request of Prophet Syu`aibs daughter to accept Moses as a worker, because he has the integrity, vision, physical strength and honest (al-qawiy al-amien).

Term of al-Amien

According to Hans Wehr, this term (الأمين) has meaning a secure, trustworthy, loyal, honest, guarantor, Keeper, guardian, head. The term is often associated with a responsibility and

mandate. If we say for example (أمين المال), so its meaning is treasurer that responsible for the financial security (Hans Wehr (1980): 28).

This term, has the same root as faith (أ - م - ن) which sometimes means oath, to the right, safe, happy, peaceful and quiet, both in the physical and psychological context.

This term and words are rooted from (أ - م - ن), mentioned in the Quran, as many as 879 times -both in the form of the verb (fi'il) or a noun (isim) - in 78 sura and 820 verses. But that specifically mentions the term "أمين - الأمين", there are 11 verses. Sometimes this term is juxtaposed with the character of messengers of Allah, a place, supernatural strength and professionalism, such as: "I convey to you my Lord treatise, and I was honest advisor for you (Sura al-A'raf (7), verse: 68).

In Sura Yusuf (12), verse: 54, it is told the history of the Prophet Yusuf who as the King advisor, "And the King said: Bring Yusuf to me, so I chose him as a person who is close to me. And when the King was talking with him, he said, actually you (start) today became dignitaries longer be trusted on our side".

"Similarly, in sura al-Syu'ara' (26), Verse: 107" I am the mandate (amanah) was an apostle (one sent) to you ". This statement was delivered by Noah to his people. The verses are in line with this statement are four verses. All related to the story of the Apostle of Allah.

In the same sura, verse: 125 related to the case of Prophet Hud and his people; verse: 143 with respecting to the case of Salah Prophet; verse: 162 related to the case of Prophet Lut; and in verse: 178 was narrating about Prophet Shoaib who has been the object of this research.

Similarly, in sura al-Dukhan (44), verse: 18, tells the story of Prophet Moses when asked Pharaoh to free the Israelites: "Throw me the slaves of Allah (the Children of Israel that you oppress them). Indeed I am the messenger (of Allah) are trustworthy to you. "

In the same surah verse: 51, this term means safe and prosperity: "Those who fear Allah are in a safe place". And in sura 27 is meaningful trusty or trustworthiness: "One audacious among the jinn said: I will bring it to you before you rise up from your place; and most surely I am strong (and) trusty for it (أمين). "(Surah al-Naml (27): 39; al-takwir (81), verse: 21; sura al-Syu'ara '(26), verse: 193; sura al-Tin (95), verse: 3).

"Al-amnu" terminology - which has the same root with al-amien-, is also expressed by the Prophet in his praying at the beginning of each month: "O Allah make this month as the bearer security, faith, peace and Islam to us". (al-Darimi, hadith: 1626 and al-Tirmidhi, Hadith: 3373 in Mausuh al-Hadith al-Sharif).

So, trust or honesty (al-amin); secure (al-amnu); believe (al-iman); and trustworthiness (al-amien), can not divide among them. Only people who are honest and responsible which can maintain trust. In Islam, the believers of course can be honest and trustworthy. If not, he would be a hypocrite and always lie, denial promise and betray the trust.

Glance of Shoaibs biography

It is better if we explain here short story about the prophet Shoaib's biography. Shoaib is the prophet of the Madyan. He was the son of Mikiel bin Yasyjun. According to Ibn Ishaq, the classical historian of Islam, he called Siryani. Ibn Asyagir said: mentioned that her grandmother – some researcher said that she was his mother-, was the daughter of Prophet Lut. He belonged to the followers of the Prophet Ibrahim, then emigrated with him and entered Damascus (Ibn Kathir (774 H): 190-191).

Narrated by Wahab bin Munabbih, Shoaib and Mulgham are among those who believe in Prophet Ibrahim, when burned. Both emigrated to Syam region, then married with two daughters of the Prophet Lut. according to Ibn Khaldun, Shoaib mentioned in the Quran was the prophet who employed Moses, when he fled from Egypt. According to Ibn Hibban, Shoaib was from the Arabs, as Hud, Salih and Muhammad. (Ibn Khaldun: 50).

Spiritual Quality and Trustworthiness Quality

Spiritual quality in the Quran can not be separated from the world view of unity (tawhid). The principle of monotheism in the context of the quality of human resources directly related to the human consciousness of the oneness of God, as the source of all, either something the unthinkable or thinkable.

The meaning tawhid is God as the source of integration, Creator of the universe, nothing can be separated from Him: "Behold! In the creation of the heavens and the earth; in the alternation of the Night and the Day; in the sailing of the ships through the Ocean for the profit of mankind; rain in the which God sends down from the skies, and the life the which He gives therewith to an earth that is dead; in the beasts of all kinds that He scatters through the earth; in the change of the winds and the clouds the which they trail like their slaves between the sky and the earth, (here) indeed are Signs for a people that are wise ". (Sura al-Baqarah (2), verse: 164).

All in the earth and in the sky, from being the smallest to the biggest one basically do not stand alone. Everything is interrelated to each other, run in accordance with the principles of tawhid and Sunnah of Allah in nature. He is Lord and Creator of all human beings. They are created only to worship Allah, (Sura al-Dhariyat (51), verse: 56). This means that all human activities in their life was supposed to be built for the sake of devotion to God, include in the context of individuals, families, communities and countries.

He is the source of law and legislation (Sura al-An'am (6), verse: 57; Sura Yusuf (12), verse: 40, 67). He is the source of knowledge, both knowledge that can be captured by the mind, or with the senses, or from experience. He is the source of life in the microcosm and macrocosm world, sources of aesthetics and ethics. And to Him all creatures that exist in this world will come back, no one can resist (Ismail al-Faruqi and Lois Lamy al-Faruqi (1998).

Quality of human resources in Islam determined how they build interaction quality with the Creator (Allah). If they always do "dialogue" with Him, they will have more chances to build their spirituality.

Basically, the principle of tawhid that presents in a person's consciousness, will "born" a positive attitude while facing any problems either when he became an individual, as well as being part of the community members.

In the socio-economic context for example, God become a symbol for the establishment of management - especially human resources - fair, honest, trustworthy and professional. Qualified human resources in the monotheistic perspective requires people to build harmony relationships between himself and God, between himself and others, and between himself with the environment as well as between himself with his work constructively. Everything he does and he thinks is required to have motivation of worship -with a broad meaning.

The term of al-Qawiy teaches that in order for recruitment of human resources should get attention in quality standards "strong and power". Technically, it depends on our creativity. The Quran presents only universal values. We are responsible for implementing it.

Prophet Moses was chosen by Shoaib and his daughter to be a worker, because he has a great quality (strong or power), both in psychological, physical, particularly trust and spiritual aspects.

The trustworthiness (أمانة) as mentioned earlier has the same root word with al-amin (trust, honesty), al-faith, al-amnu (secure). In the Quran there are six verses that use the term trustworthiness. Two verses use a single form (أمانة) as in sura al-Baqarah (2), verse: 283; Sura al-Ahzab (33), verse: 72. The four verses was using the plural form (أمانات) as in Sura al-Nisa '(4), verse: 58; Sura al-Anfal (8), verse: 27; sura al-Mukminun (23), verse: 8; and sura al-Ma`arij (70), verse: 22.

According to the Quran, the amanah has wide coverage. This term concerns relation between man and God, man and man, and the relationship between humans and nature. For example in the context of law and leadership, Allah said: "Allah doth command you to render back your Trusts (mandate) to Reviews those to Whom they are due; and when ye judge between man and man, that ye judge with justice: verily how excellent is the teaching the which He giveth you! for Allah is He Who heareth and seeth all things ". (Sura al-Nisa (4), verse: 58).

The use of the term (القوي الأمين), which is then translated into sprituality quality and trustworthiness quality in this study, has an important role in creating employment and quality of life both in the aspect of sociological, psychological and religiosity.

The table below shows the relationship between the meaning of al-qawiy and al-amin in the Qur'an:

AL-QAWIY (القوي)	MEANING	INDICATOR IN THE QORAN
There are 42 times in 24 chapters and 39 verses. Term quwah (قوة) is mentioned 30 times. 29 times is called the	strong, power, will power, vigorous, force, potential, ability, capability, energy, efficiency.	Gods power; The Angel's power Human power Jinn's power

shape singgle, the rest (one verse) is in the plural (فُؤَى)		God and human power relationship Spiritual quality
AL-AMIEN	secure, trustworthy, loyal, honest, guarantor. Keeper, guardian, head	Believe (iman) Morality God and human power relation It related to the story of the Messengers of God which affirms that they are the best advisors and honest peoples. Intectual qualities, emotional qualities, and spiritual qualities

Shoab's Perspective

From the above explanation, it is envisaged that the recommendations of the daughter of Prophet Shoab to make Moses as the worker are very precise and have a decent philosophical values to be applied: "Said one of the (damsels): O my (dear) father! Engage him on wages: truly the best of men for thee to employ is the (man) who is strong and trusty. ""(sura al-Qasas (28), verse: 26).

In the perspective of Prophet Shoab and his daughter in Sura al-Qasas (28), verse: 26, the workers (staf, manager in contemporary context) are those who have the spiritual quality and trustworthiness quality. The view like this is going to birth the true professional in the workplace.

Contextually, these principles must be adhered to by anyone. Skill and brain are very important in the world of a person work, but good skill and intellectual intelligence if not supported by the quality of spiritual and moral would be disastrous for themselves, work place, community and environment. Not a few people who have high skills and intelligence become destroyers. The problem of corruption, hypocrisy in politic and economics, rogue scientist is caused by too concern with aspects of the physical skill and intellectual intelligence, and then neglected the spiritual quality and trustworthy quality aspects.

Physical skill and intelligence of course can be developed with a variety of advanced education and training. But it is not a guarantee it can achieve spiritual skills and trustworthy skills. Because the two last skill are "immaterial and irrational". So the model of its trainings is not the same. Therefore, it is not uncommon that we find poor man spent much of his life in the fields or in the sea has spiritual skill and amanah skill. Both of these skills can be used as an indicator of success or failure of an action in life, especially in hereafter. So, it is must be the basis of ethics in management.

The basic theory of modern management such as planing, organization, controlling, actuating (POAC) are important. But I think this theory is still bound by the values of all positivistic and transactional although sometimes in the name of professionalism. Human resource does not have the spiritual skill and amanah skill will make the "POAC" can not be implemented well and accountable. The big corruptors in Indonesia for example, both in the context of the company and the state, of course knows about the advanced management theories, particularly this POAC theory. But the problem is they lost two skills above (spiritual

and amanah). So it will be better if the modern management theories combined with spiritual quality and amanah quality.

That is attitude of Prophet Shoaib and his daughter for both the spiritual and amanah qualities. This attitude is continued by the prophet Muhammad. He (peace be upon him) gave many warnings to his people (moslem community) to keep the amanah given to their. He was a model of worker, businessman, fighters, commanders military, heads of state that upholds the amanah. He never betrayed and broken his promise, even against hostile. Among some of his saying is: "make full proof of address to people who trust you and do not betray those who betray you." (Tirmidhi: 1185; Abu Dawud: 3067).

Prophet Muhammad has called that amanah opposite with the treason: " The signs of a hypocrite are three: whenever he speaks he lies, whenever he promises he breaks his promise, and whenever he is trusted (given the responsibility or duty) he betrays his trust." In another narration, "Although he fasted, he prayed and he claimed as a Muslim. "(Tirmidhi hadith: 2555 in *Mausu'ah al-Ahadith al -Syarif* (1991-1997). So amanah is responsible or carry out all provisions of both the commands and prohibitions conforming provisions and guidance of Allah and His Messenger.

He gives clearer picture of the relationship between religion and the attitude of trust: "There is no faith for the people who cannot be trusted, and cannot be called religious for those who do not keep their promises" (Ahmad, number of hadith: 11935 in *Mausu'ah al-Ahadith al -Syarif* (1991-1997).

He (peace be upon him) does not just talk, but he was a role model in implementation of amanah. Testimony of Ka`ab ibn Asad al-Quradhi the leader of Bani Quraidhah, interesting to be quoted here. When the war of Ahzab, he had refused offering of Huyay ibn al-Nadir Akhbab to join forces with who were besieging Medina. According to Ka`ab, he was still tied to an agreement with Muhammad, and he (Muhammad peace be upon him) was honest, he never treasonous". So there is no reason for Ka'ab to betray Muhammad (peace be upon him). But finally Huyay was able to convince Ka`ab, then he had joined with idolaters. And his job was to attack from the inside Medina. (Haykal (1952): 327-342)

Conclusion

There are some important notes that can be raised in the closing of this study:

- (1) First, the Quran gives special concern to the problem of human resources.
- (2) Second, Quality of human resources in the Quran ditermined how they build interaction quality with the Creator (Allah).
- (3) Third, according to the Quran, the building of good human resource should pay attention to relationship between man and God, man and man, and man and nature.
- (4) Fourth, in the perspective of Prophet Shoaib and his daughter in Sura al-Qasas (28), verse: 26, the workers are those who have spiritual and trustworthiness quality.
- (5) Fifth, the basic theory of modern management such as planing, organization, controlling, actuiting (POAC) are important enough. But still need to the spiritual skill and amanah skill.

The suggestion of the writer is this research is only "ijtihad" of the writer for exploring human resource quality from the Quranic view with thematic interpretation approach. I believe there are many relation themes in the Quran that could be written by another researcher.

References

- Ahmad, Muhammad ibn Ali Fayyumi al-Muqri I, Misbah al-Munir, edited by Yusuf Syeikh Muhammad, Maktabah `Asriyah.
- Ary Ginanjar Agustian, Rahasia Sukses Membangun Kecerdasan Emosi dan Spiritual ESQ (Emotional Spiritual Quotient), Jakarta: Penerbit Arga, 2003.
- Ismail Raji al-Faruqy, al-Tawhid, Herndon: The International Institute of Islamic Thought International Institute of Islamic Thought, 1992.
- Al-Faruqi, Ismail dan Lamy, Lois al-Faruqi, The Cultural Atlas of Islam, translited to Indonesia by Ilyas Hasan, Atlas Dunia Islam, Bandung: Mizan 1998.
- Al-Najjar, Abdu al-Wahhab, Qisshah al-Anbiya', Beirut: Dar al Kutub al-`ilmiah.
- Fakhr al-Razi, Al-Tafsîr al-Kabîr `aw Mafâtiḥ al-Ghaibi, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiah.
- CD Al-Quran al-Karim, al-Isdar al-Sadis 6, 31, Kairo: Sakhr li Baramij al-Hasib 1991-1996.
- El-Qudwah, Research Journal for Education: integrated Science and Islam, published by Lemlitbang UIN Maliki, vol. 1, No. 3. April 2009
- Husain Haikal (1952), Hayatu Muhammad, Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah
- Ibnu Manzhur (ttp) Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Sodir
- Ibn Shumâdih al-Tujîby, Abu Yahya Muhammad, Mukhtashar min tafsîr al-imâm al-Thabarî, Beirut: Dâr al-Fajar al-Islâmî 1995
- Ibn Muhammad Ibrahim al-Nisaburi, Abu Ishak Ahmad Qashash al-Anbiya', Beirut: Dar al-kutub al-`Ilmiah 427 A.H,
- Mausu`ah al-Aadith al-Syarif, CD Program of Hadith of Kutub al-Tis`ah, cet, 2, Global Islamic Software Company 1991-1997.
- Ibnu Katsir, Abu al-Fida al Hafizh, edited by Muhammad Ahmad Abd. Aziz, Qisshat al-Anbiyâ`, Dar al Kutub al `Ilmiyah, Beirut, 774 A.H.
- Ibn Khaldun, Abdu al-Rahman (733-858/1332-1406), Tarikh Ibnu Khaldun,
- Simamora, Henry Manajemen Sumber Daya Manusia, cet. I, Bagian Penerbitan Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi YKPN 1995.
- Syari`ati, Ali (1992) Al-insan wa al-Islam, Beirut: Dar al-Raudlah litthab`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi`,
- Wehr, Hans (1974), Dictionary of Modern Written Arabic, Edited by J Milton Cowan, Beirut: Maktabah Lubnan
- <http://nasional.kompas.com/read/2013/12/03/1449245/Stagnan.Indeks.Persepsi.Korupsi.Indonesia.2013>.



أثر القراءات القرآنية في اختلاف الأحكام الفقهية عند الفقهاء الأربعة

حامد الطيب عبدالسلام الأسمر الحضيري

المقدمة

الحمد لله رب العلمين ، الذي أنزل الكتاب على نبيه الأمين ، بلسانٍ عربيٍّ مبين ، هدى وذكرى للمتقين ، وشفاءً ورحمةً للمؤمنين ، ونوراً وضياءً للعلمين ، ووعداً بحفظه إلى يوم الدين حيث قال في محكم كتابه: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ⁹² ، وحيث يسر الله تبارك وتعالى قراءته للمسلمين فقال: وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ⁹³ .

ورفع عن أمته الحرج والمشقة ، فأمر رسوله-عليه الصلاة والسلام- أن يُقْرَأَ أمته القرآن على سبعة أحرف، كلها كافٍ شافٍ ، وبأيها قرءوا فقد أصابوا.

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء ، وسيد القراء ، وأفصح ما نطق بالضاد ، وأبلغ البلغاء ، الذي يسر الله القرآن بلسانه ، واختاره لأدائه وبيانه ، وعلى أصحابه الذين تلقوه من فيه رطباً غضاً ، وأدوه إلينا صريحاً محضاً ، وعلى تابعيهم الذين اتبعوا في هداة بعضهم بعضاً.

وبعد:

حيث كثرت العلوم واختلفت، وجاءت كلها تتشرف بموضوعاتها، وتتفاضل بأنواعها فإن علوم القرآن الكريم لمحي أشرف العلوم ، وأحقها بالتأليف ، وأولاهما بالتعلم والتعليم ، وهو روح حياة الأمة الإسلامية ومشكاة حضارتها الفكرية.

وعلم القراءات من هذه العلوم ، ذروة سنامها ، وواسطة عقدها ، وبيت قصيدها ، لأن الناس يعلمون كيف يتلونه ويرتلونه ، ويوقفهم على جانبٍ من جوانب إعجازه ، وسرٍّ من أسرار بيانه ويجعل بينهم

92- (الحجر: 9).

93- (القمر: 17).

وبين القراء نسباً ، أولئك الذين هم عن رسول الله ناقلون ، وعلى آثاره مهتدون ومقتدون ولستته في القراءة متبعون .

فالقراءة كما ذكرتها بعض المصادر فيتعريفها للقراءات⁹⁴ ، فهي النطق بألفاظ القرآن كما نطقها الرسول، أو كما نُطقت أمامه فأقرّها، سواء كان النطق باللفظ المنقول لنا لبي فعلاً أو تقريراً، واحداً أو متعدداً، ويعني التعريف: أن القراءة قد تأتي سماعاً القراءة النبي بفعله، أو نقلاً لقراءة قرئت أمامه فأقرّها، وإنما - نعني بالقراءة- قد ترو بلفظاً واحداً، وهو ما يعبر عنه بالمتفق عليه بين القراء، وقد ترو بأكثر من لفظ، وهو ما يعبر عنه بالمختلف عليه بين القراء

لا شك أن مصدر القراءات القرآنية هو التلقي والسماع عن النبي كما تقرر ذلك بالأدلة في قوله: *وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا*⁹⁵ ، وقوله تعالى: *لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ*⁹⁶ .

كما يتضح من حديث عمر وهشام⁹⁷ وإقرار النبي لكل منها بقوله (هكذا أنزلت) ما يؤكد أن القراءات مبنية على التلقي والرواية لا على الرأي والدراية ولا يمكن أن تثبت القراءات إلا بالتوقيف والتلقين والتلقي والأخذ والمشاهدة والنقل والسماع.⁹⁸

القراءات والقراءة ليسا متغايرين تغايراً تاماً، وليسا متحدين اتحاداً حقيقياً، بل بينهما ارتباط وثيق، هو ارتباطا لجزء بالكل ؟ لأنه ليس بينهما تغاير تام ،ولأن القراءات الصحيحة¹ اليتلقتها الأمة بالقبول جزء من القرآن الكريم ، وبعض حروفه.

كما أن تعريف القراءات السابق ذكره يشمل القراءات الصريحة التي تصح قراءة القرآن ليكرم بها، كما يشمل القراءات الشاذة التي أجمع العلماء على عدم صحة القراءة بها.⁹⁹

ومصادر القراءة الشاذة كانت تعتمد على ذاكرة الحفظة الذين سمعوا ممن قبلهم، ولم تحظ بالإجماع ولا النقل المتواتر فبقيت شاذة يستفاد منها في إثراء اللغة والتفسير والأحكام الشرعية.

94-الزرركشي: البرهان في علوم القرآن ، ج/ 1، بيروت، دار الفكر ط/ 1، 1988 م، ص296.

95- (الإسراء: 106).

96- (القيامة: 16-18) .

97-وهنا يشير إلى حديث عمر بن الخطاب يقول سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأها وكان رسول الله قرأه وكدت أن أعجل عليه ثم أمهلته حتى نصره ثم لبيته بردائه، جئت به رسول الله فقلت إن يسمع بهذا يقرأ على غير ما أقرأتنيها فقال لي أرسله ثم قال لها اقرأ هكذا أنزلت ثم قال لي اقرأ فقرأت فقال هكذا أنزلت إن القرآن أنزل على سبعة أحرف فافقهوا منه ما تيسر ، صحيح البخاري رقم الحديث2287، ص852.

98-جازمول: محمد بن عمر، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، ج/1، الرياض، دار الهجرة، ط/2، 1417هـ، ص96.

99-الفضلي:القراءات القرآنية ، بيروت ، دار القلم ، ط/3 ، 19 85م ص61.

وقد أشار أصحاب القراءات إلى أركان القراءة المقبولة، أشار إليها البنّا الديقاطي صاحب إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، بقوله: ((فكلما صحّ سنده ووافق وجهًا من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحًا، مجمعًا عليه، أم مختلفًا فيه، اختلافًا لا يضر مثله، ووافق خط مصحف من المصاحف المذكورة، فهو من السبعة الأحرف المنصوصة في الحديث، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة في قراءة وحب قبولها، سواء كانت عن السبعة أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، نصع لذلك الإمام الدّانيو غيرهم مني طول ذكرهم.¹⁰⁰

فقد اختلف الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية، ولكن اختلافهم لم يكن مبنياً على هوى في النفوس، ولم يكن كذلك حُباً في الخِلاف، وإنما كان ذلك الاختلاف أسبابه ودوافعه المعقولة والمنطقية.

وأما بالنسبة للحكم على القراءات القرآنية فكما أشار البنّا الديقاطي عن حكم القراءة الشاذة إلى إجماع الأصوليين والفقهاء وغيرهم على أن الشاذ ليس بقرآن، لعد مصدقا لحد عليه، والجمهور على تحريم القراءة به، وأنه إنقرأ به غير مُعتَقَدٍ أنه قرآن ولا يُؤهم أحدأب ذلك، بل لما فيه من الأحكام الشرعية عند من يحتجبه، أو الأحكام الأدبية فلا كلام فيجوازقراءته، وعليه يحمل من قرأ بها من المتقدمين، قالوا: وكذا وينه في الكتب، والتكلمت على ما فيه، وهذا الحكم يشمل القراءات غير تلك المتواترة لسبعة، وكذا الثلاثة: أبو جعفر، ويعقوب، وخلف.¹⁰¹

أمام اخرج عن الله جاءت العربية فلا يعتد به، ويعتبر ضرباً منضوب الوضع والاختلاق.¹⁰² وقد عدنا إلى المصادر اللازمة التي تشير إلى آراء المذاهب الفقهية في القراءة بالشاذ في الصلاة، فالإمام مالكي بعد مصحة الصلاة، كما أشار الحنفية إلى فساد صلاة من اقتصر في صلاته على الشاذ، وذهب الشافعية إلى حرمة القراءة بالشاذ في الصلاة، وقال الحنابلة بعدم صححة الصلاة بما خرج عن مصحف عثمان كقراءة ابن مسعود - رضي الله عنهما - وغيره.¹⁰³

وبنظرة إلى آراء المفسرين بالاحتجاج بشواذ القراءات في الأحكام الفقهية، وعلى رأسهم أبو حيان في كتابه البحر المحيط، والقرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن، يظهر جلياً أن جمهور علماء المسلمين؛ من قراء، ومفسرين، ومحدثين، وفقهاء، وأصوليين، وغيرهم، مجمعون على أن القراءات المتواترة كلها في درجة واحدة من

100- البنّا الديقاطي: إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تحقيق شيبان محمد إسماعيل، ج/1، بيروت، ط/1، عالم الكتب، ص 70، 1987م.

101- وهذا بحث يطول وليس هنا مكانه، إذ نقف إلى الشاهد اللغوي، واختلاف القراءة التي انبنى عليها اختلاف بين الفقهاء. انظر: البنّا، إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، المرجع السابق، ج/1، ط/1، 1987م، ص 70-73.

102- الببلي: الاختلاف بين القراءات، مرجع سابق، بيروت، دار الجيل، 1988، ط/1، ص 110-111.

103- والأمر كذلك على خلاف وفيه تفصيل وليس هنا مكانه، ويمكن العودة إلى المصادر التالية: القسطلاني: لطائف الإشارات، ج/1، ص 73.

الصحة، والاحتجاج بها في محيط الدراسات اللغوية، والأحكام الفقهية، وأنها وحدها التي يتلى بها القرآن في الصلاة وخارجها، وما ورد من خلاف في القراءة في هذا المجال مجاله القراءة الشاذة حول جواز الصلاة بها وصحته. ¹⁰⁴

أما الاحتجاج بشواذ القراءات في الأحكام الفقهية، فقد أجملها البيهقي بقوله: ((ولم يتفق أئمة الفقه على اتخاذها دليلاً في مجال الأحكام الفقهية، فقد ذهب أبو حنيفة - رحمه الله - وأصحاب المذهب الإباضي إلى جواز الاستدلال بالقراءة الشاذة في مباحث الأحكام الفقهية، ورأوا أنها بمنزلة خبر الواحد العدل، قالوا: فابن مسعود وأبي صادق عندما يخبر أننا بأحدهما سمعنا النبي يقرأ: فَصِيَّامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ¹⁰⁵ ووافق أبا حنيفة فيما ذهب إليه الروياني والرافعي، ولذا أوجبوا تتابع الصوم في كفارة اليمين، وظاهر كلام الإمام الشافعي - رحمه الله - عدم الاستدلال بالقراءة الشاذة في الأحكام الشرعية، فليست عنده بمنزلة خبر الواحد العدل؛ لأن إجماع الصحابة على عدم كتابتها في المصاحف العثمانية، دليل على أنها ليست قرآناً، ولذا لم يوجب تتابع الصوم في كفارة اليمين، وذهب إلى عدم الاحتجاج بها أيضاً ابن الحاجب من المالكية ¹⁰⁶، وذهب الحنابلة ¹⁰⁷ في الصحيح إلى أن القراءة الشاذة دليل تبنى عليها الأحكام الفقهية.

وعندما نأتي في تطبيق الآيات القرآنية في مسألة فرض الرجلين في الوضوء في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ، نجد أن في هذه الآية قُرأت ((وأرجلكم)) بالفتح والكسر والضم وقد جمعت قراءة الفتح والكسر بين الروايات المتواترة ، وقراءة الضم جاءت بالقراءة الشاذة ، كما هو مروي عن قراءة نافع المتواترة.

وذهب الفقهاء الأربعة إلى أن الواجب هو الغسل ، وهذا ما رواه ابن عباس ، وابن مسعود وغيرهم. وهذا إجماع للمسلمين كما ذكره النووي وأن من يعتد به ليس بمخالفٍ.

وقد اعتمد في قراءة النصب في ((أرجلكم)) ، على اعتبار أنها معطوفة على الوجه واليدين.

وجاءت قراءة الرفع ((أرجلكم)) ، فقد أولها العلماء على اعتبار أنها مرفوعة على الابتداء والخبر محذوف ، والمكلف مخيرٌ بين الغسل والمسح.

وقوله تعالى: وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، نجد أن قراءة يَطْهُرْنَ، (يَطْهُرْنَ) ، قد جمعت بين الروايات المتواترة.

104-أبوحيان:محمد بن يوسف،، تفسير البحر المحيط ، تحقيق عادل عبدالموجود، بيروت، ج/1، دار الكتب العلمية ،ط/1993، م ، ص8.

105- (المائدة: 89).

106-السيوطي:الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أحمد بن علي، ج/1، القاهرة، دار الحديث، 2004م ، ص 246.

107-ابن قدامة:روضة الناظر وجنة المناظر، ج/1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م ، ص 139-140.

وقد ذهب الفقهاء ، المالكية ، والشافعية ، والحنابلة ، إلى عدم جواز وطء الحائض إذا طهرت لم تغتسل ، وقول زفر من الحنفية: إذا تيممت حيث يصح التيمم.

والراجح إلى ما ذهب إليه الجمهور ، وهو أنه لا يجزئ وطء الحائض بعد انقطاع الدم ما لم تغتسل لأنه ظاهر القران ، ولأنه فيه جمع بين القراءتين.

وفي تعيين الصلاة الوسطى في قوله تعالى :حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ، ففي رواية عائشة وابن عباس ((والصلاة الوسطى صلاة العصر)) .

فقد أثر هذا في اختلاف الفقهاء ، فمنهم من عينها بأنها صلاة الظهر كما هو مروى عن زيد ابن ثابت وغيره، وقد أخذوا به الأحناف والشافعية كونها رواية.

وذهب قوم إلى أنها صلاة المغرب كما ذكره القرطبي في كتابه الجامع.

واختار قوم إلى أنها صلاة العشاء ، وقال آخرون إلى أنها صلاة الصبح والعصر معاً.

وقد روى نافع عن حفصة ((وصلاة العصر)) ، والراجح هو قول الجمهور ، وهو أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر ، لصحة استدلالهم بالحديث الشريف الذي دل على ذلك.

وقال تعالى :وَعَلَى الَّذِينَ ِيطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ، فمن الواجب على الحامل والمرضع ومن في حكمهما بالإفطار في رمضان.

فقد قرأ ابن عباس ((يُطَوَّقُونَهُ ، يَتَطَوَّقُونَهُ)) ، وقرأ مجاهد ((يَطَوَّقُونَهُ ، يَتَطَوَّقُونَهُ)) .

وبناءً على هذا الاختلاف فقد اختلف العلماء في المراد بالآية ، فذهب الجمهور منهم إلى أن المكلف كان مخيراً في الصوم فذهب ابن عباس - رضي الله عنهما - إلى أن الآية كانت تخص الشيوخ والعجزة إذا أفطروا وهم يطيقون الصوم ، ثم نسخت بقوله تعالى: ((فمن شهد منكم الصوم فليصمه)) ، فزوال الرخصة إلا لمن عجز منهم ، وهو مبني في القراءة على ((يُطَوَّقُونَهُ)) ، أي يكلفونه مع المشقة اللاحقة لهم ، ويدخل على هذه القراءة المريض والحامل.

وبناءً على ((يُطِيقُونَهُ)) ، جاء الخلاف بين الفقهاء في حكم الفدية على الحامل والمرضع ، وهما متفقان على أنهما خافتا على أنفسهما فلهما الفطر وعليهما القضاء فحسب.

وأما إذا افطرتا خوفاً على ولديهما فعليهما القضاء والفدية في قول الحنابلة ، والشافعية في المشهور عندهم ، ونسبه ابن رشد من المالكية على بعض العلماء في المرضع ، وذهب الحنفية إلى القول بأن عليهما القضاء ولا يلزمان الفدية.

والراجح أنه لا فدية على الشيخ والعجوز اللذين لا يستطيعان الصوم ، وهذا من باب السعة واليسر في الإسلام كما قال تعالى: لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها.

وقال تعالى في حكم العمرة: وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ، فحجاءة في القراءة الشاذة لحسن البصري ((والعمرة)) مخالفاً قراءة النصب ، ووجه القراءة رفعاً على الابتداء.

وأما وجه القراءة على النصب فهو العطف نصباً بإيقاع الفعل المتقدم عليها عطفاً على الحج. وقد انبنى على هذا الاختلاف في القراءة اختلاف في حكم العمرة ، فذهب الحنفية ، والمالكية ، والحنابلة ، وفي رواية للشافعية في قول أن العمرة سنة.

والراجح أن العمرة سنة وليست بفرض، فهي لم تذكر في الحديث الذي بيّن فيه النبي أركان الإسلام. وقوله تعالى في حث اليمين: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْنِ فِي إِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ إِيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا إِيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، وجاءت في القراءة الشاذة ((ثلاثة أيام متتابعات)).

وقد انبنى على هذا الاختلاف في قراءة الآية اختلاف بين الفقهاء في الصيام في كفارة الحنث في اليمين، هل يشترط فيه التتابع أم يجوز فيه التفريق.

فذهب المالكية ، والشافعية في عدم اشتراط التتابع ، وأما الحنفية والحنابلة أخذوا بقراءة ((فصيام ثلاث أيام)) باشتراط التتابع في الصيام.

والراجح أن التتابع ليس بشرط استدلالاً بالقراءة المتواترة ، وهي لم تفرق بين أن تكون الايام الثلاثة متتابعة أو متفرقة ، أو تحمل القراءة الأخرى على الاستحباب.

وفي أهمية معرفة الاختلاف الفقهي في هذه الآيات كانت دراستها دراسة عميقة لمعاني الكتاب والسنة وما يستنبط منها من أقيسة ، ولم يكن افتراقاً بل كان خلافاً في النظر لم يكن حياً فيه وإنما كان له أسبابه ودوافعه وهذا الأسباب في اختلاف الحكم بسبب تعدد القراءات المشهورة للآية الواحدة ، وفي العمل بالقراءة الغير متواترة ، كما بيت الآيات السابقة ، وكان يستعينك لفقهيه بأحسن ما وصل إليه الفقيه الآخر، ويوافقه أو يخالفه.

وهذه سنة سنها الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم أجمعين - وكما جاء عن سيدنا عمر بن عبد العزيز كان يسره اختلاف الصحابة في الفروع، ويقول: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم لكان في سعة.

وفي عبارة أخرى له أيضاً: ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم. وهذا اقتداء الأئمة من الصحابة لأن النبي مدحهم وقال فيهم: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.

وأما الاختيار فكان أكثر من يستعمله القراء كاصطلاح علمي له مدلوله لأئمة القراءات؛ فالاختيار عندهم يراد به: (ملازمة إمام معتبر وجهاً أو أكثر من القراءات؛ فينسب إليه على وجه الشهرة والمداومة، لا على وجه الاختراع والرأي والاجتهاد).

ومعلوم أن اختلاف القراء يفترق عن اختلاف غيرهم من أهل العلوم الأخرى؛ فإن اختلاف القراء يكون بين قراءات كلها حق وصواب، وهذا يدل على أن اختيار أحدهم للقراءة لا يعني رد أي قراءة ثابتة غيرها. ومن شرط جواز الترجيح بين القراءات المتواترة عند من يبيزه: عدم رد القراءة المرجوحة.

وأن الوصول إلى معرفة الراجح من المرجوح، والفاضل من المفضول من الأقوال إنما يتم بعد معرفة كل قول وتصوره تصوراً كاملاً؛ وهذا بالضرورة يعني أن دراسة الاختيارات والترجيحات من أهم سبل إتقان علم الفقه والتفسير واللغة والعلوم الأخرى المساعدة لها.

والترجيح بدلالة اللغة كما كان عند الإمام البغوي - رحمه الله - يستدل باللغة في مواطن كثيرة على رجحان أحد الأقوال على غيره، لأن الله تعالى أنزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، كما قال تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ } وقال الله أيضاً: { بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ }، من أجل هذا كان الرجوع إلى ذلك اللسان أساساً لفهم كتاب الله تعالى.

والترجيح بدلالة اللغة من أوجه الترجيح المعتمدة عند علماء الأمة، فكلام الله تعالى يجب أن يحمل على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر.

والحكم بالاحتجاج للقراءات الشاذة فقد بدأت بعد أن عرفت الضوابط التي تقاس بها القراءات الصحيحة، واتسعت دائرة الحكم بالشذوذ بعد أن وضعت قواعد النحو والصرف منذ النصف الثاني من القرن الأول. وقيل هذه الفترة كانت القراءات الشاذة موجودة لكن لم يطلق عليها هذا الاصطلاح بعد ومن التكلف البالغ القول بأن بعض الصحابة لم يحرقوا مصاحفهم واحتفظوا بها، أو أن الخليفة عثمان في أول الفتنة أجاز القراءة بالحروف المخالفة لمصحفه اعتماداً على ما جاء في كتاب المصاحف للسجستاني، وهو كتاب مرتاب فيه احتفى به المستشرقون وحدهم، وذلك من أجل أن نصل إلى القول بأن القراءات الشاذة، عرفت من بعد العرضة الأخيرة.

وهذه النتيجة كما نرى متكلفة، ومقدماتها بعيدة عن الصواب، فما كان لبعض الصحابة وهم من الخيار أن يخفوا مصاحفهم عن عثمان، وما كان لعثمان أن يفتح باباً تحمس من أول الأمر لإغلاقه، وهو الذي لا يخشى في الله لومة لائم.

وإذا كان عثمان أجاز القراءة بالحروف التي تخالف مصحفه فلماذا - إذن - يخفي بعض الصحابة مصاحفهم. والقراءة في الصلاة بالشاذة، فقد أجاز القراءة بالشاذ بعض العلماء، وهو أحد القولين لأصحاب أبي حنيفة والشافعي، وإحدى الروایتين عن مالك وأحمد.

واتجه أكثر العلماء إلى منع القراءة في الصلاة بالشاذة وحجتهم أن هذه القراءات لم تثبت متواترة عن النبي وإن ثبتت بالنقل فهي منسوخة بإجماع الصحابة على المصحف العثماني، أو أنها لم تنقل إلينا نقلاً يثبت بمثله القرآن، أو أنها لم تكن من الأحرف السبعة.

الاستشهاد بها في الأحكام الشرعية، فقد رأى جمهور العلماء جواز العمل بالقراءات الشاذة، واستنباط الأحكام الشرعية منها، وحجتهم أنها - على أقل تقدير- في منزلة خبر الآحاد، التي لا يختلف العلماء في الاحتجاج بها في الأحكام الشرعية وقد احتجوا بها في كثير من المسائل كمسألة قطع اليدين مستدلين بقراءة ابن مسعود، وتتابع الصيام في كفارة اليمين.

وهي تهدف إلى تفسير القراءة المشهورة كتعيين الصلاة الوسطى أي العصر أم غيرها في قراءة حفصة وعائشة. وأما الاحتجاج للقراءات فيعني الكشف عن وجه القراءة في نحوها أو صرفها أو لغتها، وتسوية الاختيار، وذلك بأساليب اللغة الأخرى من قرآن وشعر ولغات، ولايراد به توثيق القراءة أو إثبات صحة قاعدة نحوية فيها ولأن قراءتها بالعربية، وقد أحسن أبو منصور الثعالبي التعبير عن العلاقة الخالدة بين العربية والقرآن بقوله: من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية، التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها، ومن هداها لله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه، اعتقد أن محمداً خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد...)).¹⁰⁸

وكان موقف المفسرين من القراءة الشاذة، اتفق المفسرون على عدم اعتبار القراءة الشاذة قرآناً، ولكنهم اختلفوا في الاحتجاج بها في تفسير الآية وبيان معناها على رأيين مختلفين معارض ومؤيد.

ولكن القراءة الشاذة مفيدة في بيان الآية القرآنية خلافاً لمن رأى عدم الاحتجاج بها في مجال التفسير. وكان للفقهاء رأي من القراءة الشاذة، قولهم أنها ليست متواترة فهي ليست قرآناً، لكن من حيث العمل بها والاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية العملية اختلفوا فيها.

فذهب إلى أنه يجوز العمل والاحتجاج بها وذلك إذا صح سندها، وذهبت المالكية في صحة العمل بها إلى ثلاثة آراء وهي:

أ- أنه لا يصلح الاحتجاج بالقراءات الشاذة، وهذا هو المشهور عندهم.

ب- أنها تجري مجرى الآحاد في العمل بها دون القطع.

ج- أنها يعمل بها على وجه الاستحباب.

وذهبت الشافعية في الاحتجاج بها إلى مذهبين وهي:

أ-المذهب الأول يصح العمل بها.

ب-المذهب الثاني لا يصح العمل بها.

وذهب الحنابلة إلى الاحتجاج بها هو مأخوذ من علماء مذاهبهم كابن قدامة ، وابن كثير ، والإمام أحمد. حيث نجد أن هذه القراءات القرآنية قد أثرة وكثرة في إثراء المعاني ، وبالأخص في الوجوه الإعرابية في النحو والصرف.

وقد بنت ووسعت معنى الآية وازالت إشكالاتها في كثير من الآيات القرآنية.

وأما الاختلافات التي جاء بها الفقهاء فهي في أساسها لم تكن مبنية على هوى في النفوس ، ولا حباً في الخلاف ، وإنما كان ذلك له دوافعه وأسبابه كما ذكرنا لبعض الآيات القرآنية في بداية هذا الفصل. والاختلاف ليس بشيء مذموم فقط ولكن له عيوبه ومميزاته.

فمما مدحه الرازي بقوله: من لم يعرف الاختلاف فليس بفقير، ويقول قتادة: من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه.

وقد ذمه آخرون ولكن في ذمهم للخلاف ليس له مبررات في هذا ، ولكن على حسب دراستي للآيات الناتجة في اختلاف القراءات والروايات هو أكبر دليل على اجتهادهم وسعتهم وإدراكهم للعلوم العربية والعلوم الفقهية.

ولكن للأحكام الفقهية في متغيراتها وتطبيقاتها لها ضوابط ومسوغات وضعتها العلماء لضبط معاني نصوصها. فقد جاء الفقه الإسلامي في طبيعته إلى التغيير والتطوير والثبات والتجدد ، وأن كثير من الأحكام الفقهية التي بناها المجتهدون قد تغيرت بناءً اختلاف الزمان والمكان ، إذ لو بقي الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر على الناس، ولخالف الحكم قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. ولا يعتبر التغيير إلا على أساس أن يكون قد حقق المصلحة والعدل في تركه الحكم الأول إلى حكم اجتهادي مستجد آخر.

والقاعدة الفقهية الأصولية تقول: ((لا ينكر تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الأزمان)) ، وهذه القاعدة تندرج تحت قاعدة العادة محكمة.

فهذه هي القاعدة لا ينكر تغير الاجتهاد فيها حسب الظروف والملابسات والمستجدات إذ لا اجتهاد مع النص، وتناولت هذه القاعدة المسائل الاجتهادية والفرعية التي ليس فيها نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع. وإذا كانت القاعدة نصاً قرآنياً أو حديثاً نبوياً فهي قبل أن تكون قاعدة ، أو تجري مجرى القواعد ، فهي دليل شرعي بالاتفاق.

والخليفة عمر لم يعط المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، لا لشح في نفسه ولا لأمر يعطل بها أحد مصاريف الزكاة للمسلمين وإنما كانت لمصلحة رآها بعد تغير الظروف.

والمسوغات التي تستوجب تغيير الأحكام الفقهية خاضعة في الأصل للحثيات التي تتضمنها العلة الشرعية. إذ ثمة كثير من الأحكام مبني على مناسبات متغيرة بحسب العوارض، وكلها تعود إلى تغيير المصلحة. ومن الدواعي التي استوجبت تغيير الأحكام هي:

أ- وجود ظروف تقتضي تغيير الحكم.

ب- تأنيًا: فساد الزمان.

ج- تغيير أفكار الناس وأوضاعهم وتأثرهم بالأوضاع والعادات الجديدة.

وضوابطها في مراعات مقاصد الشريعة الإسلامية المرتبطة في تغيير الأحكام الفرعية الفقهية، والمراعات للمصالح وقواعد الشريعة العامة.

المصادر والمراجع

- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج/1، بيروت، دار الفكر ط/1، 1988م.
- بازمول: محمد بن عمر، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، ج/1، الرياض، دار الهجرة، ط/2، 1417هـ.
- البتنا الدمياطي: إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، ج/1، بيروت، عالم الكتب، 1987م.
- البيلي: الاختلاف بين القراءات، بيروت، دار الجيل 1988.
- أبو حيان: محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق عادل عبد الموجود، بيروت، ج/1، دار الكتب العلمية، ط/1، 1993م.
- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أحمد بن علي، ج/1، القاهرة، ط. دارا لحديث، 2004م.
- ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، ج/1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م.
- دويدري: رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، ج/1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2000م.
- خاطر: رشدي وآخرون. طرق تدريس اللغة العربية والتربية الدينية في ضوء الاتجاهات التربوية الحديثة، لم يذكر الناشر أو مكان النشر، 1989م.
- الأفغاني: سعيد، أصول النحو، بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة 1407هـ.

ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التجميع شرح التحرير في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية ، د.ت ، ج/3.

السنوسي: عبدالرحمن بن معمر السنوسي ، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات" الناشر دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

البغوي: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: حققه وخرج أحاديثه محمد، عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، عدد الأجزاء: 8 ، الطبعة: الرابعة، 1997

القسطلاني: شهاب الدين، ت933هـ، لطائف الإشارات لفنون القراءات،

تحقيق عامر عثمان، وآخرون، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1972م .

الفضلي: القراءات القرآنية ، بيروت ، دار القلم ، ط/3 ، 1985م.

أبو منصور الثعالبي ، (ت:430هـ) ، فقه اللغة.



اِسْتِراِئِجِيَّةُ تَعْلِيمِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ القَائِمَةُ عَلَي أَنْماطِ الطُّلَّابِ بِتَحْقِيقِ الأُلْفَةِ

RAPPORT

نور إيلا إيغا واتي¹⁰⁹

حميدة و محمد أختيار الدين

المقدمة

إنّ في مجال تعليم اللغة الأجنبية يختلف عن تعلّم اللغة الأمّ، فالمبدأ الأساسيّ من تعليمها مختلف في طريقته ومادّته واستراتيجيّته وعمليّة تقنياته. واللغة شيء خطير في حياة البشر.¹¹⁰ والمهارات الأربع في اللغة العربية هي مهارة الاستماع، مهارة الكلام، مهارة القراءة، ومهارة الكتابة. والاستراتيجيّة التعليمية هي كل ما يتعلق بأسلوب توصيل المادة للطلاب من قبل المعلم لتحقيق هدف ما، وذلك يشمل كل الوسائل التي يتخذها المعلم لضبط الصف وإدارته.¹¹¹ والتقنية (الأسلوب) هي النشاط الخاصّ الذي يطبّقه المدرّس في الفصل يناسب بالطريقة والمدخل المعيّن. ولهذا كانت الطريقة إجرائيّة أو نَحْجِيّة، وأما التقنية هي تنفيذية أو تطبيقية.

والبرنامج المكثّف لتعليم اللغة العربية في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بالانق هو برنامج متقدم مشهور في إندونيسيا وخارجها لأن البرنامج واضح، بل بعض مسابقاته ومبارياته ممتعة، ولكن بعد أن تلاحظ الباحثة عملية التعليم وتنفّذ المقابلة مع المدرسين والطلاب وتجمع البيانات كانت مادة اللغة العربية لم تحقق نتيجة ممتازة لبعض الطّلاب خاصة في مستويات الفصول المنخفضة. هناك عوامل تؤدي إلى هذه المشكلة في تعليم اللغة العربية، منها: أن المدخل المستخدم في عملية تعليم اللغة العربية لا يناسب بالطلاب بل يفقداهم الدوافع والتفاؤل في تعلّم اللغة العربية. وكذلك الاستراتيجية التعليمية والتقنيات المستخدمة ليست جذابة للطلاب حتى أنهم يشعرون بالسأم والخوف عند مشاركتهم في عملية التعليم. ومن ملاحظة الباحثة أيضا أنّ كلّ طالب أو طالبة في هذا البرنامج له قدرة في اللّغة، ولو كان هناك اختلاف في قدرات ودوافع، هذا الاختلاف يتعلّق بأهداف التعليم والقدرة الأساسيّة والتشجيع والتشويق والرغبة والنشاط في نفس الطالب وأنماطه.

109 nurilahifa2014@gmail.com

1. رشدي أحمد طعيمة، مناهج تدريس اللغة العربية بالتعليم الأساسي، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998) ص: 26.

111. <http://ar.wikipedia.org/w/index.php> , diakses pada 15 Mei 2014

وأهمية هذا البحث تتعلّق بالفوائد النظرية والتطبيقية. ومن الناحية النظرية أنّ استراتيجيّة التعليم القائمة على أنماط الطلاب بتحقيق الألفة Rapport تستطيع أن تعطي مصروفات لإثراء المعارف النظرية عن تعليم مهارة الكلام لتنمية كفاءة الطلاب في كلام اللغة العربية. وأما الأهمية التطبيقية فهي أن تعطي المعلومات للجامعات للإعداد ومواجهة التغيرات في استراتيجيّة تعليم مهارة الكلام العربيّ، وأن تعطي المعلومات الإضافية لتنمية قدرات الطلاب في استراتيجية تعليم مهارة الكلام العربيّ، وإعطاء الفرصة لهم في تنمية مهارة الكلام بطريقة أكثر فعالية وجاذبية، وإعطاء الفرصة للمعلمين في تعليم مهارة الكلام باستراتيجيّة أكثر فعالية.

ولهذه الظاهرة، ترى الباحثة أنّ استخدام الاستراتيجية والتقنية التعليمية المناسبة والجدابة في تعليم مادّة اللغة العربية مهمّ جدا لتنمية مهارة الطلاب في البرنامج المكثّف لتعليم اللغة العربية. وانطلاقا من المقدمة المذكورة، فحاولت الباحثة تطبيق استراتيجيّة تعليم اللغة العربيّة القائمة على أنماط الطلاب بتحقيق الألفة Rapport في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق. فمن خلال هذه الورقة حاولت الباحثة في إجابة الأسئلة الآتية:

ما هي مشكلات تعليم اللغة العربية في البرنامج المكثّف لتعليم اللغة العربية بجامعة مولانا

مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق؟

ما هي الاستراتيجية التعليمية لعلاج هذه المشكلات؟

كيف تطبيق استراتيجيّة تعليم اللغة العربيّة القائمة على أنماط الطلاب بتحقيق الألفة

Rapport في البرنامج المكثّف لتعليم اللغة العربية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية

بمالانق؟

وتستخدم الباحثة المنهج الوصفي وطريقة تحليل البيانات بأسلوب الملاحظة والمقابلة والاستبيان (في الفصل ب-1: كلفة علم النفس، المستوى المتقدم من العام الدراسي 2013-2014) للحصول على البيانات التي تتعلق بأنشطة عملية تعليم اللغة العربية، والاتصال بين الطلاب أنفسهم، وتطبيق الاستراتيجية التعليمية القائمة على أنماط الطلاب بتحقيق الألفة ومشاركة الطلاب في عملية تعليم اللغة. والملاحظة (Observation)، هي طريقة جمع البيانات بملاحظة المواقف مباشرة، أي طريقة تتطلب أن يكون بملاحظة سلوك معين من خلال اتصاله مباشرة بالأشخاص أو الأشياء التي تدرسها.¹¹²

المعلومات النظرية

تعريف الاستراتيجيات والتقنيات التعليمية

الاستراتيجية هي كل ما يتعلق بأسلوب توصيل المادة للطلاب من قبل المعلم لتحقيق هدف ما، وذلك يشمل كل الوسائل التي يتخذها المعلم لضبط الصف وإدارته؛ هذا وبالإضافة إلى الجو العام الذي يعيشه الطلبة والترتيبات الفيزيائية التي تساهم بعملية تقريب الطالب للأفكار والمفاهيم المبتغاة. تعمل الاستراتيجيات بالأساس على إثارة تفاعل ودافعية المتعلم لاستقبال المعلومات، وتؤدي إلى توجيهه نحو التغيير المطلوب. وقد تشمل الوسائل، أو الطرائق أو الإجراءات التي يستخدمها المعلم، على طريقة الشرح التلقيني (الموجهة)، أو الطريقة الاستنتاجية أو الاستقرائية؛ أو شكل التجربة الحرة أو الموجهة.. الخ، من الأشكال التقليدية أو الحديثة المقبولة، وأنّ الخطة التي يقوم بها المعلم لتنفيذ هدف تعليمي، هي الاستراتيجية التعليمية؛ وقد تكون الاستراتيجية سهلة أو مركبة. كما وأنّ الاستراتيجيات التعليمية تعتمد على تقنيات ومهارات عدة، يجب أن يتقنها المربي، عند توجهه للعمل الميداني مع المتعلمين. وقدرة المعلم على توظيف الاستراتيجية يعني أيضاً، معرفة متى يتم استخدامها، ومتى يتم استخدام غيرها أو التوقف عنها¹¹³.

والتقنية (الأسلوب) هي النشاط الخاص الذي يطبّقه المدرّس في الفصل يناسب بالطريقة والمدخل المعين. ولهذا كانت الطريقة إجرائية أو نهجية (procedural) وأما التقنية هي تنفيذية أو تطبيقية (operational/implementation).¹¹⁴ وبعبارة أخرى أنّ الإجراءات أو الأساليب Techniques هي الأنشطة التي يقوم بها المعلم داخل حجرة الدراسة أو خارجها في تطبيقه لطريقة تدريس معينة، وكل إجراء أو نشاط يعد جزءاً من الطريقة أو مرحلة من مراحلها، وهذه الإجراءات والأنشطة تشكل في مجموعها طريقة التدريس.¹¹⁵

مهارة الكلام وطريقة تعليمها ووجهتها

إنّ الكلام أو التحدث (التعبير الشفوي) في تعليم اللغة العربية فهي إحدى المهارات اللغوية، على الوجه العام وأهداف تعليمها هي قدرة الطلبة على الاتصال بطريقة الكلام باللغة العربية. وأما الكلام في اللغة الثانية فهي من المهارات الأساسية التي تمثل غاية من غايات الدراسة اللغوية. وإن كان هو نفسه وسيلة للاتصال مع الآخرين. ويمكن تعريف الكلام بأنه: ما يصدر عن الإنسان من صوت يعبر

113. <http://ar.wikipedia.org/w/index.php> , diakses pada 15 Mei 2014

5. Azhar Arsyad, Bahasa Arab dan Metode Pengajarannya. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), p. 19.

عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، الطبعة الأولى، (الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود .115 الإسلامية، 2002)، ص: 22-23

به عن شئى له دلالة في ذهن المتكلم والسامع، أو على الأقل في ذهن المتكلم. وقيل أن الكلام هو القدرة على امتلاك الكلمة الدقيقة الواضحة ذات أثر في حياة الإنسان. ففيها تعبير عن نفسه، وقضاء لحاجته، وتدعيم لمكائنه بين الناس¹¹⁶.

إن أكثر طريقة تعليم مهارة الكلام تتكوّن من طريقة المباشرة وطريقة السمعية الشفوية أو الشفوية الأذنية. وتقسّم طريقة تعليم مهارة الكلام إلى بعض أنواع و هي:
طريقة الحكاية: هذه الطريقة يدبر الطلاب بأن يحكي بعض موضوع الحكاية على ما وقع عليه في نفسه مباشرة في حياته المدرسية وخارج المدرسية.
طريقة المحادثة: و هذه الطريقة يدبر الطلاب للمحادثة بأصدقائه وزملائه بموضوع خاص الذي يوزعه المدرس في المدرسة.
طريقة الإلقائية أو الخطبة: هذه الطريقة يقدر التلاميذ أن يدبر نفوسهم ليعبّر ما في ذهنهم وعقولهم بلغتهم ويحدّث بعض موضوعات بتصميم حركة لغتهم بنظر إلى قاعدة اللغة العربية المناسبة والتصحيح⁷.

وجهة مهارة الكلام: نرى أنّ الوجهة لمهارة الكلام مهمة لمعرفة المعلم على طبقات التلاميذ وقدرتهم. نحو هذا التعليم وهي:

1. بالنسبة للمستوى الابتدائي: يمكن أن تدور مواقف الكلام حول أسئلة يطرحها المعلم ويجب عليها الطلاب. ومن خلال هذه الإجابة يتعلم الطلاب كيفية انتقاء الكلمات وبناء الجمل وعرض الأفكار.

2. المستوى المتوسط: يرتفع مستوى المواقف التي يتعلم الطلاب من خلالها مهارة الكلام. من هذه المواقف لعبة الدور *Role Playing* وإدارة الاجتماعات. والمناقشة الثنائية، ووصف الأحداث التي وقعت للطلاب، وإعادة رواية الأخبار التي سمعوها في التلفاز والإذاعة والأخبار عن محادثة هاتفية جرت أو إلقاء تقرير مبسط وغيرها.

3. المستوى المتقدم: وهنا قد يحكى الطلاب قصة أعجبهم، أو يطفون مظهرا من مظاهر الطبيعة. أو يلقون خطبة أو يدبرون مناظرة *debate* أو يتكلمون في موضوع مقترح. أو يلقون حوارا في تمثيلية، أو غير ذلك من مواقف.¹¹⁷

7. <http://daralkalima.ahlamontada.org/t17-topic>, diakses tanggal 15 Mei 2014

رشدي أحمد طعيمة، تعليم العربية لغير الناطقين بها (القاهرة: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة، 1989)، ص: 117.162

أهداف تعليم الكلام لغير الناطقين بها وتنمية مهارته

يهدف تدريس الكلام إلى تحقيق ما يلي:

- 1- تنمية القدرة على المبادئ في التحدث عند الدارسين ودون انتظار مستمر لمن يبدؤهم بذلك.
- 2- تنمية ثروتهم اللغوية.
- 3- تمكينهم من توظيف معرفتهم باللغة.
- 4- تنمية قدرة الدارسين على الابتكار والتصرف في المواقف المختلفة واختيار أنسب الردود والتمييز بين البدائل الصالحة فيها لكل موقف على حدة .
- 5- تعريض الدارسين للمواقف المختلفة التي يحتمل مرورهم بها والتي يحتاجون فيها إلى ممارسة اللغة.
- 6- ترجمة المفهوم الاتصال للغة وتدريب الطالب على الاتصال الفعال مع الناطقين بالعربية.
- 7- معالجة الجوانب النفسية الخاصة بالحديث وتشجيع الطالب على أن يتكلم بلغة غير لغته وفي موقف مضبوط إلى حد ما وأمام زملاء له¹¹⁸.

والدارس عندما يتقن هذه المهارة فإنه يستطيع أن يحقق الهدف الأسمى للغة وهو: القدرة على الاتصال بالأخرين، وإفهامهم ماذا يريد.¹¹⁹

قال رشدي أحمد طعيمة عن تنمية مهارة الكلام، ينبغي تنمية المهارات الآتية في الكلام عند:

المستوى الابتدائي:

- (أ) - نطق الأصوات العربية نطقا صحيحا.
- (ب) - التمييز عند النطق بين الأصوات المتشابهة مثل (ذ / ز / ط) وكذلك الأصوات المتجاورة مثل (ب / ت / ث) تمييزا واضحا.
- (ج) - التمييز عند النطق بين الحركات الطويلة والحركات القصيرة.
- (د) - استخدام الإشارة والإيماءات والحركات استخداما معبرا عما يريد توصيله.
- (هـ) - التمييز صوتيا بين ظواهر المد والشدة، والتفريق بينهما سواء عند النطق بهما أو الاستماع إليهما.
- (و) - إدراك نوع الانفعال الذي يسود الحديث ويستجيب له في حدود ما تعلمه.

المستوى المتوسط:

- (أ) - نطق الكلمات المنونة نطقا صحيحا يميز التنوين عن غيره من الظواهر.

118. رشدي أحمد طعيمة، مرجع سابق، ص: 165-166
119. ناصر عبد الله الغالي و عبد الحميد عبد الله، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية، (الرياض: دار النصر للطباعة الإسلامية، 1991) ص.54

- (ب) - الاستجابة للأسئلة التي توجه إليه استجابة صحيحة مناسبة المهدف من إلقاء السؤال.
(ج) - إعادة سرد قصة تلقى عليه.
(د) - القدرة على أن يعرض الطالب شفويا وبطريقة صحيحة نصا لحديث ألقى عليه.

المستوى المتقدم:

- (أ) - التعبير عند الحديث عن احترامه للآخرين.
(ب) - تطويع نغمة صوته حسب الموقف الذي يتحدث فيه.
(ج) - سرد قصة قصيرة من إبداعه.
(د) - استرجاع نص من الذاكرة يحفظه ويلقيه صحيحا، مثل الآيات والأحاديث والأناشيد.
(هـ) - التمييز بين أنواع النبر والتنغيم عند الاستماع إليها وتأديتها بكفاءة عند الحديث¹²⁰.

أهمية تعليم مهارة الكلام

الكلام من المهارات الأساسية، التي يسعى الطالب إلى إتقانها في اللغات الأجنبية. ولقد اشتدت الحاجة إلى هذه المهارة في الفترة الأخيرة، عندما زادت أهمية الاتصال الشفهي بين الناس. ومن الضرورة بمكان عند تعليم اللغة العربية، الاهتمام بالجانب الشفهي، وهذا هو الاتجاه، الذي نرجو أن يسلكه مدرس اللغة العربية، وأن يجعل همه الأول، تمكين الطلاب من الحديث بالعربية، لأنّ العربية لغة اتصال، يفهمها ملايين الناس في العالم، ولا حجة لمن يهمل الجانب الشفهي، ويهتم بالجانب الكتابي، مدعياً أن اللغة العربية الفصيحة لا وجود لها، ولأحد يتكلمها.¹²¹

مفهوم الأنماط

يمثل الإحساس المتولد عن كل حاسة من هذه الحواس الخمس نمطا *Mode* خاصا للإدراك. فالإدراك الناتج عن (رؤية) شئى هو: النمط الصوري *Visual* (نسبة إلى الصورة)، والإدراك الناتج عن (سماع) صوت هو: النمط السمعي *Auditory*، والإدراك الناتج عن (الإحساس) بشئى هو: النمط الحسي *Kinesthetic*. في هذا البحث سنعتبر حاستي الشم والذوق تابعتين لنمط الإحساس هذا، أي: سيقترن كلامنا على أنماط رئيسية ثلاثة فقط: (1) النمط الصوري، (2) النمط السمعي، (3) النمط الحسي. وتدعى، أحيانا، هذه الأنماط الثلاثة بالإنجليزية *VAK*، وهي: أوائل الحروف للكلمات الثلاث *Kinesthetic, Auditory, Visual*.¹²²

120. <http://daralkalima.ahlamontada.org/t17-topic-diakses-pada-15-Mei-2014>

. عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان وزملاؤه ، دروس الدورات التدريبية لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها (الجانب النظري)، (مؤسسة الموقف الإسلامي: 1423هـ) ص: 34

محمد التكريتي ، آفاق بلا حدود مقدمة في هندسة النفس الإنسانية، الطبعة الخامسة، (الرياض: قرطبة للنشر والتوزيع ، 2006) ص: 56-57.

النميطات *Submodalities*

لكل نمط من الأنماط الرئيسية الثلاثة (الصورية، والسمعية، والحسية) خصائص، وصفات، ومزايا. فالنمط الصورى هو رؤية صورة من الذاكرة، أو صورة يتم إنشاؤها في الذهن. ولكن لهذه الصورة حجم، وإطار، ووضوح، وإضاءة. وقد تكون ملونة، أو غير ملونة. وقد تكون إطارها دائريا، أو مربعا، أو مستطيلا، أو تكون بلا إطار. وقد تكون واضحة، أو غير واضحة. كل هذه التفاصيل الدقيقة تسمى: النميطات *Submodalities* (النميطات جمع نميط وهو: تصغير نمط). وللنمط الصوتي نميطات: كشددة الصوت، ودرجة الصوت، والإيقاع، والنغمة... إلخ. وكذلك للنمط الحسي نميطات خاصة به: درجة الحرارة أو البرودة، درجة الحسونة أو النعومة، مقدار الالابة أو الليونة، مقدار الوزن، شدة الألم... وللنمط السمعي نميطات أيضا. تخيل نفسك تتحدث إلى مجموعة من الناس. ارفع شدة (حجم) صوتك وكأنك تهمز منصة الخطابة هزاً، ثم اخفض صوتك كأنك تكلم شخصا قريبا منك. أسرع في كلامك، ثم ابطء فيه. ربما يكون الصوت ذا درجة عالية، أي: صوت ناعم كصوت المرأة، أو درجة منخفضة، أي: صوت خشن كصوت الرجل.

هذا الجدول يبين أهم النميطات الصورية والسمعية والحسية:¹²³

النميطات الحسية	النميطات السمعية	النميطات الصورية
حرارة أم برودة نعومة أم خشونة صلابة أم ليونة شدة الألم أو الفرح انشراح أم ضيق مقدار الضغط الشدة الكثافة الوزن الاهتزاز فترة التأثير مستمر أم منقطع	شدة الصوت (مرتفع أم منخفض) درجة الصوت (ناعم أم خشن) وضوح الصوت رخامة الصوت نغمة الصوت سرعة الصوت مصدر الصوت مستمر أم منقطع	حجم الصورة شكل الصورة إضاءة الصورة تباين الصورة <i>Contrast</i> وضوح الصورة قريبة أم بعيدة ملونة أم بيضاء وسوداء لها إطار أم عديمة الإطار متحركة أم واقفة مجسمة أم واقفة موقع الصورة في الإطار (في المركز، في الأعلى، في الأسفل، إلى اليمين، إلى اليسار)

هناك الأنماط الثلاثة، يمثل الإحساس المتولد عن كل حاسة من هذه الحواس الخمس نمطا *Mode* خاصا للإدراك. فالإدراك الناتج عن (رؤية) شئى هو: النمط الصورى *Visual* (نسبة إلى الصورة)، والإدراك الناتج عن (سماع) صوت هو: النمط السمعي *Auditory*، والإدراك الناتج عن (الإحساس) بشئى هو: النمط الحسي *Kinesthetic*. في هذا البحث سنعتبر حاستي الشم

والذوق تابعتين لنمط الإحساس هذا، أي: سيقترن كلامنا على أنماط رئيسية ثلاثة فقط: (1) النمط الصوري، (2) النمط السمعي، (3) النمط الحسي. وتدعى، أحيانا، هذه الأنماط الثلاثة بالإنجليزية VAK، وهي: أوائل الحروف للكلمات الثلاث *Visual*، *Auditory*، *Kinesthetic*.¹²⁴ ولكل نمط من الأنماط الرئيسية الثلاثة (الصورى، والسمعية، والحسية) خصائص، وصفات، ومزايا. وهذه التفاصيل الدقيقة تسمى: النميطات *Submodalities* (النميطات جمع نميط وهو: تصغير نمط).

الألفة أو الوئام (*Rapport*) وأنماط الطلاب

إِذَا دَقَّقْنَا مَعْنَى الْأَلْفَةِ فِي الْمَعْجَمِ فَهِيَ عِلَاقَةٌ عَاطِفِيَّةٌ مُتَنَاعِمَةٌ أَوْ مُنْسَجِمَةٌ. وَفِي الْأَلْفَةِ مَيْلَانُ الْقُلُوبِ إِلَى بَعْضِهَا بَعْضًا، وَيُوجَدُ فِيهَا تَوَافُقٌ وَانْسِجَامٌ إِيْجَابِيٌّ يَنْشَأُ مِنْ تَطَابُقِ وَتَقَارِبِ الْأَنْمَاطِ وَالْفِسْيُولُوجِيَا وَحَرَكَاتِ الْجِسْمِ وَلَعَةُ الْخِطَابِ وَنَبْرَتِهِ وَالْمُعْتَدَاتِ وَالْقِيَمِ، وَتَوَافُقِ فِي الْأَجْزَاءِ مِثْلُ: الْفِكْرِ وَالْمَشَاعِرِ وَالسُّلُوكِ. وَأَمَّا مَحْوَرُ الْأَلْفَةِ وَسَبَبُ نَحَاجِهَا فَهُوَ أَنْ يَحْسَّ الشَّخْصُ بِالرَّاحَةِ مَعَنَا، وَكَذَلِكَ مَهَارَتُنَا فِي الدُّخُولِ فِي عَالَمِ شَخْصٍ.

وَهُنَاكَ خَطَوَاتٌ مُهِمَّةٌ لِبِنَاءِ الْأَلْفَةِ يُبْنَى بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَهِيَ: الْمُوَافَقَةُ، وَالْمُجَارَاةُ، وَالْقِيَادَةُ. إِنَّ الْمُوَافَقَةَ بَدَايَةُ بِنَاءِ الْأَلْفَةِ وَهِيَ أَنْ تُحَاوَلَ أَنْ تُزِيلَ الْفُرُوقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ شَخْصٍ آخَرَ عَلَى مُسْتَوَى الْوَعْيِ وَاللَّادَوَعْيِ. وَ تَكُونُ الْمُوَافَقَةُ فِي عِدَّةِ أُمُورٍ وَهِيَ: النَّاحِيَةُ الْفِسْيُولُوجِيَّةُ، الصَّوْتُ، أُسْلُوبُ اللَّعَةِ وَالتَّفَكِيرِ، الْمُعْتَقَدَاتِ وَالْقِيَمِ، الْخُبْرَاتِ، وَالتَّنَفُّسِ.¹²⁵

والألفة أو الوئام في عملية التعليم (*Rapport*) هي الحالة من التوافق بين شخصين، أي الانسجام، وهو علاقة إيجابية، أو رابطة تربط شخصين. وللألفة خمسة مستويات يمكن تحقيقها كلها أو بعضها، وهي:

(1) مستوى التعبيرات: كطريقة الجلوس، وحركة اليدين، والعينين، واللباس، وتعبيرات الوجه والجسم، والتنفس.

(2) المستوى السمعي: كارتفاع الصوت وانخفاضه، ونغمته، ودرجته، وسرعته.

(3) المستوى اللغوي: نوع الكلمات المستخدمة، وفيما إذا كانت صوتية، أم سمعية، أم حسية، أي: لحن الخطاب.

(4) مستوى المعتقدات والقيم: المعتقدات، والقيم، والمعايير، والأذواق.

16. محمد التكريتي، مرجع سابق، ص. 56-57.
(نقل منه في مايو 2012 <http://www.maharty.com> الألفة، (25).

(5) مستوى البرامج العالية (*Meta Programmes*): تفضيل بعض التصورات والمفاهيم، كتفضيل الإجمال أو التفصيل، أو القرب والبعد، كتفضيل البعد عن المشاكل أو الاقتراب من الحلول.¹²⁶

طرق تحقيق الألفة

الطريقة الأولى: التوافق مع التنفس هو أحد الوسائل المهمة في تحقيق الألفة.

الطريقة الثانية: توافق الصوت، وطريقة الكلام من حيث النغمة، والسرعة، والبطء، والدرجة، والنبرة، أي: الضغط على مقاطع الكلمات، والارتفاع والانخفاض.

الطريقة الثالثة: توافق الحركات. حركة اليدين والرجلين، والرأس.

الطريقة الرابعة: توافق تعبيرات الجسم. طريقة الجلوس، وضع اليد على الخد، وضع اليدين على بعضهما كما في الصلاة، وضع أحد الأصابع على الشفة، أو على الجبهة، أو الصدغ.

أي: كُنْ مرآة للآخر (المقابل) في تنفسه، وفي كلامه، وفي حركاته، وفي تعبيرات جسمه. هذا الأسلوب في إيجاد الألفة يسمى: أسلوب المرأة *Mirroring* ، لأن سلوكك الفسيولوجي يكون مرآة لسلوك جليسك. ويتطلب إيجاد الألفة وتعميقها إلى أمرين اثنين، الأول: أن تكون قوي الملاحظة، مرهف الحواس لترصد خصائص الجليس، تنفسه، طريقة كلامه، حركة رأسه ويديه، وتعبيرات جسمه. الأمر الثاني: أن تكون لديك الخبرة والمهارة لتكييف تنفسك، وطريقة كلامك، وحركاتك، لتكون مرآة لصاحبك.

ويمكنك تعميق الألفة وزيادتها إذا عرفت النمط الغالب للجليس، والنميطات الحرجة له، عن طريق الاستنباط والتدرج. فعندما يكون النمط الغالب لجليسك هو: النمط الصوري يمكنك أن تقول له مثلاً: "أترى خلل الرماد وميض برق - ويوشك أن يكون لها ضرام"

أما إذا كان النمط الغالب هو النمط السمعي، فتقول: "لقد أسمعت لو ناديت حيا - ولكن لا حياة لمن تنادي". وستجد أن استجابته تكون عالية، فتوثق روابط الألفة بينكما.¹²⁷

ولمعرفة النظام التمثيلي الأساسي من الطلاب أكانوا من البصريين أو السمعيين أو الحسينين؟ فنستطيع أن نقدّم الاختبار النفسي لتسهيل عملية الألفة في التعليم واختيار الاستراتيجية والتقنيات المناسبة بأنماط الطلاب.

محمد التكريتي ، مرجع سابق، ص: 98-100.126

محمد التكريتي ، مرجع سابق، ص: 102-100.127

128 الاختبار النفسي لاكتشاف النظام التمثيلي (أنماط الطلاب)

اقرأ ثم أجب عن الأسئلة حسب ما تجده مناسباً لك !

م	مفردات الإختبار
1	أ ما الذي يؤثر في قرارك بشراء كتاب؟
	ب لَوْنُ الْعِلَافِ وَالصُّورَ دَاخِلَ الْكِتَابِ
	ج عُنْوَانُ الْكِتَابِ وَمُحْتَوَاهُ
2	أ نَوْعِيَّةُ الْوَرَقِ وَإِحْسَاسِ لَمَسِهِ
	ب ما الذي تُفَضِّلُهُ جِئْنَا بِشَرْحٍ لَكَ أَحَدُ فِكْرَةٍ جَدِيدَةٍ
	ج مُشَاهَدَةُ الصُّورَةِ الْإِجْمَالِيَّةِ
3	أ مُنَاقَشَةُ الْفِكْرَةِ مَعَ الشَّخْصِ الْمَعْنِي ، وَ مَعَ أَشْخَاصٍ آخَرِينَ ، وَالتَّفَكُّيرِ فِيهَا
	ب ما الذي يحدث حينما يواجهك تحد؟
	ج تُقَرَّرُ وَفَقًا لِمَشَاعِرِكَ
4	أ تَرَى وَتَتَخَيَّلُ النَّوَاحِي الْمُمْتَلِفَةَ لِهَذَا التَّحَدِّي
	ب تَتَبَادَلُ الْأَرَاءُ حَوْلَ الْحُلُولِ الْبَدِيلَةِ وَالْحَيَازَاتِ
	ج فِي اجْتِمَاعِ عَمَلٍ ، مَا هُوَ التَّصَرُّفُ الَّذِي تَمِيلُ إِلَيْهِ ؟
5	أ مُرَاقَبَةُ وَجْهَاتِ النَّظَرِ ، ثُمَّ إِبْدَاءُ وَجْهَةِ نَظَرِكَ الْخَاصَّةِ
	ب إِذَا احْتَجَّتْ إِلَى مَعْلُومَاتٍ مُحَدَّدَةٍ مَا الَّذِي تَتَوَقَّعُ حُدُوثَهُ ؟
	ج تَسْتَمِعُ إِلَى أَفْكَارِ الْمُجْتَبَرِ
6	أ تَنْقَبُ بِتَفْسِكِ لِلإِطْلَاقِ عَلَى آرَائِهِ الْمُخْتَلِفَةِ
	ب تَسْتَعِينُ بِجِبْرَةِ وَمَعْرِفَةِ أَفْرَادٍ آخَرِينَ
	ج فِي حَالَةِ اخْتِلَافِكَ مَعَ شَخْصٍ آخَرٍ مَاذَا تَفْعَلُ عَادَةً ؟
7	أ تُرَكِّزُ عَلَى بِلَاغِ الشَّخْصِ الْآخَرَ
	ب تَجَلَّالٌ مُؤَمَّرٌ أَوْ نَدْوَةٌ مَا هُوَ دَافِعُكَ الْأَوَّلُ ؟
	ج تُحَاوِلُ الشُّعُورَ بِمَا يَقْصِدُهُ الشَّخْصُ الْآخَرَ
8	أ النَّظَرُ إِلَى الصُّورَةِ الْإِجْمَالِيَّةِ وَتَقْيِيمُ الْأَشْيَاءِ الْبَصَرِيَّةِ
	ب تَسْتَمِعُ إِلَى أَفْكَارِ الْمُجْتَبَرِ
	ج تَسْتَعِينُ بِجِبْرَةِ وَمَعْرِفَةِ أَفْرَادٍ آخَرِينَ
9	أ مَا هُوَ الشَّيْءُ الَّذِي تَبْحَثُ عَنْهُ فِي عِلَاقَةِ إِنْسَانِيَّةِ ؟
	ب تَسْتَمِعُ إِلَى أَفْكَارِ الْمُجْتَبَرِ
	ج كَلِمَاتٍ دَعِمٍ وَتَأْيِيدٍ مِنْ قِبَلِ الشَّخْصِ الْآخَرَ

ج	الشُّعُورُ بِالْحُبِّ وَالتَّقْدِيرِ مِنْ قِبَلِ الشَّحْصِ الْآخَرِ	
	مَا الَّذِي تَبْحَثُ عَنْهُ لَدَى شِرَائِكِ سَيَّارَةِ جَدِيدَةٍ ؟	9
أ	الأجهزة الباردة المُمَيَّزَة مثل: تكييفُ الهواءِ وَالتَّوَاغِدُ الكَهْرِبَائِيَّةُ ، وَالمَقَاعِدُ الجُلْدِيَّةُ	
ب	كافةُ التَّفَاصِيلِ الَّتِي يُرَوِّدُكَ بِهَا البَائِعُ	
ج	قِيَادَتُهَا دُونَ تَأْجِيرِ بَغْيَةِ الشُّعُورِ بِالتَّحْكَمِ فِيهَا، وَالسَّيْطَرَةَ عَلَيْهَا	
	عِنْدَ سَفَرِكَ عَلَى مَثَلِ الطَّائِرَةِ مَا الَّذِي تَبْحَثُ عَنْهُ ؟	10
أ	مَقْعِدٌ بِالقُرْبِ مِنَ النَّافِذَةِ	
ب	مَقْعِدٌ يَشْرَفُ عَلَى المُنَاحِ لِكُونِهِ أَقْلَ إِزْعَاجًا لِالأَخْرَيْنِ	
ج	مَقْعِدٌ وَسَطٌ يَجْعَلُكَ تَشْعُرُ بِقَدْرِ أَكْبَرَ مِنَ الطَّمَأِينَةِ	

المَجْمُوعُ الكُلِّيُّ:

(أ) ————— (ب) ————— (ج) —————

- * إِذَا حَصَلَتْ فِي (أ) عَلَى أَعْلَى مَجْمُوعِ اللُّنْقَاطِ - فَأَنْتَ بَصْرِيٌّ
- * إِذَا حَصَلَتْ فِي (ب) عَلَى أَعْلَى مَجْمُوعِ اللُّنْقَاطِ - فَأَنْتَ سَمْعِيٌّ
- * إِذَا حَصَلَتْ فِي (ج) عَلَى أَعْلَى مَجْمُوعِ اللُّنْقَاطِ - فَأَنْتَ حِسِّيٌّ

"إِنَّ اكْتِشَافَ شَخْصِيَّتِكَ الذَّاتِيَّةِ هُوَ سَبِيلُ القُدْرَةِ الشَّخْصِيَّةِ، وَتَكْتِشِيفِ شَخْصِيَّاتِ الأَشْخَاصِ الأَخْرَيْنِ هُوَ القُدْرَةُ المُطْلَقَةُ" (الدُّكْتُورُ إِبرَاهِيمُ الفَقِي).

حَاوِلْ أَنْ تَتَذَكَّرَ أُخْرَ تَجْرِبَةٍ طَرِيقَةٍ وَمَسْلِيَةٍ لَكَ... فَمِ بَوَصْفِهَا لِنَفْسِكَ أَوْ لِشَخْصٍ أُخْرٍ... مِنْ ضِمْنِ الحَالَاتِ الثَّلَاثِ التَّالِيَةِ، سَوْفَ تَبْدُو لَكَ حَالَةٌ أَكْثَرَ مُطَابِقَةً لِلوَاقِعِ:

قَدْ تَصِفُ التَّجْرِبَةَ مِنَ النَّاحِيَةِ الِ بَصْرِيَّةٍ... وَتُرَكِّزُ مُعْظَمَ انْتِبَاهِكَ عَلَى صُورٍ وَأَلْوَانِ التَّجْرِبَةِ. فِي هَذِهِ الحَالَةِ يَكُونُ نِظَامُ تَمَثِيلِكَ الأَسَاسِيَّ بَصْرِيًّا، أَوْ...

قَدْ تَصِفُ النَّاحِيَةَ السَّمْعِيَّةَ لِلتَّجْرِبَةِ ذَاتِهَا، حَيْثُ تَلْفَتَ أَنْعَامَ وَأَصْوَاتِ التَّجْرِبَةِ انْتِبَاهَكَ فِي المَقَامِ الأَوَّلِ. فِي هَذِهِ الحَالَةِ يَعْتَبَرُ نِظَامُ تَمَثِيلِكَ الأَسَاسِيَّ سَمْعِيًّا، أَوْ...

قَدْ تَصِفُ الجَانِبَ الإِنْفِعَالِيَّ لِلتَّجْرِبَةِ مُرَكِّزًا عَلَى حَالَتِكَ الشُّعُورِيَّةِ وَالعَاطِفِيَّةِ. إِذَا كَانَ هَذَا الوُصْفُ يَنْطَبِقُ عَلَيْكَ، فَإِنَّ نِظَامَ تَمَثِيلِكَ هُوَ حِسِّيٌّ.

دَعْنَا نَسَاعِدُكَ بِدَايَةِ فِي فَهْمِ أَنمَاطِ النَّاسِ مِنْ جِهَةِ اسْتِغْبَاحِهِمُ لِلْمَعْلُومَاتِ وَالتَّعْبِيرِ عَنِ آرَائِهِمْ، وَفَعًا لِلنِّظَامِ التَّمَثِيلِيِّ الأَسَاسِيِّ. فَمِنْ هَذِهِ الجِهَةِ يُقَسِّمُ النَّاسُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

الأشخاص البصريون *Visual* :

هُم الَّذِينَ يَتَمَيَّزُونَ بِنِظَامٍ تَمَثِيلِيٍّ أَسَاسِيٍّ بَصَرِيٍّ، وَيَمِيلُونَ إِلَى التَّنَفُّسِ السَّرِيعِ مِنْ صُدُورِهِمْ وَالتَّحَدُّثِ بِسُرْعَةٍ بَيْنَمَا يَرَوْنَ صُورًا لِتَحَارِجِهِمْ ، وَيَعْتَمِدُونَ عَلَى الْحَرَكَاتِ لِذَعْمِ أَقْوَالِهِمْ... قَدْ يُقَاطِعُونَ غَيْرَهُمْ، يَتَحَرَّكُونَ بِسُرْعَةٍ، يَأْكُلُونَ بِسُرْعَةٍ، يَفِيضُونَ بِالطَّاقَةِ، وَيَتَحَدَّثُونَ بِصَوْتٍ مُرْتَفِعٍ... كَمَا أَنََّّهُمْ سَرِيعُو التَّطَابُقِ، يَتَّخِذُونَ قَرَارَاتٍ فَوْرِيَّةً مَبْنِيَّةً عَلَى مَا يَرَوْنَهُ مِمَّا يَدْفَعُهُمْ إِلَى الْمُخَاطَرَةِ وَالْمَجَازَةِ بِأَنْفُسِهِمْ. خِلَالَ تَعَامُلَاتِكَ مَعَ أَشْخَاصٍ بَصَرِيِّينَ، عَلَيْكَ أَنْ تُصَوِّرَ لَهُمْ، وَتَجْعَلَهُمْ يَرَوْنَ مَا تَتَكَلَّمُ عَنْهُ وَأَنْ تَتَلَاءَمَ مَعَ طَاقَتِهِمْ.

الأشخاص السَّمْعِيُّونَ *Auditory* :

الأشخاصُ ذَوِي النِّظَامِ التَّمَثِيلِيِّ الأَسَاسِيِّ السَّمْعِيِّ يَمِيلُونَ إِلَى التَّنَفُّسِ البَطِيءِ... يُفَضِّلُونَ الإِمْتِنَاعَ عَنِ الكَلَامِ، وَعِنْدَمَا يَتَحَدَّثُونَ، يَفْعَلُونَ ذَلِكَ بِنَبْرَاتٍ وَنَعْمَاتٍ صَوْتِيَّةٍ مُتَبَايِنَةٍ...، لَدَيْهِمْ المُدْرَةُ الفَائِقَةُ عَلَى الإِسْتِمَاعِ دُونَ المُقَاطَعَةِ. يَتَأَنَّى الأَشْخَاصُ السَّمْعِيُّونَ فِي الإِسْتِمَاعِ والحَدِيثِ، وَعَادَةُ يَتَّخِذُونَ قَرَارَاتٍ مَبْنِيَّةً عَلَى التَّحْلِيلِ الدَّقِيقِ لِلأَوْضَاعِ...، فَهُمْ يَجْمَعُونَ أَكْبَرَ قَدْرِ مُمَكِّنٍ مِنَ المَعْلُومَاتِ... وَهُمْ رِجَالٌ قَرَارِ حَذِرُونَ، يُقَلِّلُونَ إِلَى أَدْنَى مُسْتَوَى نَسَبِ المُخَاطَرَةِ وَالْمَجَازَةِ. مَعَ النَّاسِ السَّمْعِيِّينَ تَحَدَّثْ بِبُطْءٍ وَوُضُوحٍ وَغَيْرِ نَبْرَةٍ صَوْتِكَ. وَفَمَّ بِشَرْحِ الوُضْعِ بِالتَّفْصِيلِ وَشَجْعِ المُتَاقِئَةِ بِطَرَحِ أَسْئَلَةٍ صَرِيحَةٍ.

الأشخاص الحِسِّيُّونَ *Kinesthetic* :

الأشخاصُ ذُو التَّمَثِيلِ الأَسَاسِيِّ الحِسِّيِّ يَتَنَفَّسُونَ عَادَةً بِعمقٍ وَهُدوءٍ...، وَيَنْصَبُ اهْتِمَامُهُمُ الرَّئِيسِيَّ عَلَى العَوَاطِفِ، لِذَلِكَ فَإِنَّ قَرَارَاتِهِمْ مَبْنِيَّةٌ عَلَى المَشَاعِرِ وَالعَوَاطِفِ المُسْتَنْبِطَةِ مِنَ التَّجْرِبَةِ. وَعِنْدَ التَّعَامُلِ مَعَ الحِسِّيِّينَ عَلَيْكَ أَنْ تَجْعَلَهُمْ يَشْعُرُونَ بِمَا تَقُولُهُ¹²⁹.

لمحة عن البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانق.

خلفية فكرية

إنَّ تطوُّر اللُّغة العربيَّة في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانق، ذو أهمية ماسة وضرورة. وقد شكَّا المدرسون والعلماء كذلك وزراء الشؤون الدينية، أنهم يأسفون على حقائق نتائج تعليم اللغة العربية في الجامعات الإسلامية بإندونيسيا مع أنها مفتاح وأساس لفهم القرآن

والعلوم الإسلامية المكتوبة بها مثل كتب التفسير والحديث والفقه وغيرها ومن المستحيل لأحد أن يفهمها بدون الاستيعاب لها.

نظرا إلى شمولية المشكلات التي تحتاج إلى حلها، فعلى إيجاد العلماء الذين يستوعبون النوعين من العلوم الدينية والحديثة وطبقا لشعارنا ومصطلحاتنا اليوم نحن نحتاج إلى العلماء المثقفين والمؤهلين يعني وجود استيعاب أحد نوعي العلوم وفروعهما. أضف إلى ذلك نعرف أن عدم العلماء المثقفين والمؤهلين يسبب إلى أزمة شبه فوضوية التفكير الإسلامي المليئة بالاختلافات الأبدية وتؤدي إلى انحطاط الإسلام.

أهداف البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية

يهدف هذا البرنامج لتنمية مهارة الطلبة في اللغة العربية التي تكون أساسية في الدراسة الإسلامية. يرجى من هذا التعليم المكثف أن يكون الطلبة قادرين على فهم الكتب أو المراجع العربية بأنفسهم حتى يستطيعوا في تطوير العلم في مستقبلهم. وقد قامت هذه الجامعة بخطواتها الاستراتيجية واللائقة للحصول على هذا الهدف، ومنها تزويد طلابها بمهارات اللغة العربية شفها أم تحريبا عن طريق الاشتراك في المحاضرة في البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية لمدة سنة كاملة لطلاب الجدد في جميع الكليات أو الشعب الدراسية.

إجراء البرنامج

لقد عقد تعليم اللغة العربية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانق مكثفة وإبداعية في تنميتها. وأما أنواع إجراءاتها وأشكالها فهي كما يلي:
يتم إجراء هذا البرنامج مكثفة سنة دراسية كاملة (أحد عشر شهرا)
استخدم الطلبة والمدرسون اللغة العربية عند التعليم وخاصة عند دراسة العلوم الدينية
يجرى هذا البرنامج خمس أيام في الأسبوع بدءا من يوم الإثنين إلى يوم الجمعة بثلاث حصص كل يوم، وأضيف بالتطبيق اللغوي كل يوم السبت.
اختيرت مواد المحاضرة من الكتب العربية التي كتبها العرب الناطقون بها.
قام بإشراف هذا البرنامج وتدييره مسؤولو تنمية اللغة العربية وهم يتكونون من المتأهلين فيها والمتحمسين في تعليمها، ووجب عليهم التكلم بها مكثفا حتى تشكل بيئة عربية طبيعية.
جعل مسؤول خاص لتدبير هذا البرنامج.

تكوين بيئة مناسبة لدعم إجراء هذا البرنامج وأن نجح الطلبة أو فشلهم مسؤولية الجميع وليس مسؤولية المحاضرين فحسب. ولذلك على محاضر المواد الدينية ترقية مهارة الطلبة في اللغة العربية كذلك وهي عن طريق توفير مراجعها بالكتب المكتوبة باللغة العربية. عقد توزيع الفصول وتقسيم الطلبة حسب كفاءتهم اللغوية لتسهيل عملية التعليم والتعلم. عدد الطلبة في كل فصل يتراوح ما بين 30 إلى 40 طالبا.

هيكل البرنامج المكثف وإجراء العمل

لأجل التطوير والتنظيم الإداري وضع البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية دليل العمل الإداري كما يلي: أ- رئيس الجامعة. ب- لجنة إحياء اللغة. وفيما يلي تقسيم العمل لكل قسم: (أ) رئيس البرنامج، (ب) السكرتير، (ت) قسم البحوث والتطوير، (ج) قسم التربية والتعليم، (ح) قسم الإدارة، (خ) قسم أنشطة الطلاب، (د) قسم النشر والترجمة، (ذ) أولياء الفصول، (ر) المدرسون والمحاضرون.

وسائل البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية

من وسائل البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية هي: (أ) القمر الصناعي، (ب) شريط فيديو (*Arabic Voice Cassete*)، (ت) معمل اللغة، (ث) الحاسوب، (ج) المسجل، (ح) وسائل الدراسة الإسلامية، (خ) الفصول المفتوحة، (د) المعهد الإسلامي، (ذ) قاعة الحلقة والمكتبة،... إلخ. فأضيف إلى ذلك اشتمل على وسائل الدراسة كصحن الاستقبال أو القمر الصناعي الذي يستطيع أن يستقبل المحطة التلفزيونية العالمية (القناة العالمية) خصوصا من البلاد بالشرق الأوسط الذي يستطيع أن يساعد على تنمية الدراسات العلمية.¹³⁰

مشكلات تعليم اللغة العربية وتحليل بياناتها في البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية

بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق

بيانات نتائج الملاحظة وتحليلها

إنّ مادة اللغة العربية في البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية لم تحقّق نتيجة ممتازة خاصة في مستويات الفصول المنخفضة. هناك عوامل تؤدي إلى هذه المشكلة في تعليم اللغة العربية، منها: أن المدخل المستخدم في عملية تعليم اللغة العربية لا يناسب الطلاب بل يفقدهم الدوافع والتفاؤل في تعلّم اللغة العربية. وكذلك الاستراتيجيّة والتقنيات التعليمية المستخدمة في عملية التعليم ليست جذابة للطلاب حتى أنهم يشعرون بالسأم والخوف والحجل عند مشاركتهم في عملية التعليم. مثلا

توجد هناك الممارسة في المحاكاة وحفظ المفردات والطريقة السمعية التي تنطلق من المدخل البنائي (*The Structural Approach*). وكذلك استخدام المدخل التقني *Media-Based Approach* (*Approach*) فيه، ولو كان بعض الطلاب يشعرون بالفرح خاصة للطلاب السمعيين (*Auditory*) أو البصريين (*Visual*) أو الحسيين (*Kinesthetic*) ولكنهم في رغبة مختلفة. وحينما تنفذ هذه المداخل والاستراتيجية في المواد العربية الكثيرة فتصعب على الطلاب البصريين أو السمعيين أو الحسيين لأنهم مختلفون، بل تؤدي إلى الخوف والحجل في عملية التعليم، ولا يشعرون بالعلاقة الوطيدة بين الطلاب والمدرسين.

بيانات المقابلة وتحليلها

وقامت الباحثة بمقابلة مدرسي اللغة العربية في البرنامج المكثف في تعليم اللغة العربية. وفي هذه المقابلة حصلت على عدة مشكلات، منها أن الطلبة يشعرون بالصعوبة في المادة، ويشعرون بالملل والخوف والحجل عند اشتراك عملية تعليم اللغة العربية. ومن المدرسين يستخدمون الأساليب المتنوعة في عملية التدريس. وجدت الباحثة أن من المدرسين يستخدمون الطريقة الانتقائية (مثل: طريقة القواعد والترجمة، السمعية الشفهية، طريقة الحفظ، المحاكاة، وغيرها).

بيانات نتائج الاستبانة بالاختبار النفسي وتحليلها

ولمعرفة النظام التمثيلي الأساسي من الطلاب (أنماط الطلاب) أكانوا من أنماط البصريين أو السمعيين أو الحسيين... قامت الباحثة بالاستبانة للطلاب الذين يتعلمون اللغة العربية بالاختبار النفسي لتسهيل عملية الألفة في التعليم واختيار استراتيجية المناسبة بأنماطهم. وتحاول الباحثة أن تحلل الاستبانة من 35 طالبا/طالبة (في الفصل ب-1: كلية علم النفس، المستوى المتقدم من العام الدراسي 2013-2014) في البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية ونتيجتها كما تلي:

نقطة (أ) حصلت على مجموع: 123 (الطلاب البصريون)

نقطة (ب) حصلت على مجموع: 146 (الطلاب السمعيون)

نقطة (ج) حصلت على مجموع: 81 (الطلاب الحسيون)

من المجموعات السابقة أن عدد الطلاب البصريين أكثر من السمعيين والحسيين، ولهذا أن الأنماط والميول المختلفة من الطلاب تحتاج إلى اهتمام خاصة مثل تركيز الحواس في الصورة، أو السمعية، أو الحسية في اختيار الاستراتيجية والتقنيات التعليمية المناسبة لدى الطلاب.

علاج مشكلات تعليم اللغة العربية في البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق.

إنّ التعليم في حدائق الجامعة و أنشطة الطلاب FKM مهمّ جدّا في عمليّة تعليم اللغة العربية لأنّ أنماط الطلاب مختلفة. وقد يشير البرنامج بأنّ التعليم هو الأنشطة العلمية التي يمكن أن تتم في أي مكان يناسب محتوى التعليم. بدأ البرنامج بعقد الدراسة في حدائق الجامعة، هدفاً إلى بعث روح الحماسة الجديدة لدى الطلاب نحو تعلمهم العربية. وفعلاً، وجدنا الفرق في نفسية الطلاب عندما عقد التعليم داخل الفصل وخارجه. شاهدنا الدوافع النفسية الناشئة من البيئة تؤثر حماسهم في الدراسة. ويكون التعليم في الحدائق لا يثقل على أذهانهم بلوازم التعليم التي قد تكون سبباً للتعب والملل. وفي الحدائق يمارس الطلاب الأعمال المتنوّعة، مثل اللعب والمسرح وغير ذلك. هذه الحالة تأخذنا إلى النتيجة أن تعلم العربية في الأصل لا يكون جامداً وبعيداً عن الترويح (الاسترخاء)، لكن تعلم العربية مريحة وممتعة، وحاول البرنامج أن يحقق هذه الرغبة

131

وهذه العملية تؤثر في دوافع الطلاب وتعلمهم، السؤال الجديد يعني يتعلّق بأنماط الطلاب هل الطلاب من الصوريين أو السمعيين أو الحسينيين؟ وهل هذه العملية تناسب بأنماطهم؟. والحلول البديلة التي تحاول الباحثة أن تطبقها يعني تطبيق المدخل الإنساني باستراتيجية تعليم اللغة العربية القائمة على أنماط الطلاب بتحقيق الألفة *Rapport*. انطلاقاً من المشكلات التعليمية في البرنامج المكثف لتعليم اللغة العربية، التي تتعلّق بطريقة الممارسة في المحاكاة والحفظ والطريقة السمعية التي تنطلق من المدخل البنائي (*The Structural Approach*) التي تصعب على ذهن الطلاب حتى أنهم يشعرون بالسأم والخوف والحجل عند مشاركتهم في عملية التعليم، فحاولت الباحثة تطبيق استراتيجية تعليم اللغة العربية القائمة على أنماط الطلاب بتحقيق الألفة *Rapport* في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق.

إنّ تطبيق استراتيجيّة تعليم اللغة العربيّة القائمة على أنماط الطلاب مثل في الألفة (*Rapport*) تعتمد على المدخل الإنساني (*Humanistic Approach*). والاهتمام بالدارس كإنسان وليس مجرد آلة تتلقى مثيرات معينة لتصدر استجابات أخرى، يمثل اتجاهاً حديثاً بين بعض خبراء تعليم اللغة الأجنبية، و تعليم هذه اللغات، كما هو معروف، يستهدف توثيق الصلات بين الناس من مختلفات الثقافات، و لعل أول خطوة لتحقيق ذلك هي إتاحة الفرصة لطلاب من الثقافات المختلفة ليتحدثوا عن أنفسهم، و يعبروا عن مشاعرهم، و يتبادل كل منهم مع الآخرين ما عنده.¹³² مثلاً لإجتناّب الخوف والحجل ولإجتناّب السأم

131. الهجوم: مجلة عربية حول أنشطة تعليم اللغة العربية، البرنامج الخاص لتعليم اللغة العربية، ص: 12 (Edisi 1/Tahun XIV/2011).

23. رشدي أحمد طعيمة، مرجع سابق، ص. 15.

والمثل عند مشاركة الطلاب في عملية التعليم كانت الألفة تقصد إلى عدم العقاب لدى الطلاب و إذا يجد المدرسون الخطأ والنسيان من الطلاب فهم يصححونهم بأسلوب إيجابي ويذكرونهم بالإرساء *Anchoring* مثل يمسك المدرسون كالأطفال أو صاحب القريب، وهذا الأسلوب يفيد للمرسة الحسيّة والثقة.

كَيْفِيَّةُ تَطْبِيقِ اسْتِرَاطِيَّةِ تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى أَنْمَاطِ الطُّلَابِ بِتَحْقِيقِ الْأَلْفَةِ *Rapport* فِي جَامِعَةِ مَوْلَانَا مَالِكِ إِبْرَاهِيمِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْحُكُومِيَّةِ بِمَالَانِقْ.

المادّة و الموضوع: مهارة كلام اللغة العربية، "المفاتيح للنجاح"

الزمن: 150 دقيقة (الساعة: 14,00 – 16,30)

المستوى والفصل: المتقدّم. ب-1: كَلِيَّةِ عِلْمِ النَفْسِ (البرنامج المكثّف لتعليم اللّغة العربيّة)

الاستراتيجية: الاستراتيجية التعليمية القائمة على أنماط الطلاب بتقنية الألفة

الوسائل: السبورة، القلم، البطاقة، الوسائل للمسرحيّة وتمثيل الأدوار.

الكتاب المستخدم: كتاب "العربية لأغراض خاصة (الكتاب الرابع) للعاملين في مجال علم النفس" (تأليف محمد عبد الله أمير و نور إيلا إيغا واتي).¹³³

الهدف العام في التعليم: القدرة على التعبير الشفهي عما في مضمون نص الكتاب تحت الموضوع "المفاتيح للنجاح"

الأهداف السلوكيّة / الإجرائيّة:

بعد انتهاء عمليّة التعلّم والتعليم يُرَجَى أن يكون الطلاب يستطيعون:

- 1- أن يتكلّموا عن الموضوع " المفاتيح للنجاح " بالطلاقة والنطق السليم وتطويع نغمة صوتهم حسب الموقف الذي يتحدثون فيه.
- 2- أن يستخدموا المفردات الجديدة في التعبير الشفهي ويفهموا معانيها.
- 3- أن يُجيبوا الأسئلة والتدريبات عن المادّة شفهيًا.
- 4- أن يفهموا ما تضمنه التعبير الشفهي عن " المفاتيح للنجاح " فهما جيّداً.
- 5- أن يفهموا التراكيب أو القواعد وظيفيًا ومثاليًا.
- 6- أن يمثّلوا الأدوار في التعبير الشفهي (يلقي الطلاب حوارًا في التمثيلية)
- 7- يحكى الطلاب قصة أعجبهم عن مفاتيح النجاح (سرد قصة قصيرة من إبداعهم).

محمد عبد الله أمير و نور إيلا إيغا واتي، العربية لأغراض خاصة: سلسلة في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (الكتاب الرابع) للعاملين في مجال 133 علم النفس، (مالانق: البرنامج المكثّف في تعليم اللغة العربية، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق: 2012).

8- يلقي الطلاب خطبة أو يتكلمون في موضوع المفاتيح للنجاح.

9- استرجاع نص من الذاكرة يحفظه ويلقيه صحيحا، مثل الآيات والأحاديث والأناشيد.

10- التمييز بين أنواع النبر والتنغيم عند الاستماع إليها وتأديتها بكفاءة عند الحديث.

وخطوات استراتيجيّة تعلّم مهارة الكلام العربيّ القائمة على أتمّاطِ الطُّلابِ بتقنيّة الألفة في جامعة

مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق كما تلي:

الموضوع: " المفاتيح للنجاح " ، الوحدة السادسة (صفحة: 101)

الدرس الثاني: التعبير الشفهي (مهارة الكلام)

الرقم	المادة والأنشطة	الوقت
1-	مرحلة المقدّمة 1- إلقاء السلام والدعاء جماعة بالخشوع قبل بداية الدّرس. 2- الإدراك بالترابط الذي يوجّه و يركّز الطّلاب إلى موضوع المادة. 3- أن تحوّر المدرّسة إلى الطّلاب الموضوع الذي ستبحثه وتبين أهداف التدريس التي ترتبط بالحصيلة أو المال والنتيجة النهائية المرادة <i>Outcome</i> .	15 دقيقة
2-	مرحلة عرض المادّة: 1- تقسم المدرّسة الطّلاب على مجموعات. ثمّ تعطي الاسم والدور الجديد مناسباً بالتعبير الشفهي. و تصوّر الطّلاب في ذهنهم كما يدورونه (<i>Visualize</i>) للاستعداد. 2- يجلس الطّلاب على كراسيهم التي صمّمت بجلسة دائرة. 3- يقرأ الطّلاب نصّ الكتاب "المفاتيح للنجاح". تعرّض المدرّسة المفردات الجديدة ثمّ تنطقها بالطلاقة والنطق السليم وتطويع نغمة الصوت حسب الموقف الذي يتحدثون فيه. المناقشة أي نقاط نصّ "المفاتيح للنجاح" في التراكيب والمفردات وعلى أسئلة وأجوبة محددة. وتركّز على الحواس الثلاث المسيطرة (<i>Visual, Auditory, Kinesthetic</i>): VAK: البصرية، والسمعية، والحسية). <u>تطبيق VAK للمفردات ،</u> الكلمات البصرية (<i>Visual</i>): "المِفْتاح، يَرى، سِرّ، صُوْرَة، العُقْل، الجِسْم، بُسْتَان، المَعْرِفَة، مُبْدِع، التَّصَوُّر (التَّخْيُّل)، إِحْزَان، بَحَاث، أَحْلَام، تَخْيُّلَات، الإِتِّكَار، يَشْكُل، عَالَم، الطَّرِيق، يَتَدَكَّر، التَّوَقُّع، أَفْكَار، نَتِيْجَة، يَطْنُ، يَنْظُر، المِصْبَاح الكَهْرَبِي، مَعَوَّقات، وَتَدَاعِيَات، مَفْرُوشاً، خِطَّة بَدِيْلَة، يُدْرِكُون، النُّظْر، نَعْلَم، عُقْبَات، مَوَانِع، تَحَدِّيَات، قَوَاعِد، الإِرْتِقَاء. الكلمات السمعية (<i>Auditory</i>): المَعْلُومَات، الإِجَابَة، الحِكْمَة، يَسْمَع، ذَكَر، الكلمات الحسية (<i>Kinesthetic</i>): وَضَع، الدَّوْفِع، تَعْمَل، مَحْرُك، السُّلُوك، الرِّغْبَة المُشْتَعْلَة، يَنْحَع، الطَّاقَة، السَّلِيم، المَهَارَة، القُوَّة، قُوْبَاء، صَبْرًا، نَعِيْش، الفِعْل، تَطْيِيْب، الإِسْتِعْدَاد، التَّنْفِيْذ، الفَسْل، الإِحْبَاط، نَأْخُذ، ثِقَة، الإِلْتِزَام، تَدْفَع، أَصْعَب، أَشَقَّ، تُخْرِج، قُدْرَات، حَاوَل، يَخْتَرَع، أَعْجَب، يَأْس، المُرُونَة، تَجْعَل،	120 دقيقة

	<p>التَّعَاوُلُ، شِدَّةُ، الصَّبْرُ، اسْتَسْلَمُوا، تُقَابِلُ، تَتَسَلَّحُ، الشَّقَاءُ، الإِنْضِبَاطُ، التَّحَكُّمُ، يَسْتَعْمِلُونَ، تَحْسِينُ، صِحَّةٌ، وِلْيَاقَةٌ.</p> <p>استخدام الكلمات للحالة الصحيحة (الحال) مثل: تَخْرُجُ مُحَمَّدٌ فِي كَلْبَةٍ مُنْدَسَةٍ نَاجِحًا. وَ يُرِيدُ أَنْ يَلْتَحِقَ بِالْمَدْرَاسَاتِ الْعُلْيَا مُجْتَهِدًا. وَتَعْمَقُ فِيهَا مَسْرُورًا.</p> <p>4- استعمال كلام اللغة العربيّة، ومع ذلك تكون أسئلة الطلاب وتعليقاتهم على ما استطعوا حتى يشعر الطلاب بأنهم قادرين على التعامل بها في تلك اللحظة.</p> <p>5- تقوم المدرّسة بأسئلة شفهيّا لتعميق فهم نصّ في الكتاب ولتنشيط مهارة الكلام.</p> <p>6- تمثيل الأدوار كما في التعبير الشفهي.</p> <p>ومع ذلك أنّ تمثيل الأدوار من موضوع "المفاتيح للنجاح"، وبعض أنشطة تمثيل الأدوار في الفصل وبعضها خارج الفصل مثل: المسرحيّة / التمثيلية، الخطابة، الغناء.</p>	
<p>15 دقيقة</p>	<p>مرحلة الخاتمة</p> <p>1) استرجاع نص من الذاكرة يحفظه ويلقيه صحيحا، مثل الآيات والأحاديث والأناشيد.</p> <p>2) تختتم عملية التعليم بالدعاء جماعة وهائفا وخشوعا " .</p> <p>3) إلقاء السلام، ثم يغادر الطلاب غرفة الدراسة.</p>	<p>-3</p>

الاستراتيجية والإجراءات في خلال عملية التعليم

إنّ تحقيق بعض مستويات الألفة (*Rapport*) في عملية التعليم، هو كما يلي:

- (1) مستوى التعبيرات: تنظّم المدرّسة طريقة الجلوس، وحركة اليدين، والعينين، واللباس، وتعبيرات الوجه والجسم، والتنفس.
- (2) المستوى السمعي: تنظّم المدرّسة ارتفاع الصوت وانخفاضه، ونغمته، ودرجته، وسرعته.
- (3) المستوى اللغوي: نوع الكلمات المستخدمة.
- (4) مستوى المعتقدات والقيم: مثلا، تغير المعتقدات من الفشل إلى النجاح، وبناء المعتقدات في العقل الباطن (اللاشعور) "كأننا ناجحون أو قادرين في كلام اللغة العربيّة".

وفي الألفة أيضا تستخدم المدرّسة اللغة الإيجابية والكلمات الحية بالتنغيمات والإماءات الجيدة، وبطريقة المعالجة (علاج نفسي) حتى تؤثر في العقل الباطن (اللاشعور)، وتشجّع الطلاب بالتوصيات إخلاصا وسرورا، مثلا تشجّعهم بالكلمات الإيجابية "تعلموا اللغة العربيّة فإنّها لغة القرآن"، "تعلموا اللغة العربيّة فإنّها سهلة". وإذا تجد المدرّسة الخطأ والنسيان من الطلاب فهي تصحّحهم بأسلوب إيجابي مناسباً بأنماطهم وتذكّرهم بالإرساء مثل تمسك كتفهم كالأطفال أو الصاحب القريب، وهذا الأسلوب يفيد للألفة والمرساة الحسيّة والاسترخاء والثقة.

مناقشة نتائج الدراسة

إنّ مشكلات تعليم اللغة العربية في البرنامج المكثّف لتعليم اللغة العربية بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق هي: أنّ الاستراتيجيّة والتقنيات التعليمية المستخدمة في بعض الفصول ليست جذابة للطلاب حتى أنهم يشعرون بالسأم والخوف والحجل عند مشاركتهم في عملية التعليم. وحينما تنفذ الاستراتيجيّة في المواد العربية الكثيرة فتصعب على الطلاب البصريين أو السمعيين أو الحسيين لأنهم مختلفون، ولا يشعرون بالعلاقة الوطيدة بين الطلاب والمدرّسين.

ومن حلول مشكلات تعليم اللغة العربية في البرنامج المكثّف لتعليم اللغة العربية في جامعة مولانا مالك إبراهيم هي: تنفيذ أنشطة الطلاب وعملية تعليم اللغة العربية في حدائق الجامعة، وجدنا الفرق في نفسية الطلاب عندما عقد التعليم داخل الفصل وخارجه. شاهدنا الدوافع النفسية الناشئة من البيئة تؤثر حماسهم في الدراسة. ويكون التعليم في الحدائق لا يثقل على أذهانهم بلوازم التعليم التي قد تكون سببا للتعب والملل. وفي الحدائق يمارس الطلاب الأعمال المتنوّعة، مثل اللعب والمسرح وغير ذلك. ومن هذه الحالة عرفنا أن تعلّم العربية في الأصل لا يكون جامداً وبعيدا عن الترويح (الاسترخاء)، لكن تعلم العربية مريحة وممتعة. هذه العملية تؤثر في دوافع الطلاب وتعلّمهم، وأمّا العلاج التالي فيتعلّق بأنماط الطلاب، هل الطلاب من الصوريين أو السمعيين أو الحسيين؟ وهل هذه العملية تناسب بأنماطهم؟. والحلول البديلة التي نحاول أن نطبّقها يعني تطبيق المدخل الإنساني باستراتيجية تعليم اللغة العربيّة القائمة على أنماط الطّلاب بتحقيق الألفة *Rapport*

فطبيق استراتيجيّة تعليم اللّغة العربيّة القائمة على أنماط الطّلاب بتحقيق الألفة (*Rapport*) تعتمد على المدخل الإنساني (*Humanistic Approach*) والاهتمام بالدارس كإنسان وليس مجرد آلة تتلقى مثيرات معينة لتصدر استجابات أخرى، وتعليم هذه اللغة يستهدف توثيق الصلات بين الناس من مختلفات الثقافات، ولعل أول خطوة لتحقيق ذلك هي إتاحة الفرصة لطلاب من الثقافات المختلفة ليتحدثوا عن أنفسهم، و يعبروا عن مشاعرهم، و يتبادل كل منهم مع الآخرين ما عنده. وتحقيق بعض مستويات الألفة (*Rapport*) في عملية التعليم، هو كما يلي: (أ) مستوى التعبيرات: تنظّم المدرسة طريقة الجلوس، وحركة اليدين، والعينين، واللباس، وتعبيرات الوجه والجسم، والتنفس. (ب) المستوى السمعي: تنظّم المدرسة ارتفاع الصوت وانخفاضه، ونغمته، ودرجته، وسرعته. (ج) المستوى اللّغوي: نوع الكلمات المستخدمة. (د) مستوى المعتقدات والقيم: مثلا، تغير المعتقدات من الفشل إلى النجاح، وبناء المعتقدات في العقل الباطن (اللاشعور) "كأننا ناجحون أو قادرون في كلام اللّغة العربيّة".

وفي الألفة أيضا تستخدم المدرّسة اللغة الإيحائية والكلمات الحيّة بالتنغيمات والإماءات الجيّدة، وبطريقة المعالجة (علاج نفسي) حتى تؤثر في العقل الباطن (اللاشعور)، وتشجع الطّلاب بالتوصيات إخلاصا وسرورا، مثلا تشجّعهم بالكلمات الإيجابية "تعلّموا اللّغة العربيّة فإنّها لغة القرآن"، "تعلّموا اللّغة العربيّة فإنّها سهلة". وإذا تجد المدرّسة الخطأ والنسيان من الطّلاب فهي تصحّحهم بأسلوب إيجابيّ مناسباً بأنماطهم (الصوريين أو السمعيين أو الحسينين) وتذكّرهم بالإرساء مثل تمسك كتفهم كالأطفال أو الصاحب القريب، وهذا الأسلوب يفيد للألفة والمرساة الحسيّة والاسترخاء والثّقة. والخلاصة من هذه المناقشة أنّ تطبيق الألفة يحتاج إلى ملاحظة أنماط الطّلاب الثلاثة: (1) النمط الصوري، (2) النمط السمعي، (3) النمط الحسي مناسباً بشخصيّات الطلاب، هل هم من البصريّين أو السّمعيين أو الحسيّين. فعلى المدرّسين أن يختاروا الاستراتيجيّة والتقنيّات المناسبة بأنماطهم.

قائمة المصادر و المراجع

إبراهيم الفقي، البرجحة اللغوية العصبية وفن الاتصال اللا محدود، دمشق - سورية: المركز الكندي للبرجحة اللغوية العصبية ، 2001.

الألفة، (<http://www.maharty.com>) ، نقل منه في مايو 2012.

المهجوم: مجلة عربية حول أنشطة تعليم اللغة العربية، البرنامج الخاص لتعليم اللغة العربية، (Edisi 1/Tahun XIV/2011).

ذوقان عبيدات وآخرون، البحث العلمي، الطبعة الرابعة، عمان الأردن: دار الفكر، 1992.

رشدي أحمد طعيمة، تعليم العربيّة لغير الناطقين بها ، القاهرة: منشورات المنظمة الإسلاميّة للتربية والثقافة، 1989

_____، مناهج تدريس اللغة العربية بالتعليم الأساسي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1998.

عبد الرّحمن بن إبراهيم الفوزان، دروس الدورات التدريبيّة لمعلمي اللغة العربيّة لغير الناطقين بها (الجانب النظري)، الطبعة الأولى، الرياض: مؤسسة الوقف الإسلاميّ ، 2003.

عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، الطبعة الأولى، الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، 2002

محمد التكريتي ، آفاق بلا حدود مقدمة في هندسة النفس الإنسانية، الطبعة الخامسة، الرياض: قرطبة للنشر والتوزيع ، 2006.

محمد عبد الله أمير و نور إيلا إيذا واتي، العربية لأغراض خاصة: سلسلة في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (الكتاب الرابع) للعاملين في مجال علم النفس، الطبعة الأولى، مالانق: البرنامج المكتف في تعليم اللغة العربية، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق، 2012.
ناصر عبد الله الغالي و عبد الحميد عبد الله، أسس إعداد الكتب التعليمية لغير الناطقين بالعربية، الرياض: دار النصر للطباعة الإسلامية، 1991.

Arsyad, Arsyad. Bahasa Arab dan Metode Pengajarannya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2003.
Daroini Slamet, Nur Ila Ifawati. Pemikiran Dr. Ibrahim Elfiky tentang Tipe-Tipe Peserta Didik dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Bahasa Arab. Penelitian Kompetitif Dosen. Fakultas Humaniora. 2013.

<http://ar.wikipedia.org/w/index.php> , diakses pada 15 Mei 2014
<http://daralkalima.ahlamontada.org/t17-topic>, diakses tanggal 15 Mei 2014
[http // Arabic field. Blogspot. Com /2009 /04/perencanaan](http://Arabicfield.blogspot.com/2009/04/perencanaan). Program-Pengajaran Bahasa. Html. diakses tanggal 15 Mei 2014
<http://www.maharty.com>2012 نقل منه في مايو



TUGAS MANDIRI: KAJIAN KRITIS TERHADAP PERATURAN PEMERINTAH NOMOR 19 TAHUN 2005 TENTANG STANDAR NASIONAL PENDIDIKAN (SNP)

Mahfudz Sidiq¹³⁴
Prof. Dr. H. Muhaimin, MA.

Pendahuluan

Latar Belakang

Dunia Pendidikan di Indonesia mengalami pembaruan yang sangat signifikan sejak diundangkan undang-undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (sisdiknas) kemudian diikuti peraturan pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan (SNP).

Bagi madrasah sebagian lembaga pendidikan formal yang statusnya sama dengan sekolah umum yang masuk dalam sistem pendidikan nasional tersebut, maka standar nasional pendidikan pada madrasah juga harus sama dengan sekolah umum seperti tuntutan PP. No. 19 SNP tersebut. Hal ini bagi madrasah tentunya menjadi peluang sekaligus tantangan. Peluang untuk maju, dan tantangan yang bisa meningkatkan kualitas madrasah.

Berpeluang untuk maju kalau madrasah mampu memposisikan dirinya sebagai lembaga pendidikan formal yang memenuhi standar nasional pendidikan, sehingga mutunya pun menjadi meningkat sama dengan sekolah umum, baik dari segi sarana dan prasarannya, tenaga pendidikan, dan kependidikannya, maupun segi kualitas peserta didiknya yang ditunjukkan dari hasil Ujian Nasional (UN) dan Ujian Sekolah Berstandar Nasional (USBN) serta prestasi-prestasi akademis dan non-akademis dari berbagai perlombaan tingkat lokal, regional, dan nasional.

Sebaliknya menjadi *tantangan* yang bisa menurunkan kualitas madrasah, atau bahkan bisa menenggelamkan madrasah jika madrasah tidak mampu memenuhi standar nasional pendidikan seperti tuntutan PP Nomor 19 Tahun 2005. Hal ini mengingat kondisi madrasah sebagian besar adalah swasta yang dibangun oleh masyarakat dalam kondisi apa adanya, bahkan madrasah negeripun tidak ada yang didirikan sejak awal langsung negeri. Berbeda dengan sekolah umum yang dibangun oleh pemerintah sejak awal sudah berstatus negeri, lengkap dengan sarana dan prasarana beserta tenaga pendidik dan pendidikannya, meskipun belum ada muridnya.

Fokus Kajian Penulisan

Ada beberapa fokus kajian yang dapat diketengahkan dalam makalah ini antara lain sebagai berikut:

- (1) Bagaimanakah kondisi objektif madrasah negeri dan madrasah swasta di Indonesia?

¹³⁴ Sekolah pascasarjana, Jurusan manajemen pendidikan islam, Universitas islam negeri maulana malik ibrahim malang, Tahun akademik 2012/2013

- (2) Bagaimanakah bentuk tanggung jawab pemerintah pusat, daerah, dan masyarakat terhadap eksistensi madrasah?
- (3) Bagaimanakah implementasi standar Isi dalam materi PAI di sekolah dan Madrasah?
- (4) Bagaimanakah implementasi standar Proses Pembelajaran PAI di sekolah dan di madrasah?
- (5) Bagaimanakah implementasi standar pendidik dan tenaga kependidikan PAI di sekolah dan di Madrasah?
- (6) Bagaimanakah implementasi standar sarana dan prasarana PAI di sekolah dan di madrasah?

Tujuan Penulisan

Tujuan penulisan makalah ini dapat dikemukakan sebagai berikut:

- (1) Ingin mendeskripsikan kondisi objektif Madrasah Negeri dan Madrasah Swasta
- (2) Ingin mendeskripsikan bentuk tanggung jawab pemerintah Pusat, daerah dan masyarakat terhadap eksistensi Madrasah
- (3) Ingin mendeskripsikan standar Isi dalam materi PAI di sekolah dan Madrasah
- (4) Ingin mendeskripsikan standar Proses Pembelajaran PAI di sekolah dan di madrasah
- (5) Ingin mendeskripsikan standar pendidik dan tenaga kependidikan PAI di sekolah dan di Madrasah
- (6) Ingin mendeskripsikan standar sarana dan prasarana PAI di sekolah dan di madrasah

Uraian

Kajian Kondisi objektif Madrasah Negeri dan Swasta

Bagi sekolah untuk memenuhi standar nasional pendidikan tidak terlalu menjadi pemasalahan, karena dari segi dana sekolah – sekolah mendapat kucuran dana dari APBN dan APBD, apa lagi status sekolah sebagian besar atau sekitar 90 % negeri berbeda dengan madrasah sejak awalnya didirikan oleh masyarakat berstatus swasta, kemudian sebagian dapat dinegerikan, namun karena proses penegerian ini terbatas, maka sebagian besar madrasah masih swasta, yakni sekitar 90 %. Karena itu, kebanyakan madrasah minim sekali bila dilihat dari segi sarana gedungnya maupun sarana pembelajaran dan media pembelajaran.

Berdasarkan data Statistik Pendidikan Islam Tahun 2008/2009 tentang Pendidikan Madrasah. Dilihat dari Jenis Lembaga yang didata antara lain RA, MI, MTs, dan MA. Jumlah lembaga yang terdata sebanyak 19.762 RA, 21.529 MI, 13.292 MTs, dan 5.648 MA yang tersebar di 33 provinsi di Indonesia. Tahun ini jumlah lembaga negeri mengalami peningkatan diakibatkan adanya beberapa jumlah lembaga swasta yang dinegerikan. Sekarang jumlah MIN menjadi 1.662, MTsN sebanyak 1.384, dan MAN sebanyak 735. Jumlah tersebut belum seluruhnya karena masih menunggu SK Menag, tentang lembaga penegerian baru yang belum terbit sampai tulisan ini disajikan.

Menurut pasal 45, UU No. 20 Tahun 2003 tentang sisdiknas ayat (1) Jelaskan bahwa, penyediaan sarana dan prasarana merupakan tugas satuan pendidikan (sekolah /madrasah). Tepatnya dinyatakan sebagai berikut; sarana dan prasarana yang memenuhi keperluan pendidikan sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan potensi fisik kecerdasan interlektual, social, emosional, dan kejiwaan peserta didik.

Demikian pula tenaga guru madrasah dari Raudlatul Athfal (RA) sederajat Taman kanak-kanak, Madrasah Ibtidayah (MI) sederajat SD, Madrasah Tsanawiyah (MTS) sederajat SMP, sampai Madrasah Aliyah (MA) sederajat SMA masih kurang dari segi kuantitas dan kualitas guru yang memenuhi kualifikasi standar nasional pendidikan harus lulusan S1 sesuai dengan mata pelajaran yang di ajarkannya.

Data latar belakang pendidikan kepala dan guru RA sampai MA, berdasarkan data statistik 2008/2009 sebagai berikut:

Latar Belakang Pendidikan Kepala RA terlihat bahwa masih banyak sekali Kepala RA yang berlatar belakang pendidikan belum S1, hal ini perlu perhatian dan dorongan dari pemerintah agar para Kepala RA tersebut minimal memiliki pendidikan minimal S1, dikarenakan hal ini berkaitan dengan *skill* individu tersebut untuk manajemen tata kelola lembaga agar lebih baik.

Latar Belakang Pendidikan Kepala MIN sebanyak 367 orang atau 22,1% berpendidikan kurang dari S1, dan sebanyak 85 orang atau 5,1% berpendidikan S2. Sementara sebagian besar Kepala MIN berpendidikan S1, yaitu sebanyak 1.210 orang atau 72.8%.

Latar Belakang Pendidikan Kepala MI ternyata terdapat kondisi atau fenomena yang menarik. Kondisi tersebut adalah bila pada MIN, latar belakang pendidikan Kepala MIN yang belum S1 memiliki jumlah yang jauh lebih kecil dibandingkan dengan yang memiliki latar belakang pendidikan minimal S1. Kondisi sebaliknya terjadi di MIS, bahwa Kepala MIS yang memiliki latar belakang minimal S1 jauh lebih kecil dibandingkan dengan yang berlatar pendidikan kurang dari S1.

Untuk jenjang MTsN, sebanyak 74 orang atau 5,3% Kepala MTsN masih berlatar belakang kurang dari S1, sedangkan sebagian besar sudah berkualifikasi S1 sebanyak 1.021 orang atau 73,8%, sedangkan sebanyak 289 orang atau 20,9% berkualifikasi S2.

Sementara untuk MTsS, sebanyak 3.268 orang atau 27,4% berkualifikasi kurang dari S1, 8.136 orang atau 68,3% berkualifikasi S1, dan selebihnya sebanyak 504 orang atau 4,3% berkualifikasi minimal S2.

Untuk jenjang MAN, sebanyak 21 orang atau 2,9% Kepala MAN berkualifikasi kurang dari S1, 494 orang atau 67,2% berkualifikasi S1, dan sebanyak 220 orang atau 29,9% berkualifikasi minimal S2. Sementara untuk MAS sebanyak 669 orang atau 13,6% berkualifikasi kurang dari S1, 3.799 orang atau 77,3% berkualifikasi S1, dan sisanya sebanyak 445 orang atau 9,1% berkualifikasi minimal S2. Terdapat data yang menarik untuk disimak, bahwa untuk MAS ternyata memiliki Kepala Madrasah yang berpendidikan S3, sementara MAN tidak satupun Kepala MAN yang berpendidikan S3.

Tanggung jawab Pemerintah Pusat, daerah, dan masyarakat terhadap madrasah

Sejak tahun 2003 diundangkannya UU Sisdiknas yang mencantumkan keharusan satuan pendidikan, termasuk madrasah sebagian lembaga pendidikan formal, untuk memenuhi standar nasional pendidikan perhatian pemerintah khususnya sebagian pemerintah daerah

masih belum maksimal kepada madrasah, apakah membantu sarana prasarannya ataukah membantu tenaga kependidikannya. Meskipun ada bantuan-bantuan yang diberikan kepada madrasah (RA, MI, MTs, atau MA) namun masih sangat minim untuk bisa memenuhi peraturan pemerintah (PP) Nomor 19 Tahun 2005 tentang standar Nasional pendidikan tersebut.

Padahal batas waktu pelaksanaan/penyesuaian standar nasional tersebut dimulai tahun 2012, sebagaimana ditegaskan ketentuan peralihan PP. No. 19 tahun 2005 Pasal 94 ayat (3) dikatakan bahwa satuan pendidikan wajib menyesuaikan diri dengan ketentuan Peraturan Pemerintah, ini paling lambat 7 (tujuh) tahun. Yakni 7 tahun sejak Juni 2005 berarti tahun 2012. (Ali, 2010:107). Sedangkan standar tenaga pendidikan berdasarkan Ketentuan Peralihan PP. nomor 19 tahun 2005, pasal 94 ayat (4) disebutkan standar kualifikasi pendidik sebagai mana dimaksud dalam pasal 29 berlaku efektif sepenuhnya 15 tahun sejak ditetapkannya Peraturan Pemerintah ini. Sejak tahun 2005 berarti sampai tahun 2020 harus tuntas seluruh tenaga pendidik harus memenuhi standar pendidik.

Untuk bisa memenuhi standar nasional pendidikan tersebut bagi madrasah perlu didukung oleh semua pihak. Bila tidak, madrasah yang 90 persen swasta tersebut menjadi “terancam” tidak dapat memenuhi standar nasional pendidikan. Karenanya semua pihak, baik pemerintah pusat, pemerintah daerah, dan masyarakat, harus melaksanakan undang undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang sistem pendidikan Nasional pasal 5, ayat (1) bahwa pengelolaan satuan pendidikan anak usia dini, pendidikan dasar, dan pendidikan menengah dilaksanakan berdasarkan standar pelayanan minimal dengan prinsip manajemen berbasis sekolah/madrasah. Perlu komitmen semua pihak untuk mendukung tetap eksisnya madrasah di tanah air yang mayoritas beragama Islam ini.

Pemerintah pusat dan daerah seharusnya memberikan dukungan kepada madrasah, dengan dana APBN dan APBD. Demikian pula seluruh komponen masyarakat diharapkan berupaya agar tersedia dana yang mencukupi untuk madrasah dan pendidikan agama Islam pada sekolah guna memenuhi standar nasional pendidikan. Karena madrasah masuk dalam sistem pendidikan nasional pendidikan yang menurut UU Nomor 20 Tahun 2003, kedudukannya sama dengan sekolah umum dan dituntut standar nasional pendidikannya juga sama dengan sekolah umum sebagaimana tuntunan, PP Nomor 19 Tahun 2005, dengan demikian, maka seyogyanya perlakuan dan pendanaan pemerintah pusat dan daerah kepada madrasah juga sama dengan sekolah pada umumnya.

Aturan perundangan sudah dicanangkan oleh pemerintah sebagaimana ditegaskan dalam UU Nomor 20 tahun 2003 tentang sisdiknas, pasal 46, ayat 1 bahwa, pendanaan pendidikan menjadi tanggung jawab bersama antara pemerintah, pemerintah daerah, dan masyarakat. Bahkan UUD 1945 sudah diamandemen (hasil amandemen ke-4 tahun 2002 supaya pemerintah membiayai pendidikan 20% dari dana APBN dan APBD, termasuk untuk madrasah, yakni pada pasal 31 ayat 1 sampai dengan 5 secara jelas ditegaskan sebagai berikut: (1) setiap Warga Negara berhak mendapat pendidikan. (2) setiap Warga Negara wajib ikut Pendidikan Dasar. (3) pemerintah mengusahakan satu sistem pendidikan nasional yang meningkatkan IMTAQ dan akhlak mulia dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. (4) 20% APBN/APBD untuk membiayai pendidikan. (5) Kemajuan ilmu pengetahuan dan

teknologi dengan menjunjung tinggi agama dan persatuan bangsa untuk kemajuan peradaban dan kesejahteraan umat manusia.

Dipihak lain, dipertegas lagi dalam UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003 pasal 49 ayat (1) yang menyatakan bahwa: Dana pendidikan selain gaji pendidik dan biaya pendidikan kedinasan dialokasikan minimal 20% dari anggaran pendapatan dan belanja Negara (APBN) pada sector pendidikan dan minimal 20% dari anggaran pendapatan dan belanja daerah (APBD), pasal 49 tersebut ayat (3) UU Sisdiknas 2003 menyatakan: Dana pendidikan dari pemerintah dan pemerintah daerah untuk satuan pendidikan diberikan dalam bentuk hibah sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Oleh karena pemerintah sekarang menuntut kepada seluruh satuan pendidikan, termasuk madrasah harus memenuhi standar nasional pendidikan (PP No. 19 tahun 2005) dan menuntut peningkatan mutu pendidikan, maka pemerintah juga berkewajiban untuk mengalokasikan dana pendidikan 20% dari dana APBN dan APBD sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Diharapkan orang-orang dan pihak-pihak yang berperan mengambil kebijakan dalam perencanaan dan anggaran pendidikan berkenan untuk memenuhi amanat undang-undang tersebut yang sebenarnya bermuara pada meningkatkan mutu pendidikan nasional, termasuk mengalokasikan dana untuk madrasah yang telah masuk dalam sistem pendidikan nasional (UU No.20 tahun 2003 dan ketentuan lainnya).

Akan tetapi, realitasnya dengan alasan madrasah belum masuk otonomi daerah, mengakibatkan masih banyak pemerintah daerah kurang membantu madrasah (*bukan berarti tidak pernah*) baik untuk guru, murid maupun madrasah. Masih sangat kurang alokasi bantuan-bantuan untuk madrasah dan pendidikan agama Islam pada sekolah melalui dana APBD. Sebenarnya semua usaha pendidikan masuk dalam kerangka otonomi, termasuk pendidikan madrasah.

Menteri dalam negeri telah mengeluarkan surat kepada seluruh gubernur, ketua DPRD provinsi, bupati/walikota, ketua DPRD kabupaten/kota diseluruh Indonesia, untuk memberikan dukungan dana pada madrasah melalui APBD selama dana APBN belum memadai.

Surat Mendagri tersebut bersifat segera, dengan Nomor surat 903/210/BAKD, tertanggal 27 februari 2006, perihal dukungan dana APBD, yang menyebutkan bahwa penyediaan kredit anggaran melalui APBD untuk mendanai kegiatan proses belajar mengajar pada sekolah-sekolah yang dikelola oleh masyarakat termasuk yang berbasis keagamaan seperti madrasah Ibtidaiyah, Tsanawiyah, dan Aliyah, prinsipnya tetap dapat didanai melalui APBD sepanjang pendanaan yang bersumber APBN belum memadai.

Selama ini, dana APBN melalui departemen agama masih belum memadai untuk membiayai seluruh madrasah dengan siswa dan gurunya serta guru pendidikan agama Islam pada sekolah, sementara madrasah juga harus memenuhi standar nasional pendidikan sebagaimana sekolah umum. Oleh karena itu, sangat tepat Menteri Dalam Negeri (Mendagri) mengeluarkan surat kepada seluruh gubernur, ketua DPRD provinsi, bupati/wali kota, ketua DPRD kabupaten/kota diseluruh Indonesia, untuk memberikan dukungan dana pada madrasah melalui APBD, karena dana APBN departemen agama/Kementerian Agama, masih

belum memadai untuk membiayai semua madrasah dan pendidikan agama Islam pada sekolah agar semuanya segera memenuhi standar nasional pendidikan.

- (1) Standar isi adalah ruang lingkup materi dan tingkat kompetensi yang dituangkan dalam kriteria tentang kompetensi tamatan, kompetensi bahan kajian, kompetensi mata pelajaran dan silabus pembelajaran yang harus dipenuhi oleh peserta didik oleh pada jenjang dan jenis pendidikan tertentu. Standar isi terdiri dari: a). Kerangka dasar dan struktur kurikulum, b) beban belajar, c) KTSP tahun 2006, dan d) kalender pendidikan/akademik.
- (2) Standar Proses adalah standar nasional pendidikan yang berkaitan dengan pelaksanaan pembelajaran pada satu satuan pendidikan untuk mencapai standar kompetensi lulusan.
- (3) Standar Proses meliputi; a) tujuan standar proses pembelajaran [pedoman pelaksanaan, gambaran standar minimal, dan pedoman dalam pengembangan], b) ruang lingkup proses pembelajaran harus [interaktif, inspiratif, menyenangkan, kreatif dan inovatif dengan pendekatan *student centered learning*], c) perencanaan proses pembelajaran [silabus dan RPP], d) pelaksanaan proses pembelajaran [persyaratan pelaksanaan proses pembelajaran, pelaksanaan pembelajaran, dan kegiatan penutup. e) penilaian proses pembelajaran [secara konsisten, sistematis, terprogram dengan tes atau non tes, lisan atau tulis], dan f) pengawasan proses pembelajaran [pemantauan, evaluasi, dan tindak lanjut]
- (4) Standar Kompetensi Lulusan terdiri dari: Kualifikasi kemampuan lulusan mencakup; a) sikap, b) pengetahuan dan c) ketrampilan.
- (5) SKL pendidikan Dasar: meletakkan dasar kecerdasan, pengetahuan, kepribadian, akhlak mulia, serta ketrampilan untuk hidup mandiri dan mengikuti pendidikan lebih lanjut.
- (6) SKL pendidikan menengah tujuan beruian sama dengan di atas,
- (7) SKL menengah kejuruan tujuan sama dan mengikuti pendidikan lebih lanjut sesuai dengan kejuruannya.
- (8) Standar pendidik dan tenaga pendidikan adalah kriteria pendidikan prajabatan dan kelayakan fisik maupun mental, serta pendidikan dalam jabatan.
- (9) UU Nomor 20 tahun 2003 pasal 45 ayat (1) menyatakan; "setiap satuan pendidikan sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan potensi fisik, kecerdasan, intelektual, sosial, emosional, dan kejiwaan peserta didik.

PP Nomor 19 tahun 2005 pasal 28 ayat (1) pendidik harus memiliki kualitas akademik dan kompetensi sebagai *agen pembelajaran*, sehat jasmani dan rohani, serta memiliki kemampuan untuk mewujudkan tujuan pendidikan nasional. Ayat (2) kualifikasi akademik sebagaimana dimaksud pada ayat (1) adalah tingkat pendidikan minimal yang harus dipenuhi oleh seorang pendidik yang dibuktikan dengan ijazah dan atau sertifikat keahlian yang relevan dengan ketentuan perundang-undangan yang berlaku. (3) kompetensi sebagai agen pembelajaran pada jenjang pendidikan dasar dan menengah serta pendidikan anak usia dini meliputi (a) kompetensi pedagogic, (b) kompetensi kepribadian, (c) kompetensi profesional, dan (d) kompetensi sosial. Ayat (4) seorang yang memiliki ijazah dan atau sertifikat keahlian sebagaimana dimaksud pada ayat (2) tetapi memiliki keahlian khusus yang diakui dan diperlukan dapat diangkat menjadi pendidik setelah uji kelayakan dan kesetaraan, ayat (5) kualifikasi akademik dan kompetensi sebagai agen pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (1) sampai dengan (4) dikembangkan oleh BSNP dan ditetapkan melalui peraturan menteri.

Berkaitan dengan standar pendidik, madrasah juga harus memenuhi ketentuan PP SNP tersebut, yaitu guru harus memenuhi standar pendidik, pendidik harus memiliki kualifikasi akademik dan kompetensi sebagai agen pembelajaran. Kualifikasi yang harus dipenuhi adalah pendidikan S1 dari guru RA/BA setingkat TK, guru MI setingkat SD, guru MTs, setingkat SMP, guru MA setingkat SMA/SMK. Di samping tuntutan sihat jasmani dan rohani serta memiliki kemampuan untuk mewujudkan pendidikan nasional.

Khusus bagi guru madrasah dan PAI pada sekolah untuk memenuhi standar kualifikasi S.1 bagi semua guru dan sertifikat bagi semua guru, perlu didukung dari pemerintah pusat dan daerah, bahkan masyarakatpun harus menaruh perhatian terhadap pemenuhan standar pendidik dan tenaga kependidikan ini. Sebagai tersebut dalam UU guru dan Dosen pasal 13 ayat 1 bahwa pemerintah dan pemerintah daerah wajib menyediakan anggaran untuk meningkatkan kualifikasi akademik dan sertifikasi pendidik bagi guru dalam jabatan yang diangkat oleh satuan pendidikan yang diselenggarakan oleh pemerintah dan masyarakat.

Guru dalam melaksanakan tugasnya harus diimbangi dengan kesejahteraan yang memadai. Dalam UU no. 14 pasal 15 ayat 1, penghasilan guru di atas kebutuhan hidup minimum meliputi gaji pokok, tunjangan yang melekat pada gaji, penghasilan lain berupa; tunjangan profesi, tunjangan profesional, tunjangan khusus dan maslahat tambahan yang terkait dengan tugasnya sebagai guru yang ditetapkan dengan prinsip penghargaan atas dasar prestasi. Sementara pasal 16 ayat 1 pemerintah memberikan tunjangan profesi kepada guru yang telah memiliki sertifikat pendidik yang diangkat oleh penyelenggara pendidikan dan atau satuan pendidikan yang diselenggarakan oleh masyarakat. Ayat 2 tunjangan profesi diberikan setara dengan satu kali gaji pokok guru yang diangkat oleh satuan pendidikan yang diselenggarakan oleh pemerintah atau pemerintah daerah pada tingkat, masa kerja, dan kualifikasi yang sama ayat 3 tunjangan profesi dialokasikan APBN dan atau APBD. Pasal 17 ayat 1 pemerintah memberikan tunjangan fungsional kepada guru, ayat 2 pemerintah memberikan tunjangan subsidi tunjang fungsional. Ayat tunjangan dialokasikan dalam APBN dan APBD.

PP. Nomor 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan pendidikan keagamaan, ditegaskan pasal 6 ayat 1 pendidik pada satuan pendidikan yang diselenggrakan oleh pemerintah atau pemerintah daerah. Ayat 2 pendidik pada satuan pendidikan yang diselenggarakan oleh masyarakat disediakan oleh satuan pendidikan yang bersangkutan. Ayat 3 dalam hal satuan pendidikan tidak dapat menyediakannya, maka pemerintah atau pemda wajib mnyediakannya sesuai kebutuhan satuan pendidiikan (sekolah atau masyarakat)

- (1) Standar sarana dan prasarana adalah standar nasional pendidikan yang berkaitan dengan kriteria minimal tentang ruang belajar, temat berolahraga, tempat beribadah, perpustakaan, laboratorium, bengkel kerja, tempat bermain, tempat berkreasi dan berekspresi, serta sumber belajar lain yang diperlukan untuk menunjang proses pembelajaran, termasuk penggunaan teknologi informasi dan komunikasi.
- (2) Pasal 42 ayat 2 ditegaskan setiap satuan pendidikan wajib memiliki sarana yang meliputi: 1. Perabot, 2. Peralatan pendidikan, 3. Media pendidikan, 4. Buku dan sumber belajar lainnya, 5. Bahan habis pakai, serta dan 6. Perlengkapn lain yang diperlukan untuk menunjang PBM yang teratus dan berkelanjutan. Pasal 42 ayat 2 setiap satuan pendidikan wajib memiliki prasarana yang meliputi: Lahan, ruang kelas, ruang pimpinan,, ruang pendidik, ruang TU, ruang Perpus, ruang LAB, ruang bengkel

kerja, ruang unit produksi, ruang kantin, instalasi daya dan jasa, tempat berolah raga, beribadah, dan berekreasi dan tempat lain yang diperlukan.

- (3) Standar Pengelolaan adalah standar nasional pendidikan yang berkaitan dengan perencanaan, pelaksanaan, dan pengawasan kegiatan pendidikan pada tingkat satuan pendidikan, kabupaten/kota, provinsi atau nasional agar tercapai efisiensi dan efektifitas penyelenggaraan pendidikan.
- (4) Standar pembiayaan adalah standar yang mengatur komponen dan besarnya biaya operasi satuan pendidikan yang berlaku selama satu tahun.
- (5) Standar penilaian pendidikan adalah standar nasional pendidikan yang berkaitan dengan mekanisme prosedur, dan instrumen penilaian hasil belajar peserta didik.

Dari 8 standar di atas yang akan dikaji dalam makalah ini meliputi: standar isi, standar proses, standar pendidik dan tenaga kependidikan, dan standar sarana dan prasarana.

Kajian Kritis terhadap standar Isi dalam Penyajian materi PAI di Sekolah/Madrasah

Pengembangan pendidikan agama Islam pada sekolah atau madrasah juga mengimplementasikan Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan, bahwa pendidikan Islam dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, Pertama, pendidikan agama diselenggarakan dalam bentuk pendidikan agama Islam di satuan pendidikan pada semua jenjang dan jalur pendidikan. Kedua, pendidikan umum berciri Islam pada satuan pendidikan anak usia dini, pendidikan dasar, pendidikan menengah, dan pendidikan tinggi pada jalur formal dan non formal, serta informal. Ketiga, pendidikan keagamaan Islam pada berbagai satuan pendidikan diniyah dan pondok pesantren yang diselenggarakan pada jalur formal, dan non formal, serta informal.

Pengembangan kurikulum pendidikan agama Islam pada sekolah atau madrasah diarahkan pada peningkatan mutu dan relevansi pendidikan agama Islam pada sekolah dengan perkembangan kondisi lingkungan lokal, nasional, dan global, serta kebutuhan peserta didik. Kegiatan dalam rangka pengembangan kurikulum adalah pembinaan atas satuan pendidikan dalam pengembangan kurikulum pendidikan agama Islam tingkat satuan pendidikan.

Pendidikan Agama Islam (PAI) di sekolah atau madrasah yang sedang berlangsung belum semuanya memenuhi harapan umat Islam mengingat kondisi dan kendala yang dihadapi, maka diperlukan pedoman dan pegangan dalam membina pendidikan agama Islam. Ini semua mengacu pada usaha strategis pada rencana strategis kebijakan umum Direktorat Jendral Pendidikan Agama Islam Kementerian Agama yaitu peningkatan mutu khusus mengenai pendidikan agama Islam di sekolah/madrasah, peningkatan mutu itu sendiri terkait dengan bagaimana kualitas hasil pembelajaran pendidikan agama Islam pada peserta didik yang mengikuti pendidikan di sekolah/madrasah. Mutu itu sendiri sebetulnya sesuatu yang memenuhi harapan-harapan kita. Artinya kalau pendidikan itu bermutu hasilnya memenuhi harapan-harapan dan keinginan-keinginan kita. Kita bukan hanya sebagai pengelola, tetapi juga sebagai pelaksana bersama semua pemangku kepentingan (stakeholder) termasuk masyarakat, orang tua. Dalam kenyataan pendidikan agama Islam di sekolah/madrasah masih banyak hal yang belum memenuhi harapan.

Misalnya kalau guru memberikan materi pendidikan agama Islam kepada peserta didik, maka tentu yang kita inginkan adalah peserta didik bukan hanya mengerti tetapi juga

dapat melaksanakan praktek-praktek ajaran Islam baik yang bersifat pokok untuk dirinya maupun yang bersifat kemasyarakatan. Karena di dalam pendidikan agama Islam bukan hanya memperhatikan aspek kognitif saja, tetapi juga sikap dan keterampilan peserta didik.

Peserta didik yang mendapatkan nilai kognitifnya bagus belum bisa dikatakan telah berhasil jika nilai sikap dan keterampilannya kurang. Begitu pula sebaliknya, jika sikap dan/atau keterampilannya bagus tetapi kognitifnya kurang, belum bisa dikatakan pendidikan agama Islam itu berhasil. Inilah yang belum memenuhi harapan dan keinginan kita. Contoh lainnya, hampir sebagian besar umat Islam menginginkan peserta didiknya bisa membaca Al Quran, namun bisakah orang tua mengandalkan kepada sekolah/madrasah agar peserta didiknya bisa membaca Al Quran, praktek pendidikan agama Islam di sekolah/madrasah, bisa mengerti dan mampu melaksanakan pokok-pokok ajaran agama atau kewajiban-kewajiban 'ainiyah seperti syarat dan rukun solat. Maka sekolah nampaknya belum bisa memberikan harapan itu karena terbatasnya waktu alokasi atau jam pelajaran di sekolah.

Penyelenggaraan pendidikan agama Islam di sekolah penuh tantangan, karena secara formal penyelenggaraan pendidikan Islam di sekolah hanya 2 jam pelajaran per minggu. Jadi apa yang bisa mereka peroleh dalam pendidikan yang hanya 2 jam pelajaran. Jika sebatas hanya memberikan pengajaran agama Islam yang lebih menekankan aspek kognitif, mungkin guru bisa melakukannya, tetapi kalau memberikan pendidikan yang meliputi tidak hanya kognitif tetapi juga sikap dan keterampilan, guru akan mengalami kesulitan. Kita tahu bahwa sekarang di kota-kota pada umumnya mengandalkan pendidikan Islam di sekolah saja, karena orang-orangnya sibuk dan jarang sekali datang ketempat-tempat yang memungkinkan mereka belajar agama Islam. Jadi guru ini kalau dipercaya untuk mendidik pendidikan agama Islam di sekolah, keislaman mereka ini adalah tanggung jawab moral. Oleh karena itu jangan hanya mengandalkan guru-guru yang hanya mengajar di sekolah saja, akan lebih baik apabila menciptakan berbagai kegiatan ekstra kurikuler yang memungkinkan mereka bisa belajar agama Islam lebih banyak lagi.

Pelaksanaan pendidikan agama Islam di sekolah atau madrasah bagi peserta didik mengandalkan pendidikan agamanya hanya dari sekolah. Namun bagi peserta didik yang tinggal di daerah yang ada madrasah diniyah atau pesantren mengikuti pendidikan agama Islam di sekolah tidak terlalu banyak menghadapi masalah, karena mereka bisa sekolah dan bisa juga belajar agama Islam di diniyah atau pesantren. Tetapi kondisi semacam ini pada masa sekarang sudah sulit dijumpai. Ada beberapa kemungkinan yang dihadapi oleh peserta didik, yaitu peserta didik belajar agama Islam dari sisa waktu yang dimiliki oleh orang tuanya. Peserta didik belajar agama Islam dengan mengundang ustaz ke rumahnya. Ada pula peserta didik yang hanya mengandalkan pendidikan agama Islam dari sekolahnya tanpa mendapatkan tambahan belajar agama dari tempat lain. Dalam pendidikan agama Islam banyak yang mesti dikuasai oleh peserta didik, seperti berkaitan dengan pengetahuan, penanaman akidah, praktek ibadah, pembinaan perilaku atau yang dalam Undang-Undang disebut pembinaan akhlak mulia.

Kajian kritis terhadap standar proses Pembelajaran PAI di Sekolah dan Madrasah

Kendala dan tantangan dalam pelaksanaan pembelajaran agama Islam di sekolah atau madrasah antara lain karena waktunya sangat terbatas, yaitu hanya 2 jam pelajaran per minggu. Menghadapi kendala dan tantangan ini, maka guru yang menjadi ujung tombak

pembelajaran di lapangan/sekolah, perlu merumuskan model pembelajaran sebagai implementasi Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP), khususnya kurikulum mikro pada kurikulum agama Islam di sekolah. Cara yang bisa ditempuh guru dalam menambah pembelajaran pendidikan agama Islam melalui pembelajaran ekstra kurikuler dan tidak hanya pembelajaran formal di sekolah. Pembelajaran dilakukan bisa di sekolah, yaitu di kelas atau di mushalla. Bisa pula di rumah atau tempat yang disetujui. Waktu belajarnya tentu di luar jam pelajaran formal. Cara ini memang membutuhkan tambahan fasilitas, waktu, dan tenaga guru, tapi itulah tantangan guru yang tidak hanya mengajar tetapi memiliki semangat dakwah untuk menyebarkan ilmu di mana pun dan kapan pun. Untuk itu diperlukan koordinasi dan kerja sama yang baik antara guru dengan orang tua.

Kajian Kritis standar Pendidik dan Tenaga Kependidikan (Guru)

Gambaran umum tentang mutu pendidik pendidikan agama Islam di sekolah belum memenuhi harapan-harapan dalam peningkatan kualitas pendidikan agama Islam di sekolah yang menjadi agama sebagai benteng moral bangsa. Kondisi ini dipengaruhi sekurang-kurangnya oleh tiga faktor, (Ali, 2012: 3-6) yaitu pertama sumber daya guru, kedua pelaksanaan pendidikan agama Islam, dan ketiga terkait dengan kegiatan evaluasi dan pengujian tentang pendidikan agama Islam di sekolah.

1. Sumber daya manusia berupa guru.

Pendidikan mutu guru sebagai pendidik dan tenaga kependidikan dilaksanakan dengan mengacu pada standar pendidik dan tenaga kependidikan mata pelajaran dalam Standar Nasional Pendidikan (SNP). Untuk itu dilakukan kegiatan-kegiatan penyediaan guru pendidikan agama Islam untuk satuan pendidikan peserta didik usia dini, pendidikan dasar, pendidikan menengah, dan pendidikan tinggi pada jalur formal dan non formal, serta informal. Dilakukan pula pendidikan dan pelatihan metode pembelajaran pendidikan agama Islam, pemberian beasiswa peserta didik Strata 1 (S – 1) untuk guru pendidikan agama Islam, dan juga melakukan sertifikasi guru pendidikan agama Islam.

Guru pendidikan agama Islam di sekolah dilihat dari segi latar belakang pendidikan kira-kira 60% khususnya sudah mencapai S – 1 dari berbagai lembaga pendidikan tinggi. Namun lulusan S1 ini belum menjadikan guru yang bermutu dalam menyampaikan pendidikan agama Islam. Oleh karena itu guru perlu dibina dalam bentuk kelompok kerja guru mata pelajaran yang dikenal dengan Musyawarah Guru Mata Pelajaran (MGMP) untuk meningkatkan kemampuannya, karena peningkatan kemampuan itu harus dilakukan secara terus-menerus, belajar sepanjang hayat, *minal mahdi ilallahdi*. Apalagi zaman sekarang perkembangan ilmu pengetahuan sangat pesat yang jika tidak diikuti maka guru akan ketinggalan informasi. Di MGMP digunakan sebagai forum meningkatkan kemampuan secara internal melalui upaya diskusi kelompok atau belajar kelompok.

Peningkatan kemampuan guru juga diberikan kepada guru-guru yang belum mencapai gelar S 1 sesuai dengan Undang-Undang yaitu memberikan kesempatan melanjutkan pendidikan tanpa banyak meninggalkan tugas-tugas di sekolah yaitu dengan merancang suatu program pendidikan dualmode system. Dualmode system adalah dua modus belajar yaitu menggunakan modul sebagai bahan belajar mandiri (BBM), kemudian ada kuliah secara tatap muka di tempat yang sudah ditunjuk dan disepakati antara mahasiswa dengan dosennya. Dualmode system itu hakekatnya sama dengan Universitas Terbuka yang melaksanakan

belajar jarak jauh, namun berbeda dengan kelas jauh dari suatu perguruan tinggi. Kalau kelas jauh perguruan tinggi membuka kelas di luar kampusnya, sehingga menyulitkan untuk mengontrol kualitas pembelajaran dan kualitas lulusannya. Program belajar jarak jauh belajarnya menggunakan sarana atau alat, dengan alat utamanya berupa modul. Jadi yang dipelajari adalah modul sebagai bahan kuliah. Di dalam modul itu ada tujuan pembelajarannya yang harus dicapai setelah menyelesaikan satu materi pelajaran, ada materi pelajaran yang diajarkannya kemudian langsung dilengkapi dengan format evaluasinya. Mereka belajar sendiri dan mengukur kemampuan sendiri. Tetapi pada waktu-waktu tertentu mereka diberikan kesempatan untuk berkumpul di suatu tempat yang ditentukan, kemudian dosennya datang untuk memberikan respons, tanya jawab, diskusi, dan pengayaan terhadap modul yang sudah dipelajari tersebut. Begitu pula ujiannya diisi langsung oleh dosen. Inilah yang disebut dengan belajar jarak jauh plus tatap muka.

Dengan demikian guru-guru tidak terlalu berat meninggalkan waktu sekolah, tetapi tetap harus datang ke tempat-tempat yang telah ditunjuk untuk kuliah tatap muka. Secara Undang-Undang pun kegiatan ini legal, karena ada pasal atau Bab dalam Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 tahun 2003 pasal 31 dan SK Mendiknas No. 107/U/2001 tentang Perguruan Tinggi Jarak Jauh (PTJJ). Dalam Undang-Undang itu secara lebih spesifik mengizinkan penyelenggaraan pendidikan di Indonesia untuk melaksanakan pendidikan melalui cara Perguruan Tinggi Jarak Jauh dengan memanfaatkan teknologi komunikasi dan informasi, misalnya dengan memanfaatkan perangkat komputer dengan internetnya seperti e-learning atau e-mail. Belajar jarak jauh ini tidak boleh diselenggarakan atau dibuka oleh perguruan tinggi yang tidak ditugasi, jadi harus dikendalikan atau dikoordinasikan.

Ada dua jalur/cara dalam rangka peningkatan kualitas kemampuan guru, pertama adanya jalur resmi untuk mengikuti pendidikan S1, kedua yang rutin mengikuti kegiatan-kegiatan melalui Musyawarah Guru Mata Pelajaran (MGMP). Dari kedua jalur ini, diharapkan guru pendidikan agama Islam di sekolah/madrasah tidak berjalan begitu saja dan kemampuannya juga tidak meningkat. Sebagai orang Islam kita berpegang kepada suatu kaidah yang menyatakan bahwa kalau hari ini lebih jelek dari hari kemarin, maka celaka. Kalau hari ini sama dengan hari kemarin, maka rugi, dan kalau hari ini lebih bagus dari hari kemarin, maka beruntung. Maka harus ada upaya-upaya untuk terus menerus belajar *minimal mahdi ilallahdi*. Dalam salah satu hadits dinyatakan bahwa jadilah kalian orang yang mengajar, atau jadilah orang-orang belajar atau kalau tidak kedua-duanya sekurang-kurangnya mendengarkan. Janganlah jadi yang keempat yaitu tidak mengajar, tidak belajar, dan tidak mendengar. Untuk itulah guru yang harus selalu meningkatkan kualitas dirinya.

Pelaksanaan Pendidikan Agama Islam

Pelaksanaan proses pembelajaran pendidikan agama Islam berorientasi pada penerapan Standar Nasional Pendidikan. Untuk itu dilakukan kegiatan-kegiatan seperti pengembangan metode pembelajaran pendidikan agama Islam, pengembangan kultur budaya Islami dalam proses pembelajaran, dan pengembangan kegiatan-kegiatan kerokhaniaan Islam dan ekstrakurikuler.

Pelaksanaan pendidikan agama Islam di sekolah atau madrasah masih menunjukkan keadaan yang memprihatinkan. Banyak faktor yang menyebabkan keprihatinan itu, antara lain

dari segi jam pelajaran yang disediakan oleh sekolah secara formal, peserta didik dikalkulasikan waktunya hanya 2 jam pelajaran per minggu untuk mendidik agama. Coba bandingkan dengan mata pelajaran lainnya yang bisa mencapai 4 – 6 jam per minggu. Implikasinya bagi peserta didik adalah hasil belajar yang diperolehnya sangat terbatas. Sedangkan implikasi bagi guru itu sendiri adalah guru dituntut untuk melaksanakan kewajiban menyelenggarakan proses pembelajaran sebanyak 24 jam per minggu. Yang jadi persoalan adalah kalau seorang guru agama ditugasi mengajar di sekolah, misalnya di sekolah dasar (SD) ada 6 kelas kemudian di satu kelas guru mengajar 3 jam pelajaran, sehingga maksimal pembelajaran yang dilaksanakan guru adalah 18 jam pelajaran. Berarti guru tidak memenuhi kewajiban sesuai dengan tugas yang diberikan oleh pemerintah. Implikasinya adalah guru tersebut tidak berhak memperoleh tunjangan-tunjangan sebagai guru karena kewajiban mengajarnya belum memenuhi syarat yang sudah ditentukan oleh pemerintah. Tuntutan itu harus benar-benar diperhitungkan karena pemerintah memberikan dan menaikkan tunjangan-tunjangan bukan hanya gaji kepada guru yang melaksanakan tugas kewajibannya sesuai dengan jumlah jam pelajaran yang sudah ditentukan. Mulai tahun 2009 ini sekurang-kurangnya gaji guru ini bisa memperoleh penghasilan 4 juta rupiah kalau sudah disertifikasi. Sehingga upaya pemerintah ini cukup bagus yaitu dengan menaikkan kesejahteraan guru. Kemudian supaya guru-guru memenuhi tuntutan itu, maka guru dapat menggunakan ekstra kurikuler di dalam pembinaan agama Islam. Untuk ekstra kurikuler banyak yang bisa dilakukan. Misalnya membina peserta didik belajar Al Quran, praktek wuduk maupun praktek solat dan sebagainya. Kalau tidak melalui ekstrakurikuler dan dikontrol satu persatu maka tidak akan ketemu orang yang memang memerlukan pembinaan itu. Jadi yang namanya mengajar itu jangan hanya cukup di dalam kelas saja, apalagi kelas itu kurang dari tuntutan minimal wajib mengajar. Jadi seharusnya dilakukan diskusi-diskusi dengan guru-guru agama untuk memenuhi tuntutan kewajiban mengajar.

Pelaksanaan pendidikan agama Islam tidak hanya disampaikan secara formal dalam suatu proses pembelajaran oleh guru agama, namun dapat pula dilakukan di luar proses pembelajaran dalam kehidupan sehari-hari. Guru bisa memberikan pendidikan agama ketika menghadapi sikap atau perilaku peserta didik. Pendidikan agama merupakan tugas dan tanggung jawab bersama semua guru. Artinya bukan hanya tugas dan tanggung jawab guru agama saja melainkan juga guru-guru bidang studi lainnya. Guru-guru bidang studi itu bisa menyisipkan pendidikan agama ketika memberikan pelajaran bidang studi. Dari hasil pendidikan agama yang dilakukan secara bersama-sama ini, dapat membentuk pengetahuan, sikap, perilaku, dan pengalaman keagamaan yang baik dan benar. Peserta didik akan mempunyai akhlak mulia, perilaku jujur, disiplin, dan semangat keagamaan sehingga menjadi dasar untuk meningkatkan kualitas dirinya.

Melakukan Evaluasi.

Mengenai evaluasi pendidikan agama Islam ini terkadang terjadi hal-hal yang di luar dugaan. Misalnya ada peserta didik yang jarang sekolah, malas dan merasa terpaksa mengikuti pelajaran agama, tetapi ketika dievaluasi dia mendapatkan nilai yang lebih tinggi dibandingkan dengan peserta didik yang rajin belajar agama. Artinya yang salah itu adalah evaluasinya karena yang dilakukan hanyalah mengukur unsur kognitifnya saja. Oleh karena itu evaluasi pendidikan agama Islam jangan hanya mengandalkan evaluasi kemampuan kognitif saja, tetapi harus dievaluasi juga sikap, praktiknya atau keterampilan (psikomotor) dan sikapnya (afektif). Guru melakukan pengamatan terhadap perilaku sehari-hari peserta didik tersebut apakah

peserta didik itu solat? Kalau dilaksanakan apakah solatnya benar sesuai tata caranya? Evaluasi ini sebetulnya menentukan status peserta didik tentang hasil belajarnya itu apakah sudah mencapai tujuan yang ingin dicapai atau tidak. Kalau tujuan agama itu adalah supaya peserta didik bisa menjalankan agama Islam dengan baik maka evaluasinya harus sesuai, dan evaluasinya itu bukan hanya hafal tentang kaidah-kaidah tentang kemampuan kognitif saja tetapi juga yang bersifat praktikal. Berkaitan dengan evaluasi pendidikan agama Islam, ada usulan yang kuat dari berbagai kalangan agar pendidikan agama Islam sebaiknya masuk pada ujian nasional, sehingga menjadi bahan untuk dipertimbangkan peserta didik lulus atau tidak lulus di suatu lembaga pendidikan. Ujiannya jangan sekedar mengukur kemampuan kognitif melainkan juga kemampuan yang bersifat psikomotor, praktek dan perilaku, serta sikap peserta didik sebagai orang yang menganut ajaran agama Islam.

Kajian Kritis terhadap Sarana dan Prasarana

Madrasah yang kini sudah menjadi sekolah umum yang bercirikan Islam saja dengan kurikulum yang 6 jam pelajaran per-minggu itu belum tentu bisa membekali peserta didik memiliki pemahaman yang baik tentang Pendidikan Agama Islam kalau tidak mengaji dan melakukan kegiatan pendukung lainnya yang memadai. Dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 ada hal yang menggembirakan yaitu disamakannya madrasah dengan jenjang sekolah, tetapi kekhawatirannya juga ada yaitu berkurangnya jam-jam pelajaran terutama yang berkaitan dengan keagamaan. Sehingga tidak menutup kemungkinan ke depannya lulusan madrasah yang membaca Al Quran belum benar, karena mengikuti pendidikan hanya 6 jam pelajaran per minggu apalagi dengan mengikuti pendidikan formal.

Pengembangan pendidikan agama Islam pada sekolah/madrasah yang mengacu kepada Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan (SNP) khususnya standar sarana dan prasarana pendidikan. Pengembangan sarana dan prasarana pendidikan dilaksanakan melalui sejumlah kegiatan seperti penyediaan buku pedoman guru pendidikan agama Islam, menyediakan buku teks atau buku pelajaran pendidikan agama Islam, dan penyediaan alat peraga pendidikan agama Islam.

Buku pedoman guru untuk membantu guru mencapai tujuan pengajaran yang digunakan baik untuk menyusun silabus maupun menyusun buku yang digunakan oleh guru dalam mengajar, sehingga ketika menyusun silabus akan terhindar dari kesalahan konsep. Buku pedoman guru sangat penting sebagai pedoman untuk menentukan standar kompetensi, kompetensi dasar, dan materi pembelajaran. Materi pembelajaran pada buku kurikulum hanya pokok-pokok materi pembelajaran, sehingga tugas gurulah untuk aktif dan kreatif mengembangkan materi pembelajaran tersebut.

Buku teks atau buku pelajaran merupakan sumber bahan rujukan. Buku teks sebagai sumber bahan belajar utama dalam penyusunan silabus, sebaiknya tidak satu jenis atau dari satu orang pengarang. Buku teks yang digunakan hendaknya bervariasi agar mendapatkan materi pembelajaran yang luas. Bagi guru-guru di sekolah buku pelajaran merupakan faktor yang sangat penting untuk menunjang keberhasilan pembelajaran. Oleh karena itu perlu diperhatikan scope (ruang lingkup) dan sequence (urutan) isi materinya agar mudah memudahkan dipahami baik oleh guru maupun peserta didik. Buku pelajaran pendidikan agama Islam dalam penyusunannya hendaknya selalu memperhatikan tujuan pendidikan nasional yaitu membentuk manusia Indonesia yang bertakwa dan berbudi pekerti luhur. Selain

itu, dalam kurikulum pendidikan, perlu menyediakan dukungan bahan dan sarana pembelajaran seperti kitab suci, buku referensi keagamaan dan tempat ibadah.

Penyediaan alat peraga pendidikan agama Islam berkaitan dengan media pembelajaran yang merupakan bagian integral dalam sistem pembelajaran seperti media cetak, media pembelajaran elektronik, dan sebagainya. Media cetak seperti buku, bulletin, jurnal, koran, majalah, dan sebagainya yang berkaitan langsung dengan materi pendidikan agama Islam atau materi pelajaran yang sifatnya umum. Media elektronik adalah komputer (seperti internet), film, televisi, VCD/DVD, radio, kaset, dan sebagainya. Dari media elektronik ini yang dimanfaatkan adalah hard ware (perangkat keras) dan terutama soft warenya (perangkat lunak) berupa program-programnya yang berkaitan dengan pendidikan agama Islam.

Pembahasan

Kesimpulan dan Rekomendasi

Berdasarkan beberapa uraian di atas, maka terdapat beberapa kesimpulan dan rekomendasi yang perlu kiranya dikemukakan dalam tulisan ini antara sebagai berikut:

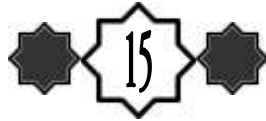
- (1) Kondisi objektif populasi lembaga madrasah berdasar statistik ditunjukkan: RA=19.762 MI = 21.529, MTs = 13.292, dan MA = 5.648 di 33 provinsi di Indonesia. Jumlah lembaga negeri dan beberapa jumlah lembaga swasta yang dinegerikan sebagai berikut: jumlah MIN sebanyak = 1.662, MTsN sebanyak = 1.384, dan MAN sebanyak = 735. Jumlah tersebut belum seluruhnya masih menunggu SK Kemenag. Ini menunjukkan betapa besarnya jumlah lembaga tersebut dalam memberikan kontribusinya dalam memajukan pendidikan dan mencerdaskan kehidupan bangsa. Oleh karena itu Rekomendasi yang perlu disampaikan adalah untuk memenuhi SNP dan kualitas pendidikan sepadan antara madrasah negeri dan swasta, maka perlakuan pendanaan dan pembiayaanpun sebenarnya juga harus sama dari pemerintah pusat melalui APBN dan pemerintah provinsi dan kabupaten/kota melalui APBD.
- (2) Guru dalam menyajikan materi PAI kepada peserta didik, berkeinginan bukan hanya mengerti tetapi juga dapat melaksanakan praktek ajaran baik yang bersifat pokok maupun yang bersifat kemasyarakatan. Karena di dalam PAI bukan hanya memperhatikan aspek kognitif saja, tetapi juga sikap dan keterampilan peserta didik walaupun waktu yang tersedia sangat terbatas. Oleh karenanya rekomendasi penulis kepada pihak-pihak yang terkait dengan standar isi PAI di sekolah atau madrasah yang sedang berlangsung belum semuanya memenuhi harapan umat Islam supaya lebih ditingkatkan dengan menyediakan berbagai sarana praktek keagamaan yang lebih memadai.
- (3) Guru sebagai ujung tombak proses pembelajaran di lapangan/sekolah, perlu merumuskan model pembelajaran sebagai implementasi KTSP, khususnya kurikulum mikro pada kurikulum agama Islam di sekolah. Oleh karena itu Rekomendasi pada standar proses ini agar guru PAI melaksanakan muatan kurikulum di atas diharapkan dapat pula menambah pembelajaran PAI melalui pembelajaran ekstra kurikuler. (bisa di sekolah/ di kelas atau di musalla, di rumah atau tempat yang disetujui). [ini sebagai realisasi paradigma istilah pengajaran berubah ke pembelajaran].
- (4) Pendidikan mutu guru sebagai pendidik dan tenaga kependidikan dilaksanakan dengan mengacu kepada SNP. Untuk itu perlunya dilakukan kegiatan-kegiatan penyediaan guru PAI untuk satuan pendidikan mulai PAUD, pendidikan dasar, menengah, dan tinggi pada jalur formal dan non formal, serta informal. Oleh karena itu rekomendasi kepada

pihak terkait adalah perlunya pendidikan dan pelatihan metode pembelajaran PAI, pemberian biasiswa Strata 1 (S – 1) untuk GPAI, dan juga melakukan sertifikasi GPAI.

- (5) Madrasah lahir dari masyarakat dan untuk masyarakat yang awalnya semua swasta hanya sebagian yang digerikan bila dilihat dari sarana gedung, media pembelajaran, sumber daya guru, dan sebagainya, relatif lebih minim daripada sekolah umum. Rekomendasi kepada pihak yang terkait adalah: sebaiknya pemerintah lebih memperhatikan sektor swasta, lebih besar daripada MIN, atau tidak boleh “menganaktirikan” sektor swasta, karena kontribusinya yang begitu besar di dunia pendidikan Islam.

Daftar Pustaka

- An Nahlawi, Abdurrahman, (1996). Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah, dan Masyarakat. Jakarta: Gema Insani Press.
- Asmani, Jamal Ma'mur, 2012, *7 Tips Aplikasi PAKEM (Pembelajaran Aktif, Kreatif, Efektif, dan Menyenangkan)*, Yogyakarta, DIVA Press
- , 2012, *Pendidikan Berbasis Keunggulan Lokal*, Yogyakarta, DIVA Press
- Baharuddin, 2010, Moh. Makin, *Manajemen Pendidikan Islam Transformasi Menuju Sekolah/Madrasah Unggul*, Malang, UIN Maliki Press.
- Mastuhu, 1994, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Indonesian – Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) seri XX, Jakarta
- , 1999, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, Jakarta, Logos Wacana Ilmu
- Mulyadi, 2010, *kepemimpinan Kepala Madrasah, dalam Mengembangkan Budaya Mutu (Studi Multi Kasus di Madrasah terpadu , MAN 3 Malang, MAN Malang 1, dan MA Hidayatul Mubtadi'in Kota Malang)*, Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI. Jakarta
- Muhaimin dkk., *Manajemen Pendidikan Aplikasi dalam Penyusunan Rencana Pengembangan Sekolah/Madrasah*, Malang, UIN Maliki Press
- Nafis, Ahmadi H. Syukran, 2010, *Pendidikan Madrasah, Dimensi Profesional dan Kekinian*, Yogyakarta, LaksBang PRESSindo
- Steenbrink, Karel A., 1991, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Moder.*, jakarta, (LP3ES)
- Rahim, Husni, 2001, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*, cet. 1, Ciputat, Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran,
- <http://www.ispi.or.id/2010/09/19/pengembangan-pendidikan-agama-islam-di-sekolah/>
- Ali, Mohammad, Pengembangan Pendidikan Agama Islam di Sekolah. 12 November 2012, <http://blog.umy.ac.id/syrama/2012/11/17/pengembangan-pendidikan-agama-islam-di-sekolah/>
- Statistik Pendidikan Islam Tahun 2008/2009 tentang RA, MI, MTs, dan MA
- Undang-Undang RI. Nomer 20 tahun 2003 Tentang Sistem pendidikan Nasional
- Undang-Undang RI. Nomor 14 tahun 2005 tentang Guru dan Dosen
- Peraturan Pemerintah RI. Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Pendidikan Keagamaan
- Peraturan Pemerintah RI Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan



MODEL ASESMEN OTENTIK DALAM PEMBELAJARAN SAINS DI SEKOLAH DASAR/MADRASAH IBTIDAIYAH

Siti Fatonah

Abstract

This study aims to develop a model of authentic assessment, which can reveal the creativity and the potential in students, develop their character and fulfill the requirements of a good assessment. The developed model assessment instrument consists of three kinds: (1) performance assessment, which consists of tasks and assessment rubrics; (2) assessment of the character of the students and its assessment criteria; and (3) assessment questionnaire of the scientific attitude. The problem formulated in this study are: (1) What is the procedure in the development of authentic learning assessment model of SD / MI grades IV and V in this study? (2) What is the quality of the product? The Authentic Assessment Model (AAM) in the science teaching at SD / MI in this study was developed using the of Research and Development method based on the model of learning development by Borg & Gall, which was modified. The procedure was divided into three stages of development, namely the planning stage, development stage and trial stage. The subjects of the try out were student of grades IV and V in eight SD / MI in the Districts of Sleman and Magelang. The data analysis techniques used were qualitative and quantitative. The qualitative approach was used to analyze the input from experts and teachers and, the quantitative approach was used to analyze the results of experts' validation using Aikends validity, inter-rater reliability using Kappa formula, and reliability of the instrument using the Alpha formula, and factor analysis using SPSS and Lisrel. Conclutions this study are as follows. (1) The procedure of the authentic assessment model development follows the stages of research and delopment. The stages include presurvey research, problem analysis, analysis of curriculum, research studies, experts' consultation, and drafting a model. The stages of development include experts' validation, reliability test, materialized test, teacher training, limited trials, and expanded trials. The try out testing was carried out in eight elementary schools in the districts of Sleman and Magelang (2) The quality of the developed products (a) the developed authentic assessment model has a valid criterion as a model, in terms of aspects of the task, rubrics, authentic assessment principles, learning activities, and teaching implementation, and all these aspects meet a very good criterion and can be used without revision. (b) The instruments of AAM in teaching science classes IV and V have met the criteria as a valid, reliable, objective, systematic, and practical instrument.

Keywords: authentic assessment, teaching science, elementary schools

Pendahuluan

Asesmen tradisional dalam hal ini tes tertulis (*pepre and pencil test*) yang selama ini banyak digunakan dalam pembelajaran sains menjadi sangat sempit maknanya, karena hanya mendapatkan nilai atau skor yang hampir seluruhnya didasarkan pada hasil menyelesaikan tes bentuk pilihan ganda. Penelitian telah menunjukkan bahwa ada hubungan yang sangat kecil antara nilai ujian tersebut dengan ukuran kemampuan siswa untuk menggunakan ilmu pengetahuan dan keterampilan dalam konteks praktis dari kerja laboratorium atau untuk kerja yang sesungguhnya. Oleh karena itu tes tertulis telah banyak dikritik karena hanya menekankan pada ingatan dan perhitungan rutin atau bentuk penalaran atas keterampilan yang lebih kompleks yang digunakan benar-benar dalam mencari ilmu (belajar), sehingga tes

tertulis ini (*paper and pencil test*) bisa dinamakan “tidak otentik” (<http://academik.brooklyn.cuny.edu/education/jlemke/courses/alt.asmt/htm> dari artikel “*Issues in Testing and Assessment: Science Education*”, diakses pada tanggal 22 Maret 2012).

Tes tertulis menghasilkan nilai individu yang relatif andal (ajeg). Metode asesmen tradisional ini menghasilkan tes standar yang menggunakan norma pada uji populasi yang besar. Format item cenderung sangat mirip (misalnya pilihan ganda) kondisi tes diberikan standar (waktu yang digunakan, aturan seperti dilarang komunikasi antar siswa, dilarang membawa catatan atau alat bantu lain, dll). Meskipun pendekatan ini menghasilkan nilai yang andal pada mata pelajaran lainnya, tetapi hanya menghasilkan asesmen yang dangkal, dibandingkan kemampuan yang dimiliki dalam kehidupan nyata ataupun dengan apa yang dilakukan oleh ilmuwan (<http://academik.brooklyn.cuny.edu/education/jlemke/courses/alt.asmt/htm>).

Pada tahun 1988 terbit tulisan Grant P. Wiggins dalam Jurnal *Phi Delta Kappan* yang membahas tentang *authentic assessment*. Sejak itulah para ahli dan praktisi pendidikan mulai ramai membicarakan tentang alternatif baru dalam pengukuran hasil belajar. Yang dimaksud alternatif adalah alternatif tes baku (*standardized testing*). Para ahli pembelajaran dan kurikulum berperan aktif dalam diskusi –diskusi seperti itu. Tidak ketinggalan Gronlund (1998:2) mengemukakan bahwa tahun-tahun terakhir ini (1990an) ada reaksi terhadap penekanan berlebihan terhadap tes tertulis. Beberapa kritik diajukan terhadap tes tertulis, yakni perlunya penekanan lebih pada asesmen otentik, berupa tugas-tugas kehidupan sesungguhnya.

Asesmen berbasis kompetensi merupakan asesmen yang dilakukan untuk mengetahui kemampuan seseorang, Kompetensi adalah atribut individu peserta didik, oleh karena itu asesmen berbasis kompetensi bersifat individual. Untuk memastikan bahwa yang diakses tersebut benar-benar adalah kompetensi riil individu (peserta didik) tersebut, maka asesmen harus dilakukan secara otentik (nyata, riil seperti kehidupan sehari-hari). Asesmen otentik bersifat *on-going* proses atau berkelanjutan, oleh karena itu asesmen harus dilakukan bersamaan pada waktu pembelajaran berlangsung. Dengan demikian asesmen berbasis kompetensi memiliki sifat otentik, berkelanjutan, dan individual. Azmawi Zainul mendefinisikan asesmen otentik sebagai proses penilaian kinerja perilaku secara multidimensional pada situasi nyata (*like-life performance behavior*).

Myron Attkin, dkk (2001:4) membedakan asesmen menjadi 3, yaitu *assessment for learning (formatif)*, *assessment of learning (sumatif)* dan *assessment as learning (self and peer assessment)*. Berdasarkan pendapat di atas asesmen selain mengukur proses dan hasil belajar juga untuk memperbaiki proses pembelajaran, memotivasi dan mendiagnosis kelemahan belajar siswa. *Assessment for learning* dilaksanakan terintegrasi dengan berlangsungnya proses pembelajaran dan digunakan untuk menilai hal-hal yang berkaitan dengan proses pembelajaran, termasuk didalamnya membantu peserta didik dalam belajar. Asesmen formatif dilakukan secara periodik dalam keseluruhan unit instruksional dan menjadi bagian integral berlangsungnya pembelajaran. Asesmen formatif menghasilkan umpan balik bagi peserta didik atas kemajuan belajarnya sehingga mereka dapat merencanakan kegiatan pembelajaran lebih lanjut. Asesmen formatif juga menghasilkan umpan balik bagi guru terkait dengan efektivitas pengajaran yang dilakukan.

Sebagian guru tidak tertarik dan tidak mau menggunakan asesmen otentik atau asesmen kinerja. Pada umumnya mereka berpendapat bahwa melakukan penilaian otentik itu membuang waktu dan energi, serta terlalu mahal. Apalagi penilaian otentik perlu dirancang dengan baik. Pendapat tersebut tidak benar (Nuryani, 2009:2). Menilai kinerja dengan tertulis tentu tidak valid karena tidak mengukur apa yang hendak diukur. Kalau asesmen kinerja dilakukan terhadap sejumlah siswa dan tidak dirancang dulu atau dilakukan dengan asal-asalan, tentu hasilnya tidak dapat dipertanggung-jawabkan, karena hasilnya tidak konsisten. Dengan demikian mungkin berlaku tidak adil terhadap sejumlah siswa dalam menilai kinerja mereka. Menurut Wiggins (1995:2-3) merancang dan melaksanakan penilaian kinerja sangatlah efisien, karena ajeg atau konsisten (*reliable*), tidak mahal dan tidak membuang waktu. Standar tidak dapat dibuat tanpa melakukan asesmen berbasis kinerja.

Berdasarkan data hasil penelitian pendahuluan (Siti Fatonah, 2011:18), di berbagai kecamatan (Muntilan, Salam, dan Dukun) kabupaten Magelang, asesmen yang dilakukan dalam pembelajaran sains SD/MI menggunakan tes tertulis, seperti ulangan akhir pokok bahasan, ulangan umum dan tugas rumah (100%), sedangkan asesmen kinerja dan penilaian diri belum pernah dilakukan (0%). Demikian juga untuk asesmen proyek dan asesmen portofolio, semua guru belum pernah menggunakan jenis asesmen otentik tersebut. Hasil penelitian pendahuluan tersebut memperlihatkan bahwa sistem asesmen yang dikembangkan di SD/MI di kabupaten Magelang belum sesuai dengan sistem asesmen dalam Kurikulum Berbasis Kompetensi. Asesmen kinerja dan *self assessment* belum pernah dilakukan oleh guru, padahal kurikulum untuk mata pelajaran sains menuntut agar asesmen kinerja (*performance assessment*) khususnya dalam aktivitas laboratorium wajib dilaksanakan. Tanpa itu sulit bagi guru untuk memberikan nilai kompetensi dasar khususnya yang menyangkut kemampuan ketrampilan proses sains dan sikap ilmiah. Hal ini juga memperlihatkan bahwa metode mengajar yang digunakan masih didominasi oleh metode ceramah, tanya jawab, dan latihan soal-soal, sedangkan metode demonstrasi, kerja laboratorium (praktikum) mendapat porsi yang masih minim. Hasil ini dijadikan rujukan untuk mengembangkan strategi pembelajaran alternatif dan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains, khususnya di tingkat SD/MI.

Kenyataan yang ditemukan di lapangan, nampak ada ketidaksesuaian antara pembelajaran Sains di SD dengan sistem penilaian yang digunakannya. Proses penilaian yang biasa dilakukan guru selama ini hanya mampu menggambarkan aspek penguasaan konsep peserta didik, akibatnya tujuan kurikuler Mata Pelajaran Sains belum dapat dicapai dan atau tergambarkan secara menyeluruh (Siti Fatonah, 2011:179). Untuk itu perlu diupayakan suatu teknik penilaian yang mampu mengungkap aspek produk maupun proses, yaitu dengan menerapkan penilaian otentik. Meskipun penilaian otentik itu amat penting, namun berdasarkan hasil observasi di lapangan (Siti Fatonah, 2011: 43), para guru MI/SD merasa sulit karena belum menemukan model asesmen otentik yang disertai pedoman pemakaiannya, dalam pelajaran sains SD/MI. Oleh karena itu diperlukan pengembangan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains yang disertai pedoman prosedur penggunaannya dalam pembelajaran sains.

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian pengembangan ini adalah; 1) mengembangkan sebuah produk berupa sebuah model asesmen otentik dalam pembelajaran sains kelas IV dan V SD/MI, yang memenuhi persyaratan asesmen yang baik, lengkap dengan pedoman pemakaiannya, 2) mendeskripsikan prosedur pengembangan model asesmen otentik

pada pembelajaran sains kelas IV dan V SD/MI sebagai laporan informatif, 3) mendeskripsikan karakteristik produk akhir model asesmen otentik pada pembelajaran sains kelas IV dan V SD/MI sebagai laporan informatif. Berdasarkan tiga tujuan penelitian tersebut dijabarkan menjadi tujuh pertanyaan penelitian yaitu; 1) Bagaimanakah kondisi objektif pelaksanaan asesmen dalam pembelajaran sains SD/MI kelas IV dan V saat ini? 2) Bagaimanakah prosedur pengembangan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains SD/MI kelas IV dan V? 3) Bagaimanakah kualitas model asesmen otentik dalam pembelajaran sains hasil pengembangan dalam penelitian ini? 4) Bagaimanakah karakteristik model asesmen otentik pembelajaran sains hasil pengembangan dalam penelitian ini? 5) Bagaimanakah efektivitas model asesmen otentik dalam pembelajaran sains hasil pengembangan dalam penelitian ini? 6) Adakah pengaruh penerapan model asesmen otentik terhadap pembentukan karakter peserta didik? 7) Apakah faktor penghambat dan pendukung keberhasilan pelaksanaan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains SD/MI kelas IV dan V?

Metode Penelitian

Prosedur penelitian dan pengembangan yang dilakukan dalam penelitian ini dibedakan menjadi tiga, yaitu perencanaan, desain & pengembangan, dan uji coba model. Adapun prosedur pengembangan MAO dalam pembelajaran sains SD/MI selengkapnya dilakukan dengan tahapan sebagai berikut.

Perencanaan (Planning)

Pada tahap perencanaan ini terdapat 5 langkah, yaitu; a) menganalisis kebutuhan dalam pengembangan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains SD/MI, dengan mengkaji kondisi objektif asesmen yang dilakukan oleh guru-guru sains MI/SD selama ini, b) mengidentifikasi karakteristik peserta didik (*identify learner characteristics*), c) membuat dokumen perencanaan (*produce a planning document*) mengenai materi dan hal-hal lain yang diperlukan untuk membuat produk, d) menentukan dan mengumpulkan sumber informasi (*determine and collect resources*) misalnya dari buku, internet, sekolah, foto, video, dll, dan e) melakukan brainstorming (*conduct initial brainstorming*) yaitu melakukan diskusi dengan guru SD/MI.

Desain & Pengembangan

Pada tahap desain ini, kegiatan yang dilakukan meliputi penyusunan model asesmen otentik, validasi pakar dan pengguna (guru), uji keterbacaan, melatih guru, uji coba model dan evaluasi.

(a) Penyusunan Model Asesmen Otentik

Penyusunan MAO meliputi penyusunan model, validasi pakar, dan melatih guru. Model yang dimaksud terdiri atas instrumen: RPP, lembar tugas siswa, asesmen unjuk kerja untuk kelas IV, lembar pengamatan sikap ilmiah untuk kelas IV dan V, lembar pengamatan ketrampilan proses sains untuk kelas V, lembar pengamatan aktifitas guru dalam kelas, dan Angket efektifitas MAO. Disamping itu disusun pula pedoman penskoran untuk setiap instrumen serta buku panduan penggunaan MAO dalam kelas.

Kegiatan berikutnya adalah validasi MAO yang telah tersusun pada tahap sebelumnya kepada para pakar pendidikan sains, pakar pengukuran dan pengujian, dan guru sains yang berpengalaman (guru senior). Model validasi pakar direvisi, kemudian divalidasi kembali oleh

pakar. Kegiatan validasi pakar dan revisi oleh peneliti terus dilakukan sampai diperoleh prototipe MAO yang siap diujicobakan dalam kelas. Setelah prototipe model divalidasi oleh pakar, kegiatan berikutnya adalah melatih guru untuk menggunakan MAO dalam praktik di kelas. Untuk keperluan praktik tersebut menggunakan buku panduan pelaksanaan asesmen otentik.

(b) Uji Keterbacaan

Uji coba keterbacaan dilaksanakan dalam 3 bentuk, yaitu seminar diskusi informal, dan praktik dalam kelas. Seminar dilaksanakan pada hari Sabtu, 26 Mei 2012 dihadiri oleh guru sains MI, dosen, dan mahasiswa. Diskusi informal bersama guru sains MI, dilaksanakan pada hari Sabtu, 2 Juni 2012. Kegiatan praktik dalam kelas dilaksanakan 2 kali, yaitu pada saat perkuliahan Sains dan Pembelajarannya pada Program Studi PGMI Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada hari Senin 4 Juni 2012. Kegiatan praktik pada mahasiswa ini dilakukan untuk mengetahui keterbacaan dari skenario kegiatan pembelajaran yang sudah dirancang. Berdasarkan hasil praktik ini dilakukan perbaikan-perbaikan terhadap skenario pembelajaran, sehingga dihasilkan rancangan pelaksanaan pembelajaran. Dari hasil uji keterbacaan diperoleh bahwa Rencana Pelaksanaan Pembelajaran dapat dipraktikkan, tugas/task dalam unjuk kerja dapat dilaksanakan dalam waktu yang ditentukan.

Uji keterbacaan kedua dilakukan di MI Darul Huda Sleman dan SDN Sirahan, hal ini dilakukan untuk mengecek ulang keterbacaan skenario pembelajaran, RPP maupun instrumen asesmen otentik yang dikembangkan. Dari hasil uji coba keterbacaan ini diperoleh bahwa RPP belum semua dapat dipraktikkan, tugas/task unjuk kerja hanya sebagian siswa yang bisa mengerjakan. Lembar pengamatan kinerja hanya sebagian yang terisi, karena terlalu banyak, sehingga perlu direvisi.

(c) Validasi Pakar dan Pengguna

Validasi pakar dan praktisi dalam penelitian ini dilakukan dengan metode *Focus Group Discussion (FGD)* dan dilaksanakan dalam 2 tahapan, yaitu pra uji coba terbatas dan setelah uji coba terbatas. Pakar dan pengguna yang terlibat disesuaikan dengan kebutuhan penelitian. Validasi dilakukan untuk memberikan penilaian, saran dan perbaikan pada model yang peneliti susun menggunakan instrumen lembar penilaian model. Pakar terdiri dari 5 orang yang semuanya berlatar belakang pendidikan sains, dan pengguna terdiri dari 12 orang guru sains.

(d) Melatih Guru

Ada 12 orang guru sains yang dilatih, masing-masing, dari MI Darul Huda, MI Maarif Sirahan, SD Muh Sapen, SDN Sirahan II, SDN Sedayu I, MIN I Tempel, SDIT Zaid bin Tsabit, dan MI Tempel. Kegiatan pelatihan guru ini dilaksanakan 1 hari untuk kedelapan sekolah tersebut. Walaupun secara formal pelaksanaannya hanya sehari, namun guru-guru yang terlibat sebelum melaksanakan fungsi dan tugasnya untuk melakukan uji coba MAO dalam pembelajaran sains di kelas, terlebih dahulu peneliti memberikan arahan, terutama prinsip-prinsip yang sudah ditetapkan sebelumnya.

(e) Uji coba

Uji coba produk dalam penelitian ini dilakukan untuk mengetahui kesesuaian antara konsep teoritis dengan data empirik dan akan dibahas tersendiri pada bagian uji coba produk berikutnya.

(f) Evaluasi

Kegiatan evaluasi dilakukan dalam dua tahap, yaitu evaluasi selama proses uji coba dan setelah uji coba. Evaluasi selama proses uji coba dilaksanakan untuk menetapkan langkah-langkah perbaikan penerapan model dalam upaya membantu siswa melalui pemberian umpan balik. Dalam kaitan dengan ini informasi yang diperoleh dari instrumen RPP, tugas unjuk kerja, lembar observasi, dan penilaian diri siswa akan menjadi bahan utama. Tujuannya agar pemberian bantuan setiap siswa disesuaikan dengan kebutuhan mereka, sehingga muncul tanggung jawab, kesadaran dan motivasi untuk memperbaiki dan meningkatkan belajar.

Evaluasi setelah uji coba model dilakukan untuk mengetahui ada tidaknya peningkatan kualitas belajar siswa. Untuk keperluan tersebut menggunakan data selama proses uji coba, yaitu hasil pengukuran berulang (*repeated measures*). Berdasarkan uraian tahapan dalam metode pengembangan Borg dan Gall, dapat diketahui bahwa pengembangan model ini praktis dan mudah dilaksanakan dalam konteks dalam kelas, sesuai dengan prinsip-prinsip yang mendasari asesmen otentik, dan efisien dari segi waktu.

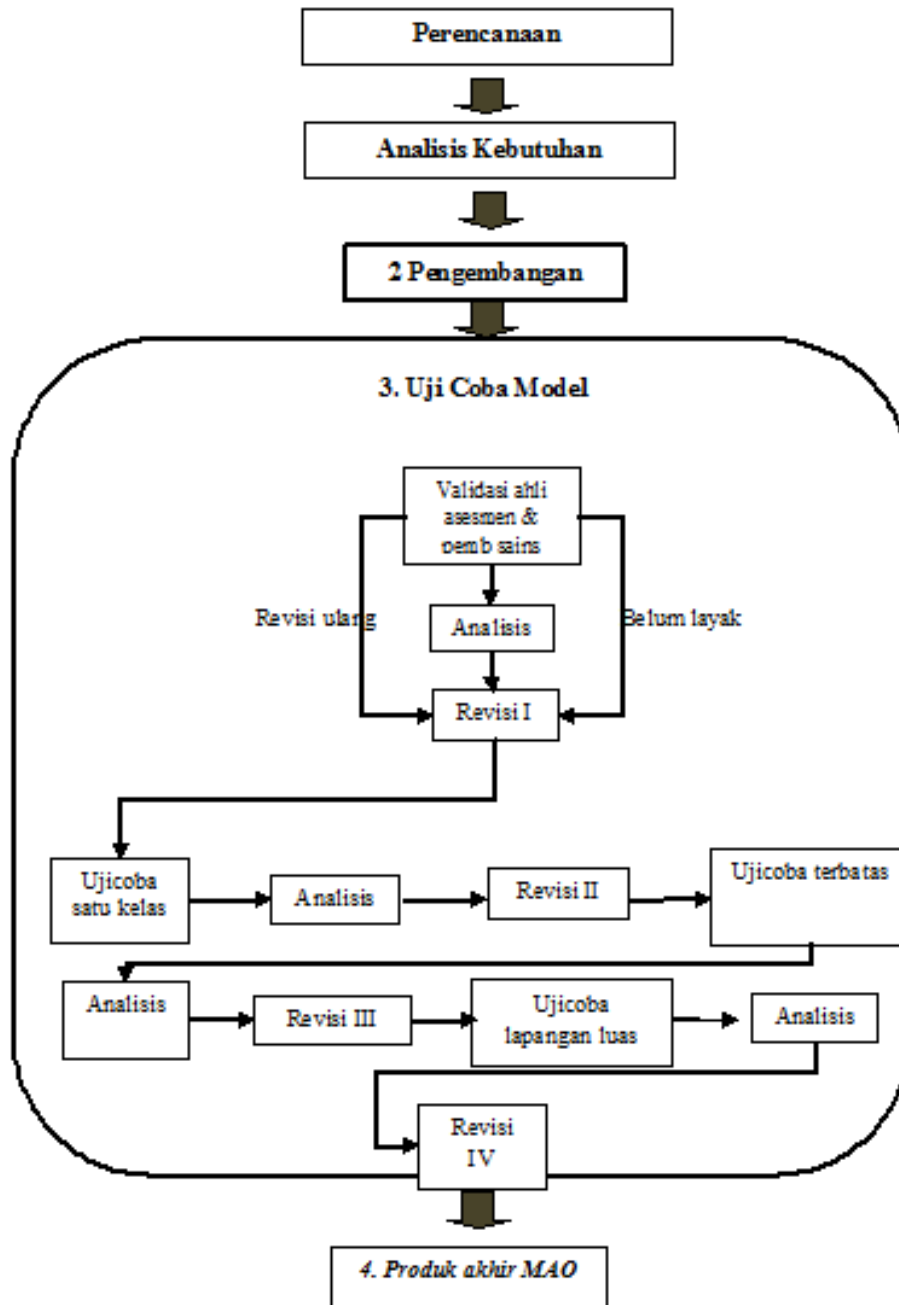
Tahap Uji Coba Model

Uji coba model atau produk menurut Borg dan Gall merupakan bagian yang sangat penting dalam penelitian pengembangan, yang dilakukan setelah rancangan produk selesai. Uji coba model atau produk bertujuan untuk mengetahui apakah produk yang dibuat layak digunakan atau tidak. Uji coba model atau produk juga melihat sejauh mana produk yang dibuat dapat mencapai sasaran dan tujuan. Model atau produk yang baik memenuhi 2 kriteria yaitu: kriteria pembelajaran (*instructional criteria*) dan kriteria penampilan (*presentation criteria*). Uji coba dilakukan 3 kali: (1) Uji-ahli (2) Uji terbatas dilakukan terhadap kelompok kecil sebagai pengguna produk; (3) Uji-lapangan (*field Testing*) dengan uji coba kualitas model atau produk yang dikembangkan betul-betul teruji secara empiris.

Pembuatan rancangan pengembangan model asesmen yang dihasilkan pada tahap pengembangan model merupakan prototipe semi sempurna yang dikembangkan lebih lanjut. Prototipe tersebut menjadi acuan bagi tahapan pengembangan lanjutan yakni pemantapan prototipe produk rancangan.

Tahap uji model ini mencakup kegiatan uji coba yang dilanjutkan dengan evaluasi, revisi, uji ahli (*expert*), dan pengguna. Sasaran kegiatan dalam tahap ini dalam rangka pemantapan dan memvalidasi prototipe model asesmen otentik pada pembelajaran sains. Untuk itu dikembangkan instrumen penelitian dan berbagai perangkat yang akan digunakan dalam penelitian. Adapun alur penelitian pengembangan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains yang sudah dilakukan ditampilkan dalam skema konseptual sebagaimana pada gambar 1.

Berdasarkan tahapan pada gambar terlihat bahwa pada tahap pra pengembangan diperlukan analisis kebutuhan yang dilakukan dengan penelitian pendahuluan sehingga diperoleh informasi pelaksanaan asesmen pembelajaran sains sebagai dasar penentuan pengembangan model asesmen otentik. Tahap pengembangan diperoleh model tentatif asesmen yang akan dikembangkan, dan pada tahap uji model diperoleh produk akhir pengembangan model asesmen otentik pembelajaran sains. Pada tahap uji coba produk ini akan dijabarkan lebih rinci dalam uji coba produk.



Hasil dan Pembahasan

Data uji coba yang ditampilkan dalam bab ini merupakan data yang diperoleh setelah tahap *research*, yaitu tahap pengembangan (*development*), rentetan prosedur kedua tahap tersebut

merupakan jawapan dari rumusan masalah penelitian yang pertama. Ketika prakegiatan pengembangan dilaksanakan, peneliti telah mengembangkan lembar penilaian model melalui validasi para pakar pendidikan dan pengukuran sains. Dari hasil penilaian para pakar tersebut, lembar ini valid dan dapat digunakan dengan sedikit revisi.

Lembar ini kemudian digunakan untuk meminta para pakar menilai/memvalidasi MAO. Validasi pakar dalam penelitian ini dilakukan dengan metode *Focus Group Discussion (FGD)* dan dilaksanakan dalam 2 tahapan, yaitu pra uji coba terbatas dan setelah uji coba terbatas. Penilaian masing-masing instrumen model dilakukan oleh orang yang sama, supaya terjadi konsistensi, dan memudahkan pakar dalam menilai. Penilaian dilakukan secara kualitatif dan kuantitatif. Penilaian kualitatif dilakukan dengan memberikan masukan berupa catatan secara langsung, sedangkan yang kuantitatif dengan memberikan nilai dengan skala 1, 2, 3, dan 4) untuk setiap butir instrumen. Penilaian dilakukan oleh 3 orang yang semuanya berlatar belakang pendidikan sains dan pengukuran pendidikan.

Lembar instrumen model yang sudah diberikan masukan dan penilaian oleh pakar kemudian dilakukan revisi, baru dilakukan uji coba terbatas. Praujicoba terbatas penilaian dilakukan oleh pakar pendidikan sains dan pengukuran. Setelah uji coba terbatas, hasil dianalisis, kemudian dilakukan penilaian lagi oleh pakar, dan dilakukan perbaikan/revisi berdasarkan masukan yang diberikan oleh pakar tersebut.. Aspek-aspek yang dinilai tugas/*task*, rubrik/kriteria penilaian, prinsip asesmen otentik, kegiatan pembelajaran, pelaksanaan MAO di kelas, dan penilaian umum MAO. Kriteria penilaian yang digunakan yaitu: sangat kurang, kurang, baik dan sangat baik. Rangkuman hasil penilaian oleh *rater* (penilai), disajikan pada tabel 1. Mencermati tabel tersebut tampak bahwa pada praujicoba terbatas, dan setelah uji coba terbatas ketiga penilai memberikan penilaian yang baik untuk semua aspek yang dinilai. Pada penilaian umum instrumen penilaian model oleh penilai pada prauji coba terbatas dapat digunakan dengan sedikit revisi, dan pada penilaian umum setelah uji coba terbatas, dapat digunakan dengan tanpa revisi.

Tabel 1. Hasil Penilaian Model MAO

No	Aspek yang Dinilai	Hasil Validasi	
		Praujicoba Terbatas	Setelah Ujicoba Terbatas
1	Tugas/Task	Baik	Baik
2	Rubrik/Kriteria Penilaian	Baik	Baik
3	Prinsip Asesmen Otentik	Baik	Baik
4	Kegiatan Pembelajaran	Baik	Baik
5	Pelaksanaan MAO di dalam Kelas	Baik	Baik
6	Penilaian Umum	B	A

Keterangan: A= dapat digunakan tanpa revisi

B = dapat digunakan dengan sedikit revisi

C= dapat digunakan dengan banyak revisi

D= belum dapat digunakan

Analisis data validitas hasil penilaian oleh pakar dilakukan menggunakan rumus Aikend (Azwar: 2012:34). Analisis ini digunakan untuk mengetahui validitas isi atau konten.

Adapun ringkasan hasil analisis validitas Aikend dapat dilihat dalam tabel 2 di bawah ini. Ringkuman hasil validitas menyatakan dengan jelas bahwa menurut penilaian pakar/ahli, model asesmen otentik ini, hasil perhitungan validitas Aikend berkisar antara 0,666 s.d 1. Ada 4 item yang mempunyai validitas di bawah 0,7 sehingga dapat dimaknai tidak valid. Ringkasan hasil validasi instrumen perlakuan oleh pakar dapat dilihat dalam tabel 2, sedangkan reliabilitas antar rater hasil penilaian oleh pakar dapat dilihat dalam tabel 3.

Tabel 2. Hasil Validasi Instrumen Perlakuan oleh Pakar

NO	V Aikends	MAO	RPP	Efektivitass MAO
1	Sblm ujicoba	4 invalid 25 valid	2 invalid 7 valid	2 invalid 8 valid
2	Stlh ujicoba	2 invalid 27 valid	0 invalid 9 valid	2 invalid 8 invalid

Tabel 3. Reliabilitas Instrumen Perlakuan oleh Pakar

NO	Koef Kappa	MAO	RPP	Efektivitas MAO
1	Sblm ujicoba	0,615	0,65	0,615
2	Stlh ujicoba	0,737	0,835	0,737

Instrumen selain di validasi oleh pakar, juga divalidasi oleh guru. Berdasarkan hasil penilaian guru MAO dalam pembelajaran sains yang dikembangkan sudah memenuhi persyaratan instrumen yang baik, yaitu valid, reliable, objektif, sistematis dan praktis, sehingga dapat dikatakan MAO ini efektif untuk digunakan. Hasil validasi efektifitas MAO oleh guru dapat dilihat dalam tabel 4, sedangkan hasil validitas RPP oleh guru dapat dilihat dalam tabel 5.

Tabel 4. Hasil Validasi Efektifitas MAO oleh Guru

Aspek yang Dinilai	Rata-rata Hasil Penilaian	Keterangan
Validitas	3,416	Valid
Reliabilitas	2,68	Reliabel
Objektif	3,75	Objektif
Sistematis	4	Sistematis
Praktis	3,81	Praktis
Keseluruhan	3,53	Efektif

Tabel 5. Hasil validasi RPP oleh Guru

No	Aspek yang dinilai	Hasil validasi			
		ujicoba terbatas		ujicoba luas	
		Rata-Rata Penilaian	Keterangan	Rata-Rata Penilaian	Keterangan
2	Cakupan RPP	3,2	Baik	3,6	Sangat Baik
3	Bahasa	3,4	Baik	3,7	Sangat Baik
5	Penilaian umum	B		A	

Untuk mengetahui keterlaksanaan MAO dalam kelas dilakukan pengamatan oleh dua orang pengamat, dalam setiap uji coba. Hasil pengamatan keterlaksanaan dapat dilihat dalam tabel 6, sedangkan reliabilitas antar pengamat dapat dilihat dalam tabel 7.

Tabel 6. Hasil Pengamatan Keterlaksanaan Ujicoba Luas

Tempat ujicoba	% keterlaksanaan	Reliabilitas antar rater		Keterangan
		Pert 1	Pert 2	
SD Muh Sapen	100	1	0,93	Terlaksana dan reliabel
MI Maarif Sirahan	93	1	0,93	Terlaksana dan reliabel
SDN Sedayu	93	1	0,93	Terlaksana dan reliabel

Tabel 7. Reliabilitas antar Rater Keterlaksanaan MAO dalam Kelas

Tempat ujicoba	% keterlaksanaan	Reliabilitas antar rater					Keterangan
		Pertemuan					
		1	2	3	4	5	
MIN Tempel	99	1	1	0,93	1	1	Terlaksana dan reliabel
SD IT	94	1	0,93	0,87	0,93	0,87	Terlaksana dan reliabel
MI Tempel	99,6	1	1	0,93	1	1	Terlaksana dan reliabel

Berdasarkan implementasi MAO dalam pembelajaran sains pada uji coba luas, dilakukan analisis reliabilitas masing-masing instrumen pengumpul data yang terdiri dari instrumen asesmen unjuk kerja untuk kelas IV, instrumen lembar pengamatan unjuk kerja untuk kelas V, angket sikap ilmiah dan instrumen pengamatan karakter. Adapun hasil perhitungan reliabilitas masing-masing instrumen dapat dilihat dalam tabel 8.

Tabel 8. Hasil Reliabilitas Instrumen Pengumpul Data

1	Instrumen unjuk kerja materi panas untuk kelas IV	0,832
2	Instrumen lembar pengamatan unjuk kerja materi menguji vitamin C	0,794
3	Instrumen Angket Sikap Ilmiah	0,832
4	Instrumen Pengamatan Karakter	0,789

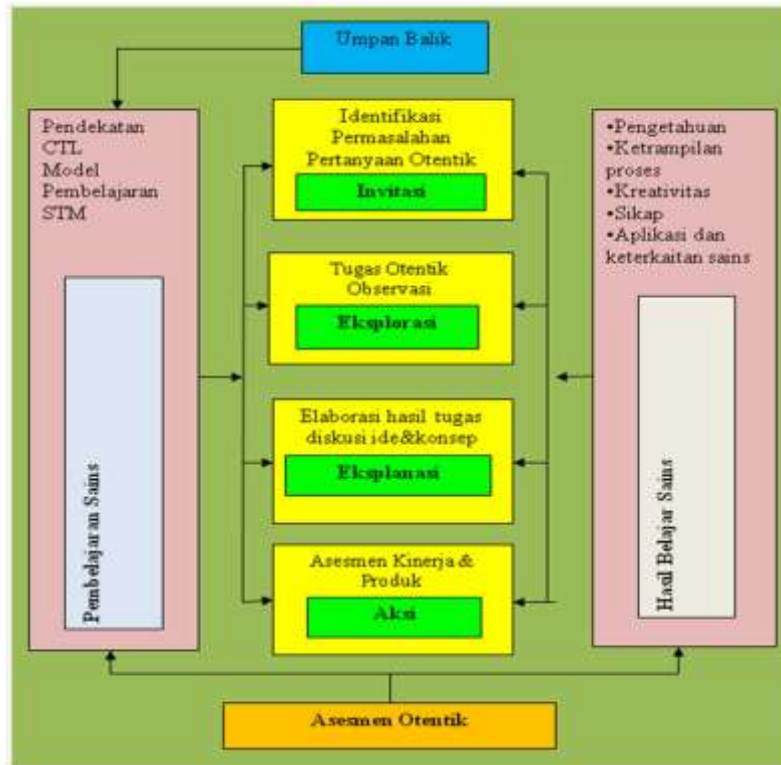
Berdasarkan tujuan dan pertanyaan penelitian dan kajian terhadap hasil dan pembahasan penelitian mengenai pengembangan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains di SD/MI, maka temuan penelitian yang dihasilkan adalah:

Kondisi objektif pembelajaran sains SD dan MI dewasa ini:

- (a) Kondisi pelaksanaan proses pembelajaran sains di SD dan MI dilakukan dengan pendekatan yang konvensional, komunikasi yang terjadi dominan satu arah dari guru, RPP yang dibuat belum menjadi acuan dalam pelaksanaan pembelajaran, dan dalam

melakukan asesmen hasil belajar dominan aspek kognitif dengan tes tertulis serta sebagian kecil guru yang melaksanakan penilaian dalam proses pembelajaran.

- (b) Persepsi guru terhadap asesmen pembelajaran sains sangat baik dan guru mempunyai motivasi yang tinggi untuk melakukan inovasi terhadap pelaksanaan pembelajaran sains dan asesmennya, dan didukung dengan minat belajar siswa yang tinggi terutama yang dilakukan dengan kegiatan yang menggunakan alat bantu bersifat kongkrit yang ada di lingkungan siswa.



Gambar Model Asesmen Otentik

Proses Pengembangan Model

Asesmen Otentik (MAO) dalam pembelajaran sains SD/MI dalam penelitian ini dikembangkan dengan metode *Research and Development*, berdasarkan model pengembangan pembelajaran Borg & Gall. Tahapan *research* meliputi prasuvei, analisis masalah, analisis kurikulum, studi hasil penelitian, konsultasi pakar, penyusunan prototype model. Tahapan pengembangan meliputi validasi pakar, uji keterbacaan, uji keterlaksanaan, pelatihan guru, ujicoba terbatas, dan ujicoba diperluas.

Kualitas MAO

- (a) Berdasarkan uji validitas model yang dilakukan oleh pakar, MAO dalam pembelajaran sains SD/MI yang dikembangkan telah memiliki kriteria sebagai model yang valid, ditinjau dari aspek *task*/tugas, rubrik, prinsip penilaian otentik, kegiatan pembelajaran maupun pelaksanaan pembelajaran. Semua aspek tersebut telah memiliki kriteria yang sangat baik dan dapat digunakan tanpa revisi.
- (b) Berdasarkan uji validitas yang dilakukan, semua instrumen MAO dalam pembelajaran Sains yang dikembangkan memenuhi kriteria sebagai instrumen yang baik. Untuk instrumen observasi tes kinerja kelas IV, dari hasil validitas isi instrumen ini dinyatakan

valid. Untuk instrumen observasi tes kinerja kelas V berdasarkan uji validitas dinyatakan valid. Untuk instrumen angket penilaian skala sikap berdasarkan uji validitas dinyatakan valid dengan 22 pernyataan sikap. Untuk instrumen pengamatan karakter, 8 pernyataan dinyatakan valid.

- (c) Berdasarkan hasil uji reliabilitas yang dilakukan terhadap semua instrumen, instrumen MAO dalam pembelajaran sains SD/MI yang dikembangkan dalam penelitian ini telah memenuhi kriteria sebagai instrumen yang baik dari segi reliabilitas. Untuk instrumen observasi tes kinerja kelas IV memiliki reliabilitas 0,794, termasuk kategori reliabel. Untuk instrumen observasi tes kinerja kelas V, memiliki reliabilitas 0,834, termasuk kategori reliabel. Untuk instrumen observasi karakter siswa, memiliki reliabilitas 0,82, termasuk reliabel. Untuk instrumen angket sikap ilmiah, memiliki reliabilitas 0,94, sehingga dikatakan memenuhi kriteria reliabel.
- (d) Berdasarkan hasil pengamatan keterlaksanaan implementasi MAO dalam kelas, selama uji coba terbatas dan uji coba luas, didapatkan hasil keterlaksanaan rata-rata lebih besar dari 90%, dengan reliabilitas antar pengamat berkisar antara 0,87 s.d 1. Oleh karena itu MAO dalam pembelajaran sains di SD/MI ini implementasinya terlaksana dengan baik, untuk setiap uji.

Karakteristik utama MAO

Karakteristik MAO dalam pembelajaran sains SD/MI, yang dikembangkan dalam penelitian ini yaitu:

- (a) Membangun hubungan yang harmonis, sharing tanggung jawab, antara guru dengan siswa
- (b) Dilaksanakan terintegrasi dengan proses pembelajaran
- (c) Memiliki orientasi penilaian pada bagaimana pembelajaran lebih memberikan makna yang nyata dalam diri siswa maupun guru

Keunggulan MAO dalam pembelajaran sains

- (a) Dapat mengembangkan kinerja dan sikap ilmiah siswa
- (b) Dapat digunakan untuk mendiagnosis kesulitan belajar atau miskonsepsi siswa terhadap pelajaran, sehingga dapat diberikan bantuan dan bimbingan.
- (c) Dapat memperoleh informasi yang memadai dan nyata sesuai dengan permasalahan yang dihadapi siswa maupun guru
- (d) Dapat membangun komunikasi yang baik antara guru dengan siswa, maupun siswa dengan siswa, membangun kesadaran dan tanggung jawab guru secara profesional melalui refleksi atas hasil yang dicapai tiap pertemuan, mengembangkan potensi, kreativitas, motivasi, kepercayaan diri dan kemandirian.
- (e) Mendorong guru dan siswa untuk terus melakukan perbaikan dan peningkatan kualitas mengajar dan belajar secara terus menerus.
- (f) Menumbuhkan rasa saling percaya antara guru dan siswa dalam penilaian

Kelemahan MAO dalam pembelajaran sains

MAO dibangun berdasarkan prinsip-prinsip *assessment for learning*, namun ada beberapa prinsip yang belum dilakukan dalam model ini sekaligus sebagai keterbatasan model ini, antara lain:

- (a) Penerapan penilaian sejawat (*peer assessment*) belum dilakukan, sehingga informasi yang diperoleh hanya bersumber dari siswa dan guru.

- (b) Model ini hanya dapat berhasil jika digunakan oleh guru yang memiliki persiapan yang matang, dan pernah mendapatkan pelatihan MAO
- (c) Masih ada kemungkinan subyektivitas dalam memberikan penilaian.
- (d) Dibutuhkan waktu yang banyak bagi guru untuk melaksanakan prinsip dan strategi yang mendasarinya.

Efektifitas MAO

Berdasarkan hasil analisis angket efektifitas model asesmen otentik yang diisi oleh guru dan implementasi, MAO dalam pembelajaran sains ini memenuhi syarat efektifitas model asesmen, otentik yaitu valid, reliabel, objektif, sistematis dan praktis.

Pengaruh implementasi MAO terhadap pembentukan karakter siswa.

Implementasi MAO dalam pembelajaran sains memberikan pengaruh yang positif dan bermakna terhadap pembentukan karakter siswa, dibuktikan dengan adanya perbedaan yang signifikan hasil pengamatan karakter siswa antara siswa yang dalam pembelajarannya menggunakan MAO dan asesmen konvensional.

Faktor-faktor pendukung dan penghambat yang dapat mempengaruhi penerapan model asesmen otentik dalam pembelajaran sains adalah sebagai berikut:

- (a) Faktor Pendukung: (1) kemampuan guru dalam menciptakan suasana pembelajaran, yang kondusif, demokratis, menyenangkan dan menempatkan siswa sebagai subjek belajar, dan guru bertindak sebagai fasilitator, (2) kemauan dan motivasi guru untuk mengubah pandangan dan cara-cara pembelajaran asesmen yang konvensional yang selama ini diimplementasikan dalam pembelajaran sains, (3) kemauan guru untuk benar-benar meluangkan waktu secara maksimal menyiapkan perencanaan pembelajaran dan asesmen, dan menerapkannya dengan sungguh-sungguh, sehingga setiap langkah pembelajaran yang sudah dirancang, terutama dalam hal penyampaian kompetensi, kegiatan memotivasi siswa dan membimbing siswa ketika sedang melakukan kegiatan percobaan serta mengarahkan siswa untuk melakukan diskusi kelompok dan diskusi kelas, (4) Keterampilan guru dalam merangsang dan membangkitkan siswa untuk mengemukakan pendapat, ide, atau gagasan, mengajukan pertanyaan, menjelaskan hasil temuan, membuktikan dan memberikan data fakta empiris, menyusun kesimpulan dan mencari hubungan antar aspek yang dipermasalahkan. (5) sikap siswa yang positif terhadap pelajaran sains (6) antusias siswa yang tinggi terhadap MAO karena iklim proses pembelajaran yang diciptakan guru dalam kelas lebih integrative dan kontekstual terkait dengan kehidupan lingkungan nyata sehari-hari, (7) motivasi siswa yang tinggi terhadap MAO karena model ini dikembangkan sesuai dengan karakteristik usia siswa SD/MI, (8) partisipasi aktif siswa dalam setiap tahap MAO dalam pembelajaran sains, karena model ini memungkinkan siswa melakukan kegiatan/aktifitas pengalaman nyata yang memungkinkan akan diingat terus.
- (b) Faktor Penghambat: (1) Penguasaan konsep pembelajaran yang kurang baik sehingga sukar beradaptasi dengan MAO dalam pembelajaran sains menggunakan model pembelajaran STM, dan sulit meninggalkan model pembelajaran yang konvensional, (2) Guru yang masih bertindak dominan dalam proses pembelajaran sehingga sulit

mengkondisikan lingkungan belajar yang dapat memberikan kesempatan siswa untuk mengkonstruksi pengetahuannya sendiri, (3) guru merencanakan program pembelajaran hanya sebagai syarat administrasi saja, sehingga kurang mengfungsikannya dalam kegiatan pembelajaran (5) Kebiasaan guru yang sulit diubah dalam menentukan keberhasilan belajar siswa hanya dari sudut penguasaan materi saja, dan mengabaikan hal yang lebih penting, yakni dari sudut proses pembelajaran antara lain kemampuan siswa dalam melakukan kegiatan percobaan,, diskusi, mengambil kesimpulan, kedisiplinan, kreativitas dan sikap ilmiahnya, (1) Ketidaksiapan siswa untuk membangun pengetahuan awal, sehingga kurang siap dalam menghadapi proses pembelajaran, (2) belum terbiasanya siswa dalam proses pembelajaran sains untuk melakukan kegiatan seperti praktikum, melakukan diskusi, dalam pertemuan awal dalam implementasi MAO dalam pembelajaran sains.

Penelitian pengembangan ini telah dilaksanakan sesuai dengan prosedur penelitian dan kaidah yang sudah ditentukan, namun hasil yang didapatkan belum dapat dikatakan sebagai model asesmen otentik yang sempurna, hal ini disebabkan karena ada keterbatasan dalam penelitian pengembangan MAO dalam pembelajaran sains SD/MI ini, antara lain:

- (1) Model ini hanya diterapkan dalam pembelajaran sains SD/MI kelas IV dan V, tetapi belum dapat diketahui efektifitasnya apabila diterapkan dalam pembelajaran kelas bawah yaitu kelas I-III, atau kelas VI.
- (2) Model ini belum mengembangkan asesmen teman sejawat, (*peer assessment*) sehingga informasi hasil belajar yang diperoleh hanya bersumber dari siswa sendiri dan guru.
- (3) Untuk melaksanakan MAO dalam pembelajaran sains SD/MI membutuhkan pembekalan awal atau pelatihan bagi guru untuk mengembangkan pengetahuan dan ketrampilan dalam perencanaan, pelaksanaan proses pembelajaran, dan penilaian/asesmen pembelajaran sebagai model asesmen pembelajaran hasil pengembangan dan inovasi baru.

Kesimpulan

Kesimpulan penelitian ini adalah sebagai berikut. (1) Prosedur pengembangan model asesmen otentik melalui tahapan *Research and Development*. Tahapan *research* meliputi prasarvei, analisis masalah, analisis kurikulum, studi hasil penelitian, konsultasi pakar, penyusunan draf model. Tahapan *development* meliputi validasi pakar, uji keterbacaan, uji keterlaksanaan, pelatihan guru, ujicoba terbatas, dan ujicoba diperluas. Ujicoba dilakukan di delapan sekolah dasar dan madrasah ibtidaiyah di Kabupaten Sleman dan Magelang (2) Kualitas produk yang dihasilkan; (a) model asesmen otentik yang dikembangkan telah memiliki kriteria sebagai model yang valid, ditinjau dari aspek tugas, rubrik, prinsip penilaian otentik, kegiatan pembelajaran maupun pelaksanaan pembelajaran, dan semua aspek tersebut telah memiliki kriteria yang sangat baik dan dapat digunakan tanpa revisi, (b) semua instrumen MAO dalam pembelajaran sains kelas IV dan V telah memenuhi kriteria sebagai instrumen yang valid, reliabel, objektif, sistematis, dan praktis.

Daftar Pustaka

- Azmawi Zainul, (2001). *Alternative assessment*. Jakarta: Dirjen Dikti.
- Azwar Saifudin. (2012). *Penyusunan Skala Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Dick, W. & Carey, J.O. (2005). *The Systematic design of instruction* (6thed). Boston: Pearson.

- Gronlund, Norman E. (1998). *Assesment of student achievement*. Sixth Editiojn, Boston, Allyn and Bacon
- <http://academik.brooklyn.cuny.edu/education/jlemke/courses/alt.asmt/htm> dari artikel “*Issues in Testing and Assessment: Science Education*”, diakses pada tanggal 22 Maret 2012.
- Myron Atkin. J. at. all, (2001). *Classroom Assessment and the National Science*. National Academic Press.
- Nuryani Y. Rustaman, (2009). *Penilaian Otentik (Authentic Assessment) dan Penerapannya dalam Pendidikan Sains*. Makalah.
- Siti Fatonah. (2011). *Pengembangan Instrumen Pembelajaran Sains yang Humanis di SD/MI*. Laporan Hasil Penelitian. Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga.



SAW AL-AQALLIYYAT (SAW MINORITAS)

Kholid Zulfa¹³⁵

*Hormati hak azasi manusia
Karena itu fitrah manusia
Kita semua bebas memilih
Jalan hidup yang disukai*

*Tuhanpun tidak memaksakan
Apa yang hambanya lakukan....¹³⁶*

Objectives

- (1) memahami konsep Fikih Minoritas (*Fikih Aqolliyat*) dalam perspektif HAM
- (2) mengidentifikasi fakta-fakta perihal pelanggaran hak-hak Minoritas
- (3) memberikan pencerahan bagi usaha-usaha penghapusan kebencian dan pelanggaran hak-hak minoritas
- (4) menyadari pentingnya kesetaraan hak dan keadilan dalam hidup bersama.

Pendahuluan

SAW sebagaimana dipahami masyarakat selama ini adalah suatu ketentuan hukum yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam (fuqaha) dari teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Secara sederhana, SAW dapat diartikan sebagai pengetahuan mengenai hukum-hukum syar'iy (keagamaan) yang dihasilkan dari pemahaman terhadap teks-teks keagamaan al-Qur'an dan al-Hadits yang secara khusus berkaitan dengan perilaku atau tingkah laku mukallaf (*af al al-mukallafin*). Hukum-hukum syar'iy tersebut pada tataran yang lebih konkrit meliputi hukum wajib, sunnah, mubah, haram, dan makruh.

Sedang pengertian minoritas (*minority*), adalah sekelompok orang yang memiliki ras, budaya, dan agama sama yang tinggal di suatu tempat di mana kebanyakan orang yang tinggal di dalamnya memiliki ras, budaya, dan agama berbeda.¹³⁷ Pengertian minoritas menunjuk pada sebuah kelompok atau sejumlah kecil orang yang hidup dan tinggal ditengah-tengah suatu kelompok yang berjumlah besar. Dan oleh karena perbedaan tersebut selalu ada, maka kelompok minoritas akan selalu ada di setiap negara atau di belahan bumi mana saja.

Bermula karena “keberberbedaan” latar belakang -sosial, budaya, ras, etnis, keyakinan dan atau agama- itu memunculkan banyak persoalan yang berimplikasi pada rendahnya akomodasi dan pengakuan publik terhadap kelompok minoritas. Kelompok minoritas seringkali mengalami pembatasan dan keterbelengguan dalam memenuhi dan mengekspresikan hak-haknya. Terlebih lagi, jika kelompok minoritas tersebut hidup di tengah

135 . Dosen Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta – Indonesia

136. Petikan syair dari sebuah lagu berjudul: Hak Asasi, karya seniman besar Indonesia, Rhoma Irama.

137. Di dalam kamus bahasa Minority didefinisikan sebagai: a group of people of the same race, culture, or religion who live in a place where most of the people around them are of a different race, culture or religion John Sinclair, Collins Cobuild Learners Dictionary (London: Harper Collins Publishers, 1966), hlm : 698 .

suatu kelompok mayoritas yang secara historis pernah berkonflik atau memang “berbeda” secara ideologis, maka dominasi kelompok mayoritas terhadap minoritas akan semakin kuat.

Problem Minoritas

Agama menjadi salah satu elemen penting dalam kehidupan sosial. Bagi setiap pemeluknya, agama merupakan doktrin dan nilai yang sangat diyakini kebenarannya. Agama dijunjung tinggi dan dijadikan patokan hidup yang pada gilirannya melahirkan ethos, tingkah laku, sikap hidup dan identitas budayanya yang khas. Dalam masyarakat yang plural, agama menjadi ‘pembeda’ yang mendefinisikan tidak saja identitas, tapi juga membentuk relasi antara kelompok sosial.

Istilah agama mayoritas-minoritas adalah salah satu bentuk diferensiasi dalam kehidupan masyarakat. Dalam konteks demografis, agama minoritas merujuk pada identitas keagamaan yang dipeluk oleh segelintir orang saja, sementara agama mayoritas mengindikasikan identitas agama yang dipeluk oleh sebagian besar masyarakat dalam satu kesatuan sosial tertentu. Selain karakteristik demografis, istilah mayoritas-minoritas juga diidentikkan dalam konteks relasi kuasa antar identitas. Dalam satu masyarakat, agama minoritas berarti agama yang cenderung marginal dalam konteks konstelasi kekuasaan, berbanding terbalik dengan agama mayoritas yang mengendalikan struktur-struktur sosial di masyarakat. Dengan definisi ini, agama mayoritas atau minoritas tidak diidentifikasi melalui besaran statistik pemeluk suatu agama, tapi diatributkan pada kualitas yang melekat pada satu komunitas agama dalam mempengaruhi dan mengarahkan kehidupan sosial secara luas.

Kajian ini akan menjelaskan bagaimana agama berkontribusi besar dalam proses sosial melalui relasi antara minoritas dan mayoritas, baik dalam konteks demografis maupun relasi kuasa, serta persoalan yang kerap timbul sebagai akibat relasi yang timpang antara kelompok agama mayoritas dan minoritas. Diskusi akan dimulai dengan satu asumsi bahwa agama menjadi salah satu elemen yang berpotensi melahirkan ketegangan dalam masyarakat. Seperti dijelaskan sebelumnya, agama merupakan identitas yang sakral dan dijunjung tinggi oleh pemeluknya. Namun, bagaimana jika identitas tersebut pada akhirnya hidup di tengah-tengah masyarakat yang plural? Lebih spesifik lagi, bagaimana nasib agama minoritas dalam masyarakat yang mayoritasnya memiliki identitas agama yang berbeda? Disinilah signifikansi kajian *fiqh minoritas* akan dijelaskan.

Dalam kehidupan sosial, agama berperan ganda. Agama mampu menjadi pendorong lahirnya solidaritas antar pemeluk agama tertentu, namun pada sisi berbeda agama menjadi identitas yang membedakan dengan identitas agama lainnya. Terlebih lagi, jika ajaran suatu agama bersinggungan dengan nilai-nilai ajaran agama/keyakinan yang dipeluk oleh kelompok lain (baca: mayoritas), maka sudah barang tentu ketegangan antar pemeluk agama akan tercipta. Ketika persinggungan tersebut dirasa mengusik naluri primordialisme dan “kepentingan” satu kelompok, tak ayal kelompok tersebut akan merespon dengan berbagai cara, mulai dari yang lunak (*soft*), seperti pengabaian hak, pembatasan ruang-gerak, represi, pelecehan martabat, hingga yang keras (*hard*) seperti intimidasi, pengasingan, pengusiran dan bahkan kekerasan terhadap kelompok yang lemah. Kesemuanya sebenarnya bertentangan dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia. Minoritas adalah kelompok sosial yang paling rentan menjadi target tindakan dan respon semacam itu.

SAW al-Aqaliyyat pada mulanya berkembang sebagai jawaban atas persoalan-persoalan yang menggelayuti minoritas muslim yang tinggal di negara-negara Eropa dan Barat lainnya, yang mengalami kesulitan dalam menjalankan peribadatan dan praktek-praktek ritual keagamaan mereka. Berbagai terobosan telah dilakukan oleh *mufti*, ulama dan masyarakat muslim untuk mengatasi kesulitan-kesulitan tersebut melalui penyesuaian-penyesuaian dan reinterpretasi atas doktrin-doktrin ajaran agama mereka. Dengan menggelindingkan isu SAW minoritas, mereka sekaligus berupaya menuntut hak kebebasan untuk menjalankan agama dan kepercayaan mereka, tetapi kemudian inheren di dalamnya juga menuntut pengakuan atas hak minoritas non-muslim untuk menjalankan praktek-praktek ritual dan keagamaan mereka, ketika muslim berada dalam posisi sebagai mayoritasnya.

Di Indonesia, kekerasan terhadap minoritas sebenarnya lebih sering terjadi antara kelompok dalam satu agama tertentu, utamanya antar golongan dalam masyarakat Islam. Dalam laporan beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat seperti Setara, The Wahid Institute, dan ELSA, kasus-kasus kekerasan terhadap minoritas Syi'ah dan Ahmadiyah lebih sering terjadi, ketimbang menimpa komunitas agama lain (Kristen, Katholik, Budha, Kong Hu Cu, maupun Hindhu). Karena itu, dalam konteks Indonesia, problem minoritas tidak saja ditemukan dalam relasi sosial antar pemeluk agama, namun juga antar dominasi dalam masyarakat Islam. Problem kedua inilah yang sebenarnya lebih parah dan sering terjadi, ketimbang problem yang pertama.

Lantas bagaimana dengan bentuk minoritas lain di luar dunia Islam, atau lebih jelasnya lagi, bagaimana dengan masyarakat muslim yang hidup sebagai minoritas di negara-negara Barat?. Sebagaimana dikemukakan oleh Zafar Khan, minoritas muslim di Inggris menghadapi kendala utama terkait akomodasi dan pengakuan publik. Muslim di Inggris kerap menghadapi pengucilan sosial yang diakibatkan perbedaan agama. Hal yang sama juga yang dihadapi komunitas muslim lain di negara-negara Barat lainnya, seperti Perancis, Amerika, Belanda, Jerman, dan Australia¹³⁸. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika disimpulkan bahwa problem minoritas bersifat *omnipresent*, terjadi tidak saja di dunia Islam, tapi juga dalam konteks masyarakat Barat.

Secara normatif, sebenarnya sudah cukup banyak tersedia aturan tentang perlindungan hak-hak asasi yang dapat dijadikan pedoman bagi perlindungan minoritas- dan diadopsi oleh banyak negara. Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia/DUHAM, pada pasal 1 misalnya, jelas menegaskan bahwa:

“Setiap orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak-hak yang sama, mereka dikaruniai akal dan budi dan hendaknya bergaul satu sama lain dalam persaudaraan”.¹³⁹

Sementara itu, dalam ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Right*) yang menjadi dasar pijakan kesepakatan internasional tentang hak-hak sipil dan politik dan menjadi

138. Ahmad Imam Mawardi., *SAW Minoritas, SAW al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta :LKIS, 2010), hlm: 74.

139 Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa yang di proklamirkan pada tanggal 10 Desember 1948. Lihat Boedi Wijardjo, et.al., (eds), *Konflik Bahaya atau Peluang ? Panduan Latihan Menghadapi dan Menanggapi Konflik Sumber Daya Alam*, (Insist, Pustaka Pelajar: 1992), hlm.41

rujukan internasional terkait perlindungan hak-hak kultural minoritas, pada pasal 27 juga dinyatakan bahwa:

“In those states in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities should not be denied the right in community with the other members of their group, or enjoy their culture to profess and practice their own religion, or to use their own language”.¹⁴⁰

Namun sayangnya, praksis yang terjadi di tengah-tengah masyarakat tidak berbanding lurus dengan aturan-aturan tersebut.

Di luar problem relasi mayoritas-minoritas, masalah yang paling mendasar sebenarnya terkait kesulitan-kesulitan yang kadangkala dialami minoritas dalam menjalankan ajaran-ajaran agama yang mereka yakini. Bagi muslim yang hidup di Eropa, misalnya, mereka berhadapan dengan pilihan-pilihan yang dilematis. Di satu sisi, mereka dituntut untuk konsisten menjalankan ajaran Islam, akan tetapi pada saat yang bersamaan mereka berhadapan dengan situasi yang menyulitkan mereka menjalankan praktek agama berkaitan dengan masalah *ubudiah* (peribadatan), *munakahah* (pernikahan) dan masalah-masalah lainnya. Dari latar belakang seperti inilah, sejumlah ulama menganggap ada kebutuhan untuk merumuskan *SAW* yang bisa menjadi pedoman minoritas Muslim, agar mereka tetap bisa menjalankan Islam, meskipun dengan format yang berbeda dengan format yang berlaku di negara-negara Islam pada umumnya. Inilah yang disebut *SAW Aqalliyat* (*SAW Minoritas*)

Pengertian SAW al-Aqalliyat

SAW al-Aqalliyat sebenarnya bukanlah suatu bentuk *SAW* yang seratus persen baru dan terpisah dari *SAW* tradisional. *SAW* minoritas hanyalah salah satu cabang dari ilmu *SAW* yang luas dalam Islam (*SAW* makro). *SAW* minoritas merujuk pada sumber yang sama, yaitu al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas dan menerapkan metodologi usul *SAW* yang sama dengan *SAW* lainnya.

Berikut ini beberapa pengertian Fiqh minoritas:

- (1) *SAW* minoritas adalah hukum-hukum *SAW* yang berhubungan dengan umat Islam minoritas yang hidup di luar negara Islam atau di tengah-tengah mayoritas masyarakat non-muslim
- (2) *SAW* minoritas adalah format 'SAW baru' yang dibuat secara khusus untuk menjawab permasalahan-permasalahan kehidupan beragama yang dihadapi oleh masyarakat muslim ditengah mayoritas non-Muslim, utamanya di Barat.
- (3) *SAW* Minoritas merupakan sebuah solusi hukum dari pelbagai problematika kaum muslimin di wilayah minoritas dengan berbagai kondisi dan yang mereka hadapi.
- (4) *SAW* Minoritas merupakan representasi dari *SAW* Syar'i dan *SAW* Waqi'i ke dalam kehidupan sosial masyarakat muslim di wilayah minoritas.
- (5) *SAW* Minoritas merupakan salah satu bentuk dari *SAW* an-nawaazil yang berbeda dengan *SAW* yang berkembang pada umumnya.

140. Artinya: Di negara-negara tersebut, dimana terdapat kelompok minoritas etnis, agama, atau bahasa maka orang-orang yang berasal dari minoritas tersebut harus tidak di tolak hak-haknya untuk hidup bersama dengan anggota lain dalam komunitas yang dimilikinya, atau untuk menikmati budayannya, untuk mengetahui dan mengamalkan agama mereka, atau menggunakan bahasa mereka sendiri” lihat dalam ICCPR (International Covenant on Civil and Political Right), pasal:27

Karakteristik SAW al-Aqalliyat (SAW Minoritas)

SAW minoritas merupakan perkembangan baru dalam sejarah hukum Islam. Istilah ini baru berkembang dalam 2 daSAWarsa terakhir, seiring dengan berdirinya organisasi-organisasi dan yayasan-yayasan Islam yang memiliki perhatian besar terhadap problem-problem masyarakat muslim di Eropah. Penggagasnya antara lain *Thaba Jabir al-Alwani* yang menulis *Nazarat Ta'sisiyah fi SAW al-Aqalliyat* dan *Yusuf al-Qardlawi* yang menulis *SAW al-Aqalliyat al-Muslimat Hayat al-Muslimin Wasat al-Mujtama'at al-Ukhra*.

Tokoh lainnya yang aktif mempromosikan SAW minoritas adalah Abdullah bin Bayyah dengan karyanya *Shina'ah al-Fatwa wa SAW al-Aqalliyat*.¹⁴¹ Sebagai respon terhadap kebutuhan minoritas muslim di negara-negara Eropa atau yang mayoritas penduduknya non Muslim, *SAW aqalliyat* dipandang sebagai salah satu bentuk *SAW an-nawadzil* yang mendesak untuk dibahas. Karakter utama SAW minoritas terkait latar belakang dan konteks geografis yang melahirkannya dan metode perumusannya. Ia lahir merespons situasi spesifik ketika muslim hidup sebagai minoritas di Barat, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Sementara pada aspek metode, SAW minoritas lebih menekankan pada dimensi *maqasid al-syariah*.

Karena itu, produk hukum yang dilahirkan oleh SAW minoritas juga berbeda. Kalau SAW pada umumnya berlandaskan pada argumen *hujjiyah nash* (otoritas nash), maka produk hukum dalam *SAW aqalliyat* lebih menitikberatkan pada *hujjiyah al-maqasid* (kekuatan nilai-nilai tujuan syara'), yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menghilangkan kemadharatan. Singkatnya, karakter SAW minoritas dapat dirumuskan dalam tiga hal, *pertama*, Bersifat mendesak untuk mendapat perhatian, *kedua*, menekankan pada makna, maksud dan tujuan Islam atau *maqasid Syari'ah*, *ketiga*, dibangun di atas fondasi nilai-nilai universal Islam yang didukung *maqasid Syari'ah*.

Lalu apa yang menjadi tujuan dirumuskannya SAW minoritas. Ada tiga hal penting yang perlu disebutkan untuk menjawab pertanyaan tersebut, yakni:

- (1) Menjaga keberdampingan dan memelihara hubungan baik kaum minoritas muslim dengan sesama umat manusia (*habl min an-nas*), namun tetap dapat mempertahankan keberagaman;
- (2) Merealisasikan syariat Islam dengan kemudahan-kemudahan dalam syariah - melalui pemahaman yang komprehensif atas problematika minoritas dari berbagai aspek dan dimensi, tanpa meninggalkan tujuan utama syariah;
- (3) Memberikan rasa tenang dan nyaman bagi kaum minoritas muslim di tengah warga masyarakat mayoritas yang "berbeda" karena dapat menjalankan syariat agamanya tanpa dihantui oleh rasa was-was atau bersalah.

Ruang Lingkup SAW al-Aqalliyat

Ruang lingkup kajian SAW minoritas sangat terkait dengan aspek demografis di mana kajian ini lahir. SAW minoritas pada dasarnya hendak menjawab persoalan agama yang dihadapi masyarakat muslim di Barat yang menghadapi persoalan-persoalan -terkait agama- yang berbeda dengan konteks sosial masyarakat muslim di dunia Islam. Dengan kata lain, SAW

141. Ali, "SAW al-Aqalliyat", www.nuyaman.com.

minoritas menyediakan seperangkat rumusan hukum yang kontekstual dan *applicable* untuk diterapkan di Barat. Rentang cakupan kajian ini meliputi:

Pertama, di bidang ibadah *mahdlah* (ibadah murni), seperti solat dan solat Jum'at¹⁴², dan puasa.

Kedua, dalam bidang *ahwâl syakhshiyah* (hukum keluarga), seperti nikah beda agama¹⁴³ dan persoalan hukum waris.¹⁴⁴

Ketiga, dalam bidang mu'amalah yang terkait dengan bagaimana berhubungan sosial dalam masyarakat mayoritas non-muslim, termasuk pula persoalan otoritas politik di negara-negara Barat¹⁴⁵.

Sinopsis Kasus:

Case I:

Ditengah-tengah penduduk yang mayoritas beragama Kristen, terdapat sebuah keluarga yang anggotanya terdiri dari suami - istri dan 3 orang anak, mereka tinggal di Madrid – Spanyol. Pasangan suami-istri tersebut beragama Kristen. Si Istri hoby membaca buku, dan suaminya hoby nonton bola. Tidak jarang suami tercinta mengajaknya nonton bersama ketika team kesayangannya Real Madrid berlaga di stadion. Seiring berjalannya waktu dan pergaulannya, sang istri entah mengapa tertarik dan merasa yakin dengan Islam, sehingga kemudian ia memeluk Islam, sementara si suami masih menganut agama lamanya.

Setelah sekian lama waktu berselang, dan sang istri tersebut semakin mengenal dan mendalami Islam, ia mendapati kenyataan hukum bahwa sesuai dengan fikih (konvensional), maka ia harus bercerai dari suaminya. Karena menurut fikih lama-konvensional, perempuan muslim tak dibolehkan menikah dengan seorang laki-laki bukan Muslim¹⁴⁶.

Pasangan suami-istri tersebut bingung terutama si istri. Bagaimana harus bersikap: antara mempertahankan ikatan pernikahannya dengan suami yang beda agama, ataukah bercerai mengikuti Syari'at (SAW) di mana perempuan Islam tak diperkenankan menikah dengan seorang laki-laki bukan Muslim. Untuk bercerai menghancurkan keutuhan bangunan keluarga yang telah tegak dengan peluh dan air mata, mana mungkin?, dan juga membubarkan diri dari kebersamaan dengan anak-anak mana tahan?. Tetapi ketika telah

142. Mencari masjid untuk solat Jum'at di Barat susah. Umat Islam tak jarang harus menempuh perjalanan jauh agar solat Jum'at bisa dilangsungkan, sementara yang bersangkutan pada saat yang sama juga harus bekerja di perusahaan. Terlampau sering meninggalkan pekerjaan dengan alasan solat Jum'at kadang tak segera dipahami oleh atasan mereka di Barat.

143. Di bidang *ahwâl syakhshiyah*, sebagian minoritas muslim di Barat menghadapi soal pelik mengenai status perkawinan. Banyak dijumpai, suami dan istri pada mulanya beragama Kristen. Namun, seiring waktu kadang si istri atau si suami memeluk Islam, sementara pasangannya masih menganut agama lamanya.

144. Pada bidang kewarisan. Pandangan SAW yang (konon) diacukan pada sebuah hadits melarang umat Islam mewariskan hartanya pada keluarga atau keturunan non-muslim. Perbedaan agama dianggap sebagai penghalang (*mâni'*) terjadinya proses waris-mewarisi. Ketentuan ini tak mudah ditunaikan keluarga muslim di Barat di mana salah satu anggota keluarganya ada yang berbeda agama. Dengan demikian diperlukan pemahaman yang lebih kontekstual terhadap ketentuan SAWiyah seperti ini. Yusuf al-Qardhawi berusaha memberi solusi: bahwa orang Islam boleh menerima warisan dari orang non-muslim, tapi tidak buat sebaliknya. Pendapat ini tak menyelesaikan masalah. Orang bahkan akan menggugat pandangan tersebut: bahwa umat Islam hanya mencari "enaknya saja" --siapa menerima warisan, tetapi tak siap mewariskan, Ini tidak adil (unfair).

145. Menerapkan pandangan SAW demikian di Barat potensial menimbulkan masalah. Umat Islam akan kian teralienasi dari komunitas besar di Barat. Padahal, sebagai warga negara, umat Islam mustinya mengintegrasikan diri dalam sebuah komunitas. Ia tak boleh menarik diri dari lalu lalang pergaulan masyarakat. Dalam keadaan demikian, sekalipun banyak teks agama yang melarang umat Islam bergaul dengan umat non-muslim, umat Islam di Barat akhirnya cenderung tak memperdulikannya.

146 . Hingga sekarang, pernikahan beda agama dalam Islam masih sulit untuk ditembus kehalalannya karena begitu kukuhnya argumen naqliyah yang mengharamkannya. Meskipun, tak jarang fikih Islam berkata "A", umat Islam berkata "B".

dengan penuh kesadaran dan keyakinan berikrar menyatakan diri beriman dan bersyahadat, tetapi tidak mengikuti ajaran syari'atnya manalah mungkin ?, situasi ini sungguh membuat galau, tidak nyaman dan susah dipecahkan sang istri tersebut. (*Do you have any solution...?*)¹⁴⁷

Case II:

Permasalahan hukum keluarga (berbeda agama) sebagaimana kasus di atas, tak berhenti hanya di situ, tetapi juga berimbas pada kewarisan. Dimana setelah anak-anak mereka dewasa, anak pertama mengikuti agama ayahnya, dan dua orang adiknya mengikuti agama ibunya. Pandangan fikih yang diacukan pada sebuah hadits, melarang umat Islam mewariskan hartanya pada keluarga atau keturunan non-muslim. Perbedaan agama dianggap sebagai *mâni'* (penghalang) terjadinya proses waris-mewarisi. Ketentuan ini tak mudah ditunaikan keluarga campuran: muslim dan non-muslim tersebut, dimana ayah dan salah satu anaknya berada pada satu agama yang berbeda dengan agama yang dipeluk sang ibu dan dua orang anaknya. Ada fatwa yang berusaha memberikan solusi: bahwa orang Islam boleh menerima warisan dari orang non-muslim, tapi tidak untuk sebaliknya. Pendapat ini dirasa tidak menyelesaikan masalah, bahkan pandangan semacam itu dirasa : bahwa umat Islam hanya mencari "enaknya saja" --siapa menerima warisan, tetapi tak siap mewariskan, ini *unfair* alias tidak adil. (*Do you have any solution...?*)¹⁴⁸

Prinsip-Prinsip SAW al-Aqalliyyat

SAW al-aqalliyyat merupakan produk dari pendekatan *maqashid al-syari'ah*, yaitu pendekatan yang secara konsisten mendasarkan istinbath hukumnya pada kaidah-kaidah umum *maqashid* dan menekankan pada urgensi nilai-nilai universal Islam, maksud, tujuan, hikmah, dan 'illat hukum Islam. Kemaslahatan dengan segala aspeknya, seperti keadilan, kesamaan, kesederajataan, kebebasan, kedamaian, kesejahteraan, dan kemudahan hidup, adalah beberapa contoh kondisi ideal yang harus dibentuk dan menjadi tujuan fundamental diturunkannya syara' (al-Qur'an dan hadits).

Dalam konteks kajian SAW minoritas, setidaknya ada 6 prinsip penting yang perlu diperhatikan, yaitu 1) memudahkan dan menghilangkan kesukaran (*al-Taisir wa raf'ul kharaj*), 2) perubahan fatwa karena perubahan masa (*taghyir al-fatawa bi taghyir al-zaman*), 3) memposisikan kebutuhan pada posisi keadaan darurat (*tanzil al-hajjah manzilah al-dharurah*), 4) kaidah kebiasaan (*al-Urf*), 5) mempertimbangkan akibat-akibat hukum (*an-nadzr ila al-ma'alat*), 6) memposisikan masyarakat umum (*tanzil al-Jama'ah manzilah al-qodhi*).

Prinsip-prinsip di atas secara eksplisit menunjukkan betapa pendekatan *maqashid* menekankan faktor konteks dalam menentukan hukum. Hal ini tidak berarti bahwa teks dinafikan sama sekali, tetapi diletakkan dalam posisi yang tidak terputus dengan konteks

147 . Masalah seorang perempuan yang masuk Islam sementara si suami tetap pada agamanya yang lama, sebagaimana digambarkan dalam ilustrasi di atas. SAW aqalliyyat memperbolehkan perempuan tersebut tetap bersama sang suami dengan berpijak pada hadis yang diriwayatkan dari Umar bin Khatthab, Ali bin Abi Thalib, Ibrahim al-Nakha'i, al-Sya'bi dan Hammad bin Abi Sulaiman. Ayat 221 surat al-Baqarah tentang larangan menikah dengan lelaki musyrik, dikhususkan pada perempuan muslim yang hendak menikah dengan laki-laki non Muslim.

148 . Umumnya disepakati bahwa, berdasarkan hadis, "la yaritsu al-muslimu al-kafira wa la al-kafiru al-muslima", seorang muslim tidak berhak mendapatkan warisan dari keluarganya yang non Muslim. Namun, Majelis Fatwa Eropa, pernah memutuskan untuk memberi hak waris bagi seorang muslim di Eropa dari keluarganya yang non Muslim, dengan berpijak pada pendapat Mu'adz bin Jabal, Mu'awiyah bin Abi Shufyan, Said bin Musayyib, Muhammad bin Hanafiah, Abu Ja'far al-Baqir, Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim, memutuskan orang tersebut berhak mendapatkan warisan.

kehidupan manusia sebagai wilayah dan subjek hukum. Benang penghubungnya adalah tujuan, maksud, dan hikmah yang dibawa oleh teks itu sendiri.¹⁴⁹

Agama Untuk Mempermudah

Dalam berbagai ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi ditegaskan bahwa syari'ah Islam dihadirkan bukan untuk menyulitkan umat manusia, melainkan sebaliknya untuk memudahkan dalam menjalankan fungsi kemanusiaannya sebagai khalifah Allah di bumi. Beberapa ayat dalam al-Qur'an menjelaskan ini, antaranya:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya¹⁵⁰.

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Allah tidak menjadikan kesulitan bagimu dalam (ber)agama”¹⁵¹

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

“Bertakwalah kepada Allah sebatas kemampuanmu”¹⁵²

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

“Allah ingin memberikan keringanan kepadamu, (karena) manusia diciptakan dalam keadaan lemah”¹⁵³

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah tidak menghendaki kepicikan kepadamu dalam beragama, melainkan Allah ingin membersihkan jiwamu dan meyempurnakan nikmat-Nya kepadamu agar kalian pandai-pandai bersyukur”¹⁵⁴

Beberapa ayat di atas secara terang-benderang (*qath'iyu ad-dalalah*) menegaskan bahwa Allah sama sekali tidak menurunkan agama untuk tujuan menyulitkan umat manusia, apalagi membuat mereka menderita. Sebaliknya Allah menghendaki kemudahan bagi umat manusia dalam menjalankan kehidupannya. Jika Allah sendiri menghendaki kemudahan, maka tidak sepatutnya manusia membebani diri mereka sendiri, maupun orang lain, dengan membuat aturan-aturan yang pada akhirnya mempersulit atau bahkan mengakibatkan mereka tidak mampu menanggungnya atau menderita.

Pesan yang sama juga ditemukan dalam Hadits Nabi SAW yang menjelaskan:

“Dari Abi Hurairah r.a, sesungguhnya Nabi SAW bersabda: “Sesungguhnya agama Islam ini mudah, tidak ada seorangpun yang mencoba memperberatkannya kecuali pasti ia akan

149. Pemahaman seperti ini sejalan dengan pandangan Thaha Jabir al- 'Alwani yang menentukan tiga nilai utama yang disebutkan dengan al-maqashid al-'ulya seperti dijelaskan di atas, yaitu tawhid (Allah), tazkiyyah (manusia), dan 'umran (alam).

150. Q.S. al-Baqarah (2), hlm:286

151. QS. al-Hajj (22), hlm: 78

152. QS. at-Taghabun (64): 16

153. QS. an-Nisa' (04): 28

154. QS. al-Ma'idah (5): 6

terkalahkan, maka bersikaplah secara wajar, capailah yang mungkin dilakukan, berikan kabar gembira, dan bantulah mereka di waktu pagi, sore, dan malam hari” (Hadis Riwayat Bukhari).

Dalam beberapa penjelasan hadis, pernyataan Nabi “agama mengalahkannya” berarti pikiran atau pandangan orang, atau aturan-aturan apapun yang dibuat, yang pada gilirannya hanya akan mempersulit seseorang untuk memilih keyakinan agama. Padahal Allah menghendaki sebaliknya; Agama seharusnya ‘memudahkan’, bukan ‘mempersulit’. Karena itu, jika seorang dihadapkan pada beberapa pilihan pendapat ulama, ada yang meringankan dan ada yang memberatkan, maka, berdasar Hadits di atas, hendaklah memilih yang ringan dan lebih mudah. Memilih hal yang lebih mudah itu bukan sesuatu yang diharamkan. Cara beragama seperti itu sejalan dengan dua sabda Nabi berikut:

“Dari ‘Urwah bin Zubair bahwasanya ‘Aisyah berkata: “Demi Allah, tangan Rasulullah SAW sama sekali tidak pernah memukul isteri dan pelayannya. Tangan Rasul juga tidak pernah memukul apapun kecuali sedang berperang di jalan Allah. Dan Rasulullah tidak pernah diberi dua pilihan kecuali pasti yang disukainya adalah yang paling mudah di antara keduanya selama yang termudah itu bukan dosa (HR. an-Nasai).¹⁵⁵

Anas berkata, Rasulullah SAW bersabda: “Jika terdapat dua pilihan, maka yang paling dicintai Allah adalah yang paling mudah” (HR. an-Nasai)

Kedua hadits di atas menegaskan bahwa Allah dan Rasul-Nya lebih menyukai sesuatu yang lebih mudah dan lebih ringan dari dua pilihan yang tersedia. Dengan demikian, jika seseorang disediakan dua alternatif hukum, maka ia berhak memilih yang lebih ringan.

SAW untuk Kemaslahatan

Seluruh ulama dari kalangan mazhab manapun sepakat bahwa syari’at Islam diturunkan untuk menciptakan kemaslahatan di tengah-tengah kehidupan umat manusia. Bahkan Allah SWT dengan tegas menyatakan bahwa diutusnya Nabi Muhammad SAW tidak ada tujuan lain kecuali memberikan rahmat bagi seluruh jagad raya ini. Imam Syafi’i dalam kitab *ar-Risalah* mengatakan:

“Segala ketentuan hukum yang telah disyaria’atkan dalam al-Qur’an adalah sebagai kasih sayang (rahmat) dan pedoman hidup, tabulah orang yang mengetahuinya dan tidak tabulah orang yang tidak mengetahuinya. Tidak mengetahui orang yang tidak mengetahuinya dan mengetahui orang yang mengetahuinya.”¹⁵⁶

Jika terdapat ketentuan hukum SAW yang tidak maslahat di tengah-tengah kehidupan manusia, maka terdapat dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, ketentuan hukum itu dirumuskan dalam situasi dan kondisi yang berbeda dengan konteks saat ini, sehingga bisa jadi ketentuan SAW yang saat itu membawa kemaslahatan, justru membawa kesulitan pada masa sekarang. Kemungkinan kedua, ketentuan SAW itu dirumuskan secara arbitrer, tidak melihat situasi kondisi di mana ketentuan SAW itu akan diterapkan. Jika salah satu pandangan SAW membawa kesulitan atau berpotensi menimbulkan *mafsadah* dan *madlarat* (kerusakan dan menimbulkan bahaya) pada manusia, maka wajib memilih ketentuan SAW yang lebih menjanjikan kemaslahatan. Contoh kasus yang sesuai dengan logika ini adalah perintah

155. Imam an-Nasai, as-Sunan al-Kubr li al-Nasi, Jilid V, hlm. 370.

156. Imam asy-Syafii, ar-Risalah, jilid 1, hlm. 13.

majikan terhadap buruh migran yang muslim untuk memandikan anjing. Meski sebagian besar SAW klasik melarang umat Islam bersentuhan dengan anjing karena dianggap najis, dalam kasus tersebut, memandikan anjing bisa dilaksanakan. Ini bisa disandarkan pada argumen SAW –meski tidak populer- yang menyatakan bahwa tubuh anjing (dan juga babi) tidak najis. Dengan demikian, selain si buruh dapat dilindungi pekerjaannya (sebagai maisyah), dia juga bisa terhindar dari amarah majikannya.

Dengan demikian, kemaslahatan adalah tujuan puncak tujuan syariat. Dalam kitab *ʿIlamu al-Muwaqqiʿin*, Ibnu Qayyim al-Jawziyyah mengatakan:

“Sesungguhnya syari’ah dibangun di atas dasar kebijaksanaan dan kemaslahatan umat manusia di dunia dan akhirat. Semua ketentuan syari’ah itu adil, rahmat, maslahat, dan bijak. Setiap pandangan atau ketentuan hukum yang menyimpang dari dasar-dasar ini bukanlah bagian dari syari’ah, meskipun diperoleh melalui penafsiran. Syari’at adalah keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya, kasih sayang Allah di antara makhluk-Nya, naungannya-Nya di muka bumi ini.”¹⁵⁷

Ibnu ‘Aqil juga mengatakan;

“Kebijakan publik adalah aturan-aturan yang secara praktis membawa kebaikan bagi manusia (masyarakat) dan menghindarkannya dari keburukan, meskipun tidak ada ketetapanannya dari Nabi SAW atau tidak ada ketentuannya dalam al-Quran. Jika pernyataanmu; “kecuali sejalan, yakni tidak bertentangan dengan prinsip agama, maka itu adalah benar.”¹⁵⁸

Dengan demikian menjadi terang bahwa setiap keputusan syari’ah harus mengacu kemaslahatan. Setiap ketentuan hukum SAW yang menghasilkan mashlahat dan membawa rahmah pada sekalian manusia adalah bagian dari syari’at. Dalam merumuskan maslahat, ada lima hal yang perlu diperhatikan dan menjadi tujuan syariat, yakni 1) *Hifdh ad-din* (hak keyakinan dan beragama); 2) *Hifdh an-nafs* (hak hidup); 3) *Hifdh al-ʿaql* (hak kebebasan berpikir dan berpendapat); 4) *Hifdh al-mal* (hak kepemilikan harta benda); 5) *Hifdh al-ʿirdl wa an-nasl* (hak kehormatan dan berketurunan).

(1) *Hifdh ad-din* (hak keyakinan dan beragama)

Prinsip ini memberikan penegasan bahwa perlindungan keyakinan dan agama adalah hak asasi setiap orang, tidak ada paksaan untuk berpindah atau masuk pada suatu agama tertentu, dan negara wajib memberikan jaminan perlindungan atas kebebasan ini.

(2) *Hifdh an-Nafs* (hak hidup)

Sejak awal kehadirannya, Islam menyatakan bahwa tak seorang pun boleh ditumpahkan darahnya, dilenyapkan jiwanya, dinistakan, dihinakan, dan diinjak-injak harga dirinya. Setiap orang berhak mendapatkan perlindungan atas keselamatan jiwanya. Ratusan ayat al-Qur’an dan Hadits Nabi yang menandakan bahwa hak hidup adalah mutlak bagi semua orang. Sebab itulah, dalam al-Qur’an ditegaskan bahwa hukum membunuh, menghina, dan merendahkan harkat dan martabat manusia adalah haram. Bahkan al-Qur’an menggambarkan bahwa membunuh satu jiwa hakikatnya sama dengan membunuh seluruh manusia. Allah SWT berfirman:

157. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *ʿIlamu al-Muwaqqiʿin*, jilid. III, (Kairo: Maktabi Al-Islam, 1980), hlm. 149. Lihat pula dalam Imam Nakha’i dan Marzuki Wahid, SAW Keseharian Buruh Migran, Jawaban atas Pelbagai Masalah Keagamaan yang dihadapi Buruh Migran, (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), 2012),

158. Ibnu Taimiyah, *ath-Thuruq al-Hukmiyyah*, jilid 1, hlm. 16.

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا

“...Barangsiapa membunuh satu jiwa bukan karena orang itu membunuh orang lain, atau bukan karena ia melakukan kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan ia telah membunuh seluruh manusia; dan barangsiapa yang memelihara kehidupan sate orang manusia, maka seolah-olah ia telah memelihara kehidupan manusia semuanya...”¹⁵⁹

Ayat di atas menunjukkan bahwa satu nyawa manusia sangat mahal, sehingga bagi yang melenyapkannya sama dengan melenyapkan seluruh manusia. Sebaliknya, bagi yang menyelamatkan satu nyawa manusia sama dengan menyelamatkan seluruh manusia.

Hifdh al-'aql (hak atas kebebasan berpikir dan berpendapat)

Dalam SAW Islam klasik, *hifdh al-'aql* diterjemahkan secara sederhana, yaitu berupa larangan untuk meminum minuman yang memabukkan karena dapat mengganggu kerja akal manusia. Namun dalam perkembangan sekarang, *hifdh al-'aql* telah dimaknai lebih luas dan mendalam, yaitu berupa hak kebebasan berpikir, berpendapat, dan berekspresi. Termasuk dalam *hifdh al-'aql* adalah hak untuk mendapat informasi yang benar dan akurat, dan hak untuk mendapatkan pendidikan.

Hifdh al-'irdl wa an-nasl (hak kehormatan dan berketurunan)

Hak berkeluarga atau hak memperoleh keturunan (*hifdh al-nasl*) dan hak untuk mempertahankan nama baik (*hifdh al-'irdl*) berarti seseorang harus memperlakukan orang lain sama seperti ia mengharapkan diperlakukan orang lain secara baik dan terhormat. Mencemarkan nama baik orang lain dipandang menodai kehormatan dan melanggar hak orang lain. Dalam SAW Islam, *hifdh an-nasl* dan *hifdh al-'irdl* dibakukan dengan adanya ancaman keras bagi pelaku perzinaan. Karena perzinaan bukan hanya dianggap melanggar hak anak untuk mendapatkan asal-usul orang tua yang jelas dan legal, melainkan juga dapat mencoreng nama baik (*'irdl*) keluarga si pezina tersebut. Makna lain yang lebih mendasar dan luas *'irdl* adalah perlindungan terhadap hak-hak seksualitas dan kesehatan reproduksi serta penghormatan atas eksistensinya sebagai manusia.

Hifdh al-mal (keselamatan harta benda dan milik pribadi)

Hak kepemilikan adalah hak yang sangat dihormati dalam Islam. Tidak boleh seorang pun melanggar hak kepemilikan orang lain. Sebab itulah, Islam mengharamkan pencurian, perampokan, korupsi, manipulasi, dan sejenisnya yang dapat menyebabkan kehancuran hak kepemilikan.

Konsistensi Bermazhab

Hampir semua imam mazhab tidak ada yang mengharuskan masyarakat untuk mengikuti pendapatnya. Imam-imam mazhab SAW memberikan keleluasaan atau kebebasan untuk memilih pendapat siapapun yang lebih sejalan dengan pikiran dan kesanggupannya. Tidak wajib (bagi seseorang) bertaqlid (manut) kepada seorang imam (ahli SAW) tertentu dalam seluruh persoalan dan kasus yang dihadapinya. Melainkan (dia) boleh bertaqlid kepada ahli hukum (mujtahid) manapun yang dikehendakinya. Kalaupun toh telah mengikuti mazhab tertentu, seperti Abi Hanifah, atau asy-Syafi'i atau yang lain, maka (dia) tidak wajib memapankan diri (mengikatkan diri sepanjang masa) kepadanya. Dia boleh pindah kepada

159. QS. al-Ma'idah (5): 32

mazhab lain. Mengikatkan diri selamanya dalam mazhab tertentu, boleh jadi akan menyusahkan dan menyulitkan diri. Mewajibkan untuk mengikatkan diri dalam mazhab tertentu akan menyebabkan kesulitan dan kepicikan dalam beragama Keragaman mazhab itu adalah nikmat, karunia, dan kasih sayang terhadap ummat.¹⁶⁰ Ini jelas dijelaskan oleh banyak ulama-ulama klasik, seperti dijelaskan berikut:

“Ini adalah mendapatku. Jika nanti ada pendapat lain yang lebih baik daripada mendapatku ini, aku akan menerimanya (Imam Abu Hanifah)”

“Ambillah ilmumu dari sumber-sumber al-Qur’an dan as-Sunnah sebagaimana imam-imam mazhab mengambil hukum dari sumber yang sama. Jangan mencukupkan taqlid, sebab bertaqlid terus menerus dapat menyebabkan buta hati. Jangan bertaqlid kepadaku, jangan juga kepada Imam Malik, al-Awza’i, an-Nakha’i, dan yang lainnya. Sekali lagi ambillah hukum dari sumber di mana ulama juga mendasarkan pandangannya kepada hukum tersebut (Imam Ahmad)”¹⁶¹

“Jangan kau tulis seluruh apa yang telah aku fatwakan kepadamu. Sebab yang layak ditulis hanyalah hadits Nabi. Barangkali apa yang telah aku fatwakan saat ini, besok aku tarik kembali.”

“Aku tidaklah cukup senang jika para sahabat Nabi SAW tidak berbeda. Sebab jika mereka tidak berbeda, pendapat kita tidak bisa memperoleh kemudahan (pendapat seorang mujtahid ahli tafsir)”

Kutipan-kutipan di atas cukup mengantarkan kita kepada jawaban bagaimana menyikapi keragaman pendapat ulama’. Intinya, pilihan-pilihan pendapat haruslah didasarkan pada kemaslahatan, kasih sayang dan keadilan, bukan atas dasar mencari kesenangan dan hawa nafsu.

Sebagai penutup dari kajian ini, berikut ini dikemukakan kutipan tulisan al-Qarafi al-Maliki dalam kitab *al-Furuq* yang layak direnungkan:

“Janganlah kalian terikat pada apa yang tertulis dalam kitab-kitab sepanjang hidupmu. Jika datang seseorang dari daerah lain yang minta fatwa hukum kepadamu, maka janganlah kamu tank ke dalam budayamu. Tetapi tanyakan dulu tradisi/ budayanya, lalu putuskan dengan mempertimbangkan tradisi/budayanya, bukan atas dasar budayamu atau yang ada dalam kitab-kitabmu. Membakukan diri pada kitab-kitab yang ada sepanjang hidup merupakan kekeliruan dan ketidaktahuan dalam memahami tujuan yang dikehendaki para ulama masa lalu.”¹⁶²

Daftar Pustaka

- Ahmad Gaus AF dan Suparto, (editor), Modul Pelatihan Agama dan Hak Asasi Manusia, (Jakarta: Center for Study of Religion and Culture, 2009)
- Ahmad Imam Mawardi., SAW Minoritas, SAW al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan (Yogyakarta :LKIS, 2010)
- Boedi Wijardjo, et.al., (eds), Konflik Bahaya atau Peluang ? Panduan Latihan Menghadapi dan Menanggapi Konflik Sumber Daya Alam, (Insist, Pustaka Pelajar: 1992)
- Ibnu Qayyim al- Jawziyyah, I’lamu al-Muwaqqi’in, jilid. III, (Kairo: Maktabi Al-Islam, 1980)

160. Wahbah al-Zuhaili, Ushu al-SAW al-Islmiy, jilid II.

161 asy-Syarani, al-Mizn al-Kubr, him. 62.

162 al-Qarafi, al-Furq, jilid I, hlm. 177.

Imam Nakha'i dan Marzuki Wahid, SAW Keseharian Buruh Migran, Jawaban atas Pelbagai Masalah Keagamaan yang dihadapi Buruh Migran, (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina (ISIF), 2012)

Suardi Endraswara, Memayu Hayuning Bawono, Laku Menuju Keselamatan dan Kebahagiaan Hidup Orang Jawa, (Yogyakarta: Narasi, 2013)



ISLAMIC PSYCHOLOGY VS ISLAMIZED PSYCHOLOGY: UNDERSTANDING THE DINAMICS OF THE INTEGRATION BETWEEN PSYCHOLOGY AND ISLAM IN INDONESIA

Khoirul Anwar¹⁶³

Abstract

The discourse of the integration between psychology and Islam has emerged and expanded in Indonesia since last two decades. In the beginning, the discourse emerged among Muslim psychologists from scholar universities, but subsequently became more dynamic when several faculties and/or departments of psychology were established in some Islamic higher education institutions based on the paradigm of integrative-interconnective sciences. Even though the discourse has long enough spread out, in fact it is still found polemic about the name or term that is expected to describe accurately the discipline which aims to integrate psychology and Islam, whether “psikologi Islam” (Islamic psychology) or “psikologi Islami” (Islamized psychology). This terminological problem seemingly was not only a linguistic, but more an epistemological and—therefore—methodological one. Moreover, the problem was also rooted in unclarity of the mapping of the area of study for the growing discipline. This paper aims to overcome the issue that was debated by two competing different blocks through tracing its historical roots and mapping the area of study of the discipline that was developed by each group who attempt to integrate psychology and Islam.

Keywords: Integrative science, Islam and psychology, Islamic psychology, Islamized psychology, psychology of Islam.

Background

In the 3rd Congress of API (Asosiasi Psikologi Islami)¹⁶⁴ that was conducted together with the *International Conference on Islamic Psychology*¹⁶⁵ on 9–10 April 2011 at State Islamic University UIN Maulana Malik Ibrahim Malang East Java Indonesia, occurred the debate about the name or term that is expected to describe accurately the discipline which aims to integrate psychology and Islam, is it “*psikologi Islam*” (Islamic psychology) or “*psikologi Islami*” (Islamized psychology).¹⁶⁶ The discourse of the integration between psychology and Islam has

163 The writer is a Ph.D. Candidate of Post-Graduate Program of State Islamic University UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia, interested in the discourse of Islam and Psychology, graduated from Faculty of Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga and has got his Masters from Faculty of Psychology Gadjah Mada University.

164 Asosiasi Psikologi Islami (API) is an Indonesian association of the scholars who are interested in the discourse of the integration between Islam and psychology. API—together with Asosiasi Psikologi Kristiani (APK), an Indonesian Christian Psychological Association—is officially under the Himpunan Psikologi Indonesia (HIMPPI), Indonesian Psychological Association as well as the associations according to sub disciplines of psychology, such as Asosiasi Psikologi Industri dan Organisasi Indonesia (APIOI), Indonesian Association of Industrial and Organizational Psychology, Asosiasi Psikologi Pendidikan Indonesia (APPI), Indonesian Association of Educational Psychology, etc.

165 The conference was attended by Malik B. Badri from the International Islamic University of Malaysia (IIUM), the writer of *The Dilemma of Muslim Psychologists* (1978), who presented the paper under the title “Out of Lizard’s Hole: The Why, the What, the How, and the Who of the Islamization of Psychology”. The other speakers were Achmad Mubarak and Abdul Mujib (professors in Islamic psychology at State Islamic University UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Fuad Nashori (Chief of API Period 2003-2007 and 2007-2011), dan Subandi (the Elected Chief of API Period 2011-2015). More than 400 participants attended in the conference, 150 of them presented their papers. They are lecturers, graduate and post graduate students from various universities in Indonesia.

166 Actually, there were several names or terms which were generally used by the scholars in Indonesia, namely Psikologi Ilahiyah, Psikologi Profetik, Psikologi Al-Qur’an atau Psikologi Qur’ani, Psikologi Sufi, Nafsiologi, etc. but the most popular of them are Psikologi Islam and Psikologi Islami. See Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, 2nd Ed. (Yogyakarta: Pustaka

emerged and expanded in Indonesia since last two decades. In the beginning, the discourse emerged among Muslim psychologists from scholar universities, but subsequently became more dynamic when several faculties and/or departments of psychology or Islamic psychology were established in some Islamic higher education institutions based on the paradigm of integrative-interconnective sciences.

Even though the discourse has long enough spread out, in fact it is still found polemic about the name or term. The polemic must be solved promptly because it has spread out so long and caused many researchers became confused and inconsistent in the term they used.¹⁶⁷ This terminological problem seemingly was not only a linguistic, but more an epistemological and—therefore—methodological one. Moreover, the problem was also rooted in unclearness of the mapping of the area of study for this growing discipline. Some scholars suggested it as a part of Islamic studies,¹⁶⁸ but some suggested starting the study from the modern psychology.¹⁶⁹

This paper aims to overcome the issue that was debated by two competing different blocks through tracing its historical roots and mapping the area of study of the discipline that was developed by each group who attempt to integrate psychology and Islam.

Historical Roots

*History is a key to understanding the future.*¹⁷⁰ Therefore, to understand the dynamic development of Islamic psychology or Islamized psychology and to predict its future we need to have understanding about its historical roots. The problem is, historians of psychology did not yet stop debating on from where the history of psychology must be start. Hermann Ebbinghaus (1850-1909), the first psychologist studying human memory through experimental method stated, “*Psychology has a long past, but only a short history*”.¹⁷¹ This historical problem also happens in the field of Islamic psychology.

The history of Islamic psychology has root from the medieval golden age of Islam (VIII-XIV centuries). In the Islamic academic tradition, it is known *‘Ilm an-Nafs*, the science studying *nafs* (“psyche”, “soul”, “mind” or “self”) from Islamic perspective and addresses the topics of psychology, psychiatry, neuroscience, philosophy of mind as well as psychosomatic medicine. The same type of studies was disseminated within Islamic philosophy and

Pelajar, 2010), p. 1. See also Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), pp. 53-54 and pp. 92-93.

167 For example, see Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005). The writer of this book stated to prefer the term “Psikologi Islami” (see p. 53 and p. 92), but in fact inconsistently used the term “Psikologi Islam” (see p. viii). See also Arif Budi Raharjo, *Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Pembentukan Pandangan Dunia Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam* (Yogyakarta: BukuLaela, 2011). The writer of this book has inconsistently used the term “Psikologi Islam” and “Psikologi Islami”, even when named the scale he arranged by him self, that is SPDPI, sometimes he name it Skala Pandangan Dunia Psikologi Islam (see pp. 22, 30, 117, 209, 281), but sometimes he name it Skala Pandangan Dunia Psikologi Islami (see pp. 35, 205, 208), whereas he recognized the difference between “Psikologi Islam” and “Psikologi Islami” (see pp. 99-100).

168 See Abdul Mujib and Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, 2nd Ed. (Jakarta: Rajawali Press, 2002), pp. 5-7.

169 See Fuat Nashori (ed.), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), pp. 30-31 and pp. 103-104.

170 Wayne Viney & D. Brett King, *History of Psychology: Ideas and Context* (Boston: Pearson, 2003), p. 1.

171 See Howard H. Kendler, *Historical Foundations of Modern Psychology* (Chicago: The Dorsey Press, 1987), pp. 3 & 7; See also Jose Luis Bermudez, *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2005), p. 3; See also Sigmund Kock & David E. Leary (Eds.), *A Century of Psychology as Science* (Washington DC: American Psychological Association, 1992), p. 8.

taSAWwuf literatures.¹⁷² In the modern era, the development of Islamic psychology—as well as Islamized psychology—marked by the Symposium *Islam and Psychology* conducted by Association of Muslim Social Scientists (AMSS) in Indiana United States of Amerika on 1-4 July 1977. Afterwards, the International Symposium *on Islam and Psychology* conducted in 1978 in the Riyadh University (King Saud University today) Arab Saudi. Kegiatan ini disusul dengan kegiatan-kegiatan serupa pada tahun-tahun berikutnya.¹⁷³ In the same year, Malik B. Badri published his book, *The Dilemma of Muslim Psychologists*.¹⁷⁴ In spite of its tenuous and simple form, the book has great influence toward the development of the discourse of Islamization of psychology in Indonesia.¹⁷⁵

In line with Islamic resurgence movement in the Hijriyah 15th century, since the late Masehi 20th century, many Moslem psychologists gave endeavors to examine and reexamine psychological concepts and theories from the Islamic perspective within Al-Qur'an and Al-Hadis as well as Moslem scholars' thought from medieval era. Since then the term *'Ilm an-Nafs al-Isla>mi>* (Islamic psychology) was introduced. The first scholar who promoted the term maybe Muhammad Usman Najati through his work, *al-Idra>k al-H{issi> 'ind Ibn Sina>* that was published in 1948.¹⁷⁶ Usman Najati is one of the greatest and the most influential scholar for development of Islamic psychology. Some of his works are *Al-Qur'a>n wa 'Ilm an-Nafs* (first published in 1982), *Al-H{adi>s\ an-Nabawi> wa 'Ilm an-Nafs* (first published in 1989),

172 Many Moslem scholars have ideas and thoughts on psychological aspects, namely: (1) Abu Bakr Ibn Sirin (654-728) with his works, *Ta'bi>r ar-Ru'ya>* and *Muntakhab al-Kala>m fi> Ta'bi>r al-Ah}la>m*, two books discussing about dream, compare with Sigmund Freud's the Interpretation of Dream; (2) Al-Kindi/Alkindus (801-873) with his work, *Al-Mana>m wa al-Ah}la>m*, the first scholar doing experiment in musical therapy; (3) Al-Farabi/Alphrabi (872-951), social psychological thinker, the writer of *A<ra>' Ahl al-Madi>nah al-Fa>d}ilah*; (4) Ibn Sina/Avicenna (980-1037), the writer of *al-Qa>nu>n fi> at>-T}ibb* (the Canon of Medicine), the pioneer of physiological psychology; (5) Ibn Rusyd/Averroes (1126-1198), the greatest Arab philosopher who has many ideas related to psychology; (6) Ibn Tufail/Abubacer, the writer of *H{ayy ibn Yaqz}a>n* that was translated into *Philosophus Autodidactus* that was inspiring the *Tabula Rasa* theory; (7) Ibn al-Haytam/Alhazen, the writer of *Kita>b al-Mana>z}ir* (the Book of Optics) (1021), the founder of experimental psychology, the pioneer of psychophysics, the initiator of music therapy; (8) Al-Gazali/Algazel (1058-1111) whose works concerning with human mental structure, compare with Sigmund Freud's idea of Id, Ego, and Super-Ego as well as unconsciousness, subconsciousness, and consciousness; (9) An-Naysaburi (w.1016), the writer of *Kita>b 'Uqala> al-Maja>ni>n* on mental disorders; (10) Ibn Maskawayh (941-1030), the writer of *Tahz}ib al-Akhla>q* on character building; (11) Ibn Bajjah/Avempace (w. 1138), the initiator of Physio-Psychology; (12) Ibn An-Nafis (1213-1288), the commentator of Ibn Sina's *al-Qa>nu>n fi> at>-T}ibb* (the Canon of Medicine); (13) Abu Zaid Al-Balkhi (850-934), the writer of *Mas}alih al-Abda>n wa al-Anfus* on mental health; (14) Ali Ibn Sahl at-Tabari, live in IX century, the first writer on psychotherapy (*'Ila>j an-Nafs*) and abnormal psychology, identified 13 kinds of mental disorders; (15) Abu al-Qasim az-Zahrawi (Abulcasis), the father of modern surgery; (16) Ibn Zuhr (Avenzoar) who has an accurate and comprehensive description on neurological disorders; (17) Al-Biruni (973-1048), an experimental psychologist; (18) Ibn Khaldun (1332-1406), the father of sociology and has great contribution to social psychology. Almost all contemporary subfields of psychology today have emerged in the medieval age of Islam. For example, *'Ila>j an-Nafs* (psychoteraphy), *At>-T}ibb ar-Ru>h}a>ni>* (the healing of spirit or spiritual health), and *T}ibb al-Qalb* (healing the heart, mental medicine), cognitive therapy, music therapy, psychopathology, psychosomatics, etc. See Wayne Viney & D. Brett King, *History of Psychology: Ideas and Context* (Boston: Pearson, 2003), pp. 75-78. See also Muhammad Syahatah Rabi', *At-Tura>s\ an-Nafsi> 'Ind 'Ulama>' al-Muslimi>n* (Kairo: Dar Garib, 2004); Compare with Yadi Purwanto, *Epistemologi Islami: Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan Psikologi Islami* (Bandung: Refika Aditama, 2007), pp. 64-69; see also "Psychology in Medieval Islam", Wikipedia, the Free Encyclopedia in <http://en.wikipedia.org/wiki/islamicpsychology>.

173 M. Izzuddin Taufiq, *At-Ta's}i>l al-Isla>mi> li ad-Dira>sa>t an-Nafsiyyah: Al-Bahs\ fi> an-Nafs al-Insa>niyyah wa al-Manz}u>r al-Isla>mi>*, 2nd Ed. (Kairo: Dar as-Salam, 2002), p. 24.

174 This book was translated into bahasa Indonesia under the title *Psikolog Muslim di Lobang Biawak* (by Anas Mahyuddin, Yogyakarta: UP Karyono, 1981) and *Dilema Psikolog Muslim* (by Siti Zainab Luxfiati, Jakarta: Penerbit Firdaus, 1986).

175 Fuad Nashori, one of Indonesian Moslem psychologists, the Chief of API, stated that Malik Badri's *Dilemma of Moslem Psychologists* was the first book he read that influenced his mindset and made him realized that modern psychology has many fundamental weaknesses, because it does not believe in existence of God. In other word, modern psychology is atheistic. See Fuat Nashori (ed.), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), p. v.

176 As stated by Abdullah bin Nasir as-Sabih in his book, *Tamhi>d fi> at-Ta's}i>l: Ru'yah fi> at-Ta'si>l al-Isla>mi> li 'Ilm an-Nafs* (Riyadh: Dar Asybiyyah, 1999), p. 39, as referred in Muhammad Usman Najati, *Madkhal ila> 'Ilm an-Nafs al-Isla>mi>* (Mesir: Dar asy-Syuruq, 2001), p. 5.

Ad-Dira>sa>t an-Nafsa>niyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimi>n (first published in 1993), and *Madkhal ila> 'Ilm an-Nafs al-Is-la>mi>* (first published in 2001). Through his works, Usman Najati attempted to examine and formulate or reformulate psychological concepts and theories based on Al-Qur'an, Al-Hadis, and *Tura>s* (medieval Moslem scholars' thought). Such endeavors can be called *at-Ta'sji>l al-Is-la>mi> li 'Ilm an-Nafs (Islamic Indigenization of Psychology)* that produced "Psikologi Islam" (*'Ilm an-Nafs al-Is-la>mi> l Islamic Psychology*).¹⁷⁷

Beside those endeavors, occurred the idea of *Islamization of Psychology (Aslimat 'Ilm an-Nafs)* as a part of the movement of *Islamization of Knowledge (Aslimat al-Ma'rifah)*.¹⁷⁸ The discourse of Islamization of knowledge has taken a special place in the Islamic resurgence movement in the Hijriyah 15th century. An institution with main mission to move the wheel of Islamization of knowledge is *The International Institute of Islamic Thought (IIIT)* that is founded by Ismail Raji Al-Faruqi together with his colleagues. The idea of Islamization of knowledge addressed almost all social sciences including psychology. The IIIT collaborated with AMSS (*The Association of Muslim Social Scientists*) published the *AJISS (The American Journal of Islamic Social Sciences)* since 1984 and had a special edition for psychology on Winter 1998. The prominent person in the Islamization of discipline of psychology is Malik Badri, the writer of *the Dilemma of Muslim Psychologist* (1978) and *Islamization of Psychology* (2001, 2011). The development of the Islamization of knowledge and Islamization of psychology discourses in the Islamic world then has great influence toward the same discourses in Indonesia.¹⁷⁹

The Development of the Discourse of Integration between Psychology and Islam in Indonesia

Almost every single discourse or thought that spread out in Indonesia can be assured not freed from the same discourse that spread out in the other Islamic world at advance. So it is the discourse of the integration between psychology and Islam. In 1994, it was conducted the 1st National Symposium on Islamic Psychology at Muhammadiyah University of Surakarta Central Java. In the same year also was published the book *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi* by Djamaludin Ancok and Fuad Nashori Suroso. In 1995, published the book *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* by Hanna Djumhana Bastaman. The books have an important position among examiners of Islamic psychology especially coming from general universities (not Islamic universities). Bastaman has promote the definition of Islamic psychology that was commonly accepted by Indonesian Moslem psychologist and became official definition of Islamic psychology of API (Asosiasi Psikologi Islami, an Indonesian Association of Islamic Psychology). The books discussed ontological and axiological aspects of Islamic psychology and were referred by the examiners after it.

177 See Ibid., pp. 29-30. Some other works are: *'Ilm an-Nafs al-Is-la>mi> wa A<s\>ruhu> fi> at-Tarbiyah al-Is-la>miyyah* by Muhammad Alimuddin (1973, 1976), *Nahj>w 'Ilm Nafs Is-la>mi>* by Muhammad Hasan asy-Syarqawi (1979), *Ad-Dira>sa>t an-Nafsiyyah 'ind al-Muslimi>n wa al-G{aza>li> bi Wajh Kha>ss* by Abdul Karim al-Usman (1981), *'Ilm an-Nafs al-Is-la>mi> al-'A<mm wa at-Tarbawi>* by Muhammad Rasyad Khalil (1987), *Ma'rifat an-Nafs al-Insa>niyyah fi al-Kita>b wa as-Sunnah* by Samih 'Atif az-Zain (1991), *Al-Qur'a>n As\l at-Tarbiyah wa 'Ilm an-Nafs* by Ahmad Jihan al-Faurtih (1994), *At-Tura>s\ an-Nafsi> 'ind 'Ulama>' al-Muslimi>n* by Muhammad Syahatah Rabi' (2004), *Al-H{arb an-Nafsiyyah 'Ad\>wa>' Is-la>miyyah* by Fahmi An-Najjar (2005), etc.

178 Ibid., pp. 18-19. See also Sa'idu Sulaiman, *Islamization of Knowledge: Background, Models and the Way Forward* (Kano Nigeria: International Institute of Islamic Thought (IIIT) Nigeria Office, 2000), pp. 31-34.

179 See Djamaluddin Ancok & Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, 7th Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), pp. 106-109.

In 1996 was conducted the National Symposium on Islamic Psychotherapy at Muhammadiyah University of Malang East Java. In the same year was conducted the 2nd National Symposium on Islamic Psychology at Padjajaran University of Bandung West Java. Then, in 1997 was conducted the National Scholars Dialogue on Islamic Psychology at Darul Ulum University of Jombang East Java. In 1998 was conducted the 3rd National Symposium on Islamic Psychology at Muhammadiyah University of Surakarta Central Java, and in 2000 conducted the 4th National Symposium on Islamic Psychology at University of Indonesia Jakarta. Those academic events were conducted regularly, and lately in 2011 Asosiasi Psikologi Islami (API, Indonesian Association of Islamic Psychology) conducted its 3rd Congress simultaneously with the International Conference on Islamic Psychology taking place at State Islamic University UIN Maulana Malik Ibrahim of Malang East Java.

The discourse of integration between psychology and Islam has spread out in Indonesia since two decades ago. Various academic meetings were conducted and numerous papers on the topic were presented. Moreover, a number of books were published.¹⁸⁰ Some of those papers and books are philosophical reflections, some of them are theoretical constructions, some of them are empirical researches, and some of them are practical application in psychology and psychotherapy. Interested persons in the discourse continually and continuously increased. They were lecturers and students from PTU (perguruan tinggi umum, general universities) and PTAI (perguruan tinggi agama Islam, Islamic universities). Many centers of study¹⁸¹ and discussion forums¹⁸² were founded with various well-planned programs.

From the beginning of the discourse in middle 1990s, the scholars and interested persons have divided to two groups, namely the group of "Psikologi Islami" and the group of "Psikologi Islam". The first group was more dominant at that moment and almost all works that emerged employed the term "Psikologi Islami",¹⁸³ but latter emerged some works with the term "Psikologi Islam".¹⁸⁴ This fact indicated the different views on the term or name of the discipline that will be developed to integrate psychology and Islam.

Seen from their academic backgrounds, the first group was commonly Moslem psychologists with the pure psychological background based on general universities (PTUs),¹⁸⁵

180 According to Fuad Nashori, not less than 40 books were published, hundreds of papers or researches were presented and published in journals. See Fuad Nashori, "Pola-pola Pengembangan Psikologi Islami: Suatu Evaluasi Kritis", Paper presented in the International Conference on Islamic Psychology and the 3rd Congress of API, Malang East Java Indonesia, 9-10 April 2011, p. 3.

181 For example, Center for Islamic and Indigenous Psychology (CIIP) at Muhammadiyah University of Surakarta Central Java.

182 For example, Islamic Psychology Learning Forum (IPLF) at Gadjah Mada University of Yogyakarta and Earnest Learning of Islamic Psychology (ELIPs) at State Islamic University UIN Sunan Kalijaga of Yogyakarta.

183 For example, Fuat Nashori (ed.), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994); Djamaludin Ancok & Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, 7th Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008) that first published in 1994; Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, 4th Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) that first published in 1995; Fuat Nashori, *Psikologi Islami: Agenda Menuju Aksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997); and Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, 2nd Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010) that first published in 2001.

184 For example, M. Thoyibi & M. Ngemron (Eds.), *Psikologi Islam* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1996); Abdul Mujib & Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, 2nd Ed. (Jakarta: Rajawali Press, 2002) that first published in 2001.

185 For example, Djamaluddin Ancok and Subandi from UGM, Fuad Nashori from UII, Hanna Djumhana Bustaman from UI, Yadi Purwanto from UMS, etc.

even though some works from the PTAI circle also employed the term “Psikologi Islami”,¹⁸⁶ whereas the second group, “Psikologi Islam”, was commonly from Islamic studies background based on PTAI.¹⁸⁷ The second group became more strengthened when in the Islamic universities founded faculties and departments of psychology or Islamic psychology in several Islamic higher education institution (UIN, IAIN, and STAIN)¹⁸⁸ with the vision “integrating psychology with Islam” and the mission “developing psychology from the Islamic perspective”.¹⁸⁹

While in the general universities (PTUs) circle increased “Psikologi Islami” and in the Islamic universities (PTAIs) circle increased “Psikologi Islam”, unfortunately until now it seem not be established yet a harmonious, constructive, and productive academic dialogue and collaboration between two parties¹⁹⁰ so that each tends to not recognize even reject the existence of the other.¹⁹¹ Even though these two groups today have united in one association, API (Asosiasi Psikologi Islami, the Indonesian Association of Islamic Psychology), still met unfinished debate on the term or name exactly refers to the discipline integrating psychology and Islam; whether “Psikologi Islam” or “Psikologi Islami”. Actually, each group has potential to become a single independent discipline, but at the same time they are interconnected each other.

The Problems of the Integration between Psychology and Islam in Indonesia

The number of interested persons in the discourse of the integration between psychology and Islam had grown steadily, but Islamic psychology as a discipline of knowledge look like slow and late. This condition may be caused by unclearness of vision and orientation of development among the interested persons, especially among the beginners. To solve this problem, Fuad Nashori proposed that it is necessary to determine the topics of study.¹⁹² So far there were sufficient number of studies on the philosophical foundations and methodological framework as well as patterns and models of the integration between psychology and Islam,¹⁹³

186 See Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, 2nd Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007) that first published in 2004, and Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

187 For example, Achmad Mubarak and Abdul Mujib; they are two professors in Islamic Psychology at UIN Syarif Hidayatullah of Jakarta.

188 They are UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, UIN Malang, UIN Bandung, UIN Pekanbaru, dan UIN Surabaya, IAIN Banjarmasin, IAIN Padang, IAIN Palembang, and STAIN Kediri.

189 Menurut Zainal Abidin Bagir, kata “integrasi” tidak hanya menjadi trend, tetapi juga telah banyak digunakan dalam dokumen akademik resmi, misalnya dalam silabus mata kuliah. Kata “integrasi” semakin bergema nyaring ketika beberapa IAIN telah bertransformasi menjadi UIN dengan terbukanya program studi “umum”/“non-keagamaan” seperti fisika, kedokteran, sosiologi, antropologi, psikologi, dan lain-lain. Lihat Zainal Abidin Bagir, “Islam, Science, and ‘Islamic Science’: How to Integrate Science and Religion?” dalam Z.A. Bagir (ed.), *Science and Religion in the Post-Colonial World: Interfaith Perspective* (Australia: ATP Press, 2005).

190 Fuad Nashori (Chairman of API Period 2003-2007 and 2007-2011) stated so. See Fuad Nashori, “Pola-pola Pengembangan Psikologi Islami: Suatu Evaluasi Kritis”, Paper presented in the International Conference on Islamic Psychology and the 3rd Congress of API, Malang East Java Indonesia, 9-10 April 2011, p. 7.

191 Sekar Ayu Aryani, “Psikologi Islami dan Psikologi Pastoral: Telaah Metodologi dalam Skema Teoretis Psiko-religius”, Dissertation, Unpublished (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003), p. 429.

192 Fuad Nashori, “Pola-pola Pengembangan ...”, p. 3 & p. 7.

193 For example, Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, 4th Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005); Yadi Purwanto, *Epistemologi Islami: Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan Psikologi Islami* (Bandung: Refika Aditama, 2007); Fuad Nashori, *Agenda Psikologi Islami*, 2nd Ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010); and Sekar Ayu Aryani, “Psikologi Islami dan Psikologi Pastoral: Telaah Metodologi dalam Skema Teoretis Psiko-religius”, Dissertation, Unpublished (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003).

but there was not yet a systematic and comprehensive formulation for the structure of themes and topics. Moreover, it was not determined its position in the area map of disciplines. Because of that, although numerous books and articles of journals had been published, various seminars, symposium and academic meetings had been conducted, as well as hundreds of papers had been presented, many times the themes or topics which were discussed repetitively, not systematic, and not interconnected each other, so that impressed that the discipline is not established enough.¹⁹⁴

Beside of that, the development of the discourse in Indonesia was not completely connected with the same discourse in the Islamic world. So many works published in Arabic language not accessed by Indonesian Moslem psychologists so that some works unconsciously repeated the existing other works in the same topics, although may be more comprehensive and having higher quality. There are numerous Arabic works that not referred by Indonesian writers and a little of translated works that was accessed and referred by them. The problem of linguistic capability became a crucial obstacle for this academic communication.¹⁹⁵

Three Models of the Integration between Psychology and Islam

The discourse of the integration between psychology and Islam is a part of the discourse of “science and religion”, “psychology and religion”, and “science and Islam”, as well as “psychology and Islam”. About the relation between science and religion, the most popular view is Ian Barbour’s typology. According to Barbour, there are four models, namely: conflict, independence, dialogue, and integration models.¹⁹⁶ Some scholars proposed the modification and an alternative typology. The Barbour’s dialogue and integration models are also called as reconciliation model. According Mikael Stenmark, this model is divided into two versions: reformative and supportive.¹⁹⁷ Moreover, the reconciliation model contains four versions: conservatives, traditional, liberal, and constructivist.¹⁹⁸ Although the reconciliation model is much more popular, but until now the conflict model is still exist.¹⁹⁹ The idea of the relation between science and Islam among Moslem scholars has existed since long time. The common view is that both of them is interconnected and not reject each other because both are originated from one source, namely God. Concerning the relation models, there are various ideas among Moslem scholars.²⁰⁰

194 Sekar Ayu Aryani, “Psikologi Islami...”, pp. 428-429.

195 Arif Budi Raharjo, *Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Pembentukan Pandangan Dunia Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam* (Yogyakarta: Buku Laela, 2011), p. 278.

196 Mikael Stenmark, “Ways of Relating Science and Religion”, in Peter Harrison (Ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 278. Ian Barbour described the contrasts of theology and science, the parallels of theology and science, and the derivations of theology from science. See more Ian Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper & Row Publishers, 1971), pp. 115-134.

197 Mikael Stenmark, “Ways of Relating...”, pp. 280-286.

198 *Ibid.*, pp. 287-290.

199 B. Harun Kucuk, “Islam, Christianity, and the Conflict Thesis”, in *Science and Religion: New Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 111-130.

200 Nidhal Guessoum summarized five models of thought in Islamic world, they are: (1) the idea of sacred science by Seyyed Hosein Nasr; (2) the idea of Islamization of knowledge by Ismail Raji al-Faruqi; (3) the idea of ethical Islamic science by Ziauddin Sardar; (4) the idea that science is objective and universal by Abdus Salam and Pervez Amirali Hoodbhoy; and (5) the idea of scientific i’jaz by Maurice Bucaille and Zaghoul El Nagggar. See Nidhal Goessoum, *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B. Tauris, 2011), pp. 101-109. See also Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (London: Greenwood Press, 2007), pp. 131-188.

In the psychological context, the relation between science and religion is almost similar. The Barbour's four models existed in psychology. Psychology had a conflict story with religion, and at least independence or mutually exclusive relations, passed through dialogue process and reconciliation²⁰¹ and ultimately the integration happened. One of the indicators of integration between psychology and religion is emergence of the *psychology of religion*²⁰² and the *religious psychology*.²⁰³ The first grew outside the tradition of a certain religion, and on the other hand, the second grew inside the tradition of a certain religion, even developed based on a religious paradigm and worldview. Therefore, there are two models of integration between psychology and religion, namely *psychology of religion* and *religious psychology*. Applying in the context of Islam, there are two models: *psychology of Islam* as a part of *psychology of religion* and *Islamic psychology* as a part of *religious psychology*.

Grounded on the exploration toward various and numerous intellectual products (books, journal articles, seminar papers, and research reports) concerning the discourse among Moslem scholars, so far it can be concluded that there are three major models of the integration between psychology and Islam. They are located in different areas of study, but interconnected.

The Model of Psikologi Islam (Islamic Psychology)²⁰⁴

This model is a part of *Islamic Studies* and developed by those with Islamic studies background. This model attempt to formulate psychological concepts and theories from the Islamic sources: Al-Qur'an, Hadis, and Moslem scholars' thought.²⁰⁵

201 For example, in the relation between psychoanalysis and religion, Adam Philips (1993) said, "Psychoanalysis is a religion in which you are not allowed to believe in God", while Freud stated, "In itself psycho-analysis is neither religious nor nonreligious". See Jeffrey B. Rubin, "Psychoanalysis and Spirituality" in David M. Black (ed.), *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* (London & New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006), p. 132. See also Rachel B. Blass, "Beyond Illusion: Psychoanalysis and the Question of Religious Truth" in David M. Black (ed.), *Psychoanalysis and...*, p. 23.

202 See Kate M. Loewenthal, *The Psychology of Religion: A Short Introduction* (Oxford: OneWorld Publications, 2008), pp. 6-11. See also Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction* (London: Rutledge, 2000), pp. 1-10. See also Diane Jonte-Pace & William B. Parsons (Eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, Contemporary Dialogues, Future Prospects* (London: Routledge, 2002), pp. 1-10, 15-29, 75-93. In the case of psychoanalysis, several books attempted to integrate it with religion and spirituality. See Suzanne R. Kirschner, *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis: Individuation and Integration in Post-Freudian Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Mortimer Ostow, *Spirit, Mind, and Brain: A Psychoanalytic Examination of Spirituality and Religion* (New York: Columbia University Press, 2006); and Heije Faber, *Psychology of Religion*, translated from *Cirkelen om een Geheim* by Margaret Kohl (London: SCM Press Ltd., 1976).

203 Lihat David M. Wulff, "Psychology of Religion: An Overview" in Diane Jonte-Pace & William B. Parsons (Eds.), *Religion and Psychology...*, pp. 15-29,

204 The term "Islamic Psychology" is generally used as a synonym for both "Psikologi Islam" and "Psikologi Islami", but here the writer purposefully prefers it only for "Psikologi Islam" to distinguish it from the second model.

205 The model has three types (sub-models), namely:

Originated from Al-Qur'an, such as: Al-Qur'a>n wa 'Ilm an-Nafs by M. Usman Najati (1982), Ma'rifat an-Nafs al-Insa>niyyah fi> al-Kita>b wa as-Sunnah by Samih 'Atif az-Zain (1991), Al-Qur'a>n 'As}l at-Tarbiyah wa 'Ilm an-Nafs by Ahmad Jihan al-Faurtih (1994).

Originated from Hadis, such as: Al-H{adi>s} an-Nabawi> wa 'Ilm an-Nafs by M. Usman Najati (first published in 1989) and Ma'rifat an-Nafs al-'Insa>niyyah fi> al-Kita>b wa as-Sunnah by Samih 'Atif az-Zain (1991).

Originated from Moslems scholars thought, such as: Ad-Dira>sa>t an-Nafsiyyah 'Ind al-Muslimi>n wa al-Gaza>li> bi Wajh Kha>ss by Abdul Karim al-Usman (1981), Ad-Dira>sa>t an-Nafsa>niyyah 'ind al-'Ulama>' al-Muslimi>n by M. Usman Najati (first published in 1993), At-Tura>s} an-Nafsi> 'ind 'Ulama>' al-Muslimi>n by Muhammad Syahatah Rabi' (2004), Al-H{arb an-Nafsiyyah 'Ad}wa>' Isla>miyyah karya Fahmi An-Najjar (2005), etc.

The Model of Psikologi Islami (Islamized Psychology)²⁰⁶

It can be announced that this model is a product of *Islamization of Psychology*²⁰⁷ as a part of *Islamization of knowledge*. This model is generally developed by Moslem psychologists with the pure psychological background. They started from various subfields of psychology and integrated them with the Islamic concepts and values.²⁰⁸

The Model of Psikologi Agama Islam (Psychology of Islam)²⁰⁹

This model is a part of Psychology of Religion, parallel with Psychology of Christianity, Psychology of Buddhism, etc. This model attempts to study religious thought, feeling, and behavior as well as religious life²¹⁰ of Moslems in the modern psychological perspective. This model was developed by those with Islamic studies background and those with pure psychological background.

In the context of Indonesia, the first model is developed and encouraged in PTAs (Islamic higher education institutions under the Ministry of Religious Affairs such as UINs, IAINs, and STAINs), whereas the second model is encouraged in PTUs (general universities under the Ministry of Education and Culture), but lastly also developed in PTAs, especially in line with the opening of faculties and departments of psychology. The third model in the beginning is developed in PTAs circle because the psychology of religion was firstly introduced by a Moslem scholar, Zakiah Daradjat, a professor at State Islamic University UIN Syarif Hidayatullah Jakarta and at State Islamic University UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Until today the discipline is studied and encouraged in PTAs,²¹¹ while in PTUs it is not

206 The term “Islamized Psychology” as a synonym of “Psikologi Islami” is purposefully preferred by the writer here to differentiate it from the first model on the basis of fact that this model is a product of Islamization of Knowledge. Other writers usually employed the term “Islamic Psychology” as a synonym for “Psikologi Islami” so that in some cases it overlapped with the first model.

207 The term “Islamization of Psychology” was explicitly used by Malik Badri, the writer of “the Dilemma of Muslim Psychologists” that has great influence on interested persons of Islamic psychology in Indonesia, in his paper under the title “Out of Lizard’s Hole: The Why, the What, the How, and the Who of the Islamization of Psychology” (2011).

208 Almost all papers presented in the academic meetings conducted by Asosiasi Psikologi Islami (API, the Indonesian Association of Islamic Psychology) were included in this category. This model contained various sub-disciplines of psychology, such as Psikologi Klinis Islami (Islamized clinical psychology), Psikologi Sosial Islami (Islamized social psychology), Neuro-Psikologi Islami (Islamized neuropsychology), etc. Basically this model is a result of integration between modern psychology and Islamic psychology (the first model pertama). Some works of this model are: ‘Ilm an-Nafs al-’Isla>mi> wa ‘A<s\>ruhu> fi> at-Tarbiyah al-’Isla>miyyah karya Muhammad Alimuddin (1973, 1976), Nah}w ‘Ilm Nafs ‘Isla>mi> karya Muhammad Hasan asy-Syarqawi (1979), ‘Ilm an-Nafs al-’Isla>mi> al-‘A<mm wa at-Tarbawī> karya Muhammad Rasyad Khalil (1987), and there are some works of Indonesian Moslem psychologists.

209 The term “Psikologi Agama Islam” as a synonym of “Psychology of Islam” is purposefully preferred by the writer here to differentiate it from the first two models on the basis of fact that this model is a part of psychology of religion.

210 Regarding psychology of religion, there are many definitions. For example, according to Edwin Diller Starbuck, it is a scientific study of religious consciousness. According to Kate M. Loewenthal, it is a scientific study of religious behavior, thought, and feeling and according to Hood et al. it is a scientific study of religious behavior, motivation, perception, and cognition. See Kate M. Loewenthal, *The Psychology of Religion: A Short Introduction* (Oxford: OneWorld, 2008), p. 1. See also Ralph W. Hood, Peter C. Hill, & Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: Guilford Press, 2009), p. 3.

211 The course “Psychology of Religion” was studied in Faculty of Dakwah, Faculty of Tarbiyah, and Faculty of Ushuluddin, so that there are many textbooks of psychology of religion in PTAs. See, i.e., Baharuddin & Mulyono, *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam* (Malang: UIN Maliki Press, 2008); Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970); Jalaluddin, *Psikologi Agama*, 16th Ed. (Jakarta: Rajawali Pers, 2012); Ramayulis, *Psikologi Agama*, 10th Ed. (Jakarta: Kalam Mulia, 2013), etc. Recently, Subandi, a lecturer at Gadjah Mada University who is Chairman of API (Asosiasi Psikologi Islami) period 2011-2015, also published his work on psychology of religion. See Subandi, *Psikologi Agama & Kesehatan Mental* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

officially studied as a course.²¹² However, actually there are many researches on religious behavior of Moslem in PTUs.

Conclusion

This typology aims to determine, distinguish, and differentiate each three models clearly and distinctly on the basis of their areas of study; *Psikologi Islam* (Islamic psychology) as a part of Islamic studies; *Psikologi Islami* (Islamized psychology) as a product of Islamization of psychology; and *Psikologi Agama Islam* (psychology of Islam) as a part of psychology of religion. This fact of different models may not be recognized so that only one name popular and commonly associated to cover three models, that is *Islamic psychology*.²¹³ Both of Islamic psychology and Islamized psychology models have good prospect in the future and each one have a special place in the development of psychological sciences. Rich full resources in the Islamic literature are available to develop Islamic psychology. It is necessary to formulate, reformulate, contextualize and recontextualize psychological concepts in the Islamic perspective. The Islamic psychology should be developed as a part of *Multi-Cultural Psychology*, *Cross-Cultural Psychology*, or *Indigenous Psychology*²¹⁴ which more “trendy” last two decades. It is also required to study religious life of Moslem people objectively and empirically in the insider and outsider perspectives.

Bibliography

- AbuSulayman, AbdulHamid A., *Toward Islamization of Disciplines*, Herndon Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1995.
- ‘Alim ad-Din, Muhammad, *Ilm an-Nafs al-‘Isla>mi> wa A<s\>a>ru>hu> fi> at-Tarbiyah al-‘Isla>miyyah*, Kairo: Dar Nahdah Misr li at-Tab’ wa an-Nasyr, 1973.
- Ancok, Djamaluddin & Suroso, Fuad N., *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, 7th Ed., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Argyle, Michael, *Psychology and Religion: An Introduction*, London: Routledge, 2000.
- Aryani, Sekar Ayu, “Psikologi Islami dan Psikologi Pastoral: Telaah Metodologi dalam Skema Teoretis Psiko-religius”, Dissertation, Unpublished, Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Badri, Malik, “Out of Lizard’s Hole: The Why, the What, the How, and the Who of the Islamization of Psychology”, Paper presented in the International Conference on the Role of Islamic Psychology in the Effort of Increasing Life Quality in Malang, 9-10 April 2011.
- Bagir, Zainal Abidin, “Islam, Science, and ‘Islamic Science’: How to Integrate Science and Religion?” dalam Z.A. Bagir (ed.), *Science and Religion in the Post-Colonial World: Interfaith Perspective*, Australia: ATP Press, 2005.
- Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

212 This condition is surprising, because in West, there are numerous articles and books published in prestigious journals and publishers including APA (American Psychological Association) that has a special division dealing with psychology of religion and spirituality (Division 36: Psychology of Religion and Spirituality). See Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (Eds.), *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality* (New York: The Guilford Press, 2005), pp. 17-18.

213 See Andre Levebvre, “Islamic Psychology” dalam *Transpersonal Psychology: A Bibliography* (Taipei: eRenlai Magazine, 2012), pp. 473-504.

214 More about Indigenous Psychology, see Uichol Kim & Berry, John W. (Eds.), *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context* (California: SAGE Publication Inc., 1993). See also Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, & Kwang-Kwo Hwang (Eds.), *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context* (New York: Springer Science-Business Media, Inc., 2006).

- , *Paradigma Psikologi Islami: Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, 2nd Ed., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Baharuddin & Mulyono, *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam*, Malang: UIN Maliki Press, 2008.
- Barbour, Ian, *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row Publishers, 1971.
- Bastaman, Hanna D, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*. 4th Ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Black, David M. (ed.), *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, London & New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.
- Daradjat, Zakiah, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Faber, Heije, *Psychology of Religion*, translated from *Cirkelen om een Geheim* by Margaret Kohl, London: SCM Press Ltd., 1976.
- al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective*, Herndon Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1988.
- , *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Herndon Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1989.
- al-Faurtih, Ahmad Jihan, *Al-Qur'a>n 'As>jl at-Tarbiyah wa 'Ilm an-Nafs*, Limasol: Dar al-Multaqa li at-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1994.
- Goessoum, Nidhal, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, London: I.B. Tauris, 2011.
- Hood, Jr., Ralph W., Peter C. Hill & Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York: Guilford Press, 2009.
- Hyland, Ken & Brian Paltridge (Eds.), *The Continuum Companion to Discourse Analysis*, London: Continuum International Publishing Group, 2011.
- Iqbal, Muzaffar, *Science and Islam*, London: Greenwood Press, 2007.
- al-ISAWiyy, Abd ar-Rahman, *Al-'Isla>m wa al-'Ila>j an-Nafsi>*, Iskandariyah: Dar al-Fikr al-Jami'i, 1976.
- IIIT, *Isma'il Raji Al-Faruqi: An Expose of the Legacy of a Mujtahid in the Modern Age (a Conference Booklet)*, Conference Programme held in Fyvie Hall, Westminster University, 6-7 June 2010.
- Jalaluddin, *Psikologi Agama*, 16th Ed., Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Jonte-Pace, Diane & William B. Parsons (Eds.), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain, Contemporary Dialogues, Future Prospects*, London: Routledge, 2002.
- Kendler, Howard H, *Historical Foundations of Modern Psychology*, Chicago: The Dorsey Press, 1987.
- Kim, Uichol & Berry, John W. (Eds.). *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context*. California: SAGE Publication, Inc., 1993.
- Kim, Uichol, Kuo-Shu Yang & Kwang-Kwo Hwang (Eds.). *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context*. New York: Springer, 2006.
- Kirschner, Suzanne R., *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis: Individuation and Integration in Post-Freudian Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kock, Sigmund & Leary, David E. (Eds.), *A Century of Psychology as Science*. Washington DC: American Psychological Association, 1992.
- Kucuk, B. Harun, "Islam, Christianity, and the Conflict Thesis", dalam *Science and Religion: New Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Leeming, David A., Kathrin Madden & Stanton Marlan, *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York: Springer, 2010.

- Levebvre, Andre, "Islamic Psychology" dalam *Transpersonal Psychology: A Bibliography*, Taipei: eRenlai Magazine, 2012, hlm. 473-504.
- Loewenthal, Kate M., *The Psychology of Religion: A Short Introduction*, Oxford: OneWorld Publications, 2008.
- Mujib, Abdul & Jusuf Mudzakir, *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*, 2nd Ed., Jakarta: Rajawali Pers, 2002.
- Najati, M. Usman, *Ad-Dira'sa't an-Nafsa'niyyah 'ind al-'Ulama' al-Muslimi'n* Mesir: Dar asy-Syuruq, 1993.
- , *Madkhal 'ila' 'Ilm an-Nafs al-'Isla'mi*, Mesir: Dar asy-Syuruq, 2001.
- , *Al-Qur'a'n wa 'Ilm an-Nafs*, Mesir: Dar asy-Syuruq, 2001.
- an-Najjar, Fahmi, *Al-H{arb an-Nafsiyyah 'Ad{wa}' 'Isla'miyyah*, Riyad: Dar al-Fadilah, 2005.
- Nashori, Fuat (ed.). *Membangun Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: SIPRESS, 1994.
- , *Psikologi Islami: Agenda Menuju Aksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- , *Agenda Psikologi Islami*, 2nd Ed., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- , "Pola-pola Pengembangan Psikologi Islami: Suatu Evaluasi Kritis", Paper presented in the *International Conference and the 3rd Congress of API*, Malang, 9-10 April 2011.
- Ostow, Mortimer, *Spirit, Mind, and Brain: A Psychoanalytic Examination of Spirituality and Religion*, New York: Columbia University Press, 2006.
- Paloutzian, Raymond F. & Crystal L. Park (Eds.). *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*, New York: The Guilford Press, 2005.
- Purwanto, Yadi, *Epistemologi Psikologi Islami: Dialektika Pendahuluan Psikologi Barat dan Psikologi Timur*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007.
- , *Psikologi Kepribadian Islami: Integrasi Nafsiyah dan 'Aqliyah Perspektif Psikologi Islami*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007.
- Rabi', M. Syahatah, *At-Tura's\ an-Nafsi' 'ind 'Ulama' al-Muslimi'n*, Kairo: Dar Garib, 2004.
- Raharjo, Arif Budi, *Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Pembentukan Pandangan Dunia Islam pada Mahasiswa Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam*, Yogyakarta: Buku Laela, 2011.
- Ramayulis, *Psikologi Agama*, Cet. ke-10, Jakarta: Kalam Mulia, 2013.
- Sa'id, Muhammad Muzhar, *'Ilm an-Nafs al-Ijtima'i min al-'Isla'm wa al-'A'lam al-H{adi's*, Kairo: Dar Nahdah Misr li at-Tab' wa an-Nasyr, 1959.
- Shehu, Salisu, *Islamization of Knowledge: Conceptual Background, Visions and Tasks*, Kano Nigeria: International Institute of Islamic Thought (IIIT) Nigeria Office, 1998.
- Stenmark, Mikael, "Ways of Relating Science and Religion", dalam Peter Harrison (Ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Subandi, *Psikologi Agama & Kesehatan Mental*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Sulaiman, Sa'idu. *Islamization of Knowledge: Background, Models and the Way Forward*, Kano Nigeria: International Institute of Islamic Thought (IIIT) Nigeria Office, 2000.
- asy-Syarqawi, Muhammad Hasan, *Nah}w 'Ilm Nafs Isla'mi*, Iskandariyah: Muassasah Syabab al-Jami'ah, 1984.
- Taufiq, M. Izzuddin, *At-Ta'sji'l al-Isla'mi li ad-Dira'sa't an-Nafsiyyah: Al-Bah{s\ fi' an-Nafs al-'Insa'niyyah wa al-Manz}u>r al-'Isla'mi*, Cet. ke-2, Kairo: Dar as-Salam, 2002.
- Thoyibi, M. & M. Ngemron (ed.), *Psikologi Islam*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1996.

- ‘Umar, Muhammad Mahir Mahmud, *Mala>mih} ‘Ilm Nafs ‘Isla>mi>*, Kuwait: Dar an-Nahdah al-Islamiyyah, 1983.
- al-Usman, Abdul Karim, *Ad-Dira>sa>t an-Nafsiyyah ‘ind al-Muslimi>n wa al-Gaza>li> bi Wajh Kha>ss*. Kairo: Dar Garib li at-Tiba’ah, 1981.
- Viney, Wayne & King, D. Brett, *History of Psychology: Ideas and Context*, Boston: Pearson, 2003.
- az-Zain, Samih ‘Atif, *Ma’rifat an-Nafs al-‘Insa>niyyah fi> al-Kita>b wa as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, 1991.



MENGGAGAS TEORI PENDIDIKAN ORANG JAWA

Abdul Munip, M.Ag.²¹⁵

Pendahuluan

Di Indonesia, kajian di bidang pemikiran pendidikan Islam yang berkangsung selama ini masih didominasi oleh kajian tentang pemikiran pendidikan para ulama klasik yang berasal dari Timur Tengah. Pemikiran pendidikan dari tokoh semacam Al-Ghazali, Ibn Sina, Ibn Khaldun, az-Zarnuji dan lain-lain lebih populer dibandingkan dengan pemikiran pendidikan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh umat Islam Indonesia sendiri.²¹⁶ Padahal pemikiran pendidikan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh umat Islam Indonesia juga sangat kontributif bagi pengembangan pendidikan Islam di Indonesia.

Demikian juga kajian tentang konsep atau aspek-aspek tertentu dalam pendidikan Islam selalu merujuk pada kitab atau referensi yang ditulis oleh ulama Timur Tengah, baik yang masih tertulis dalam bahasa Arab maupun yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia atau daerah. Padahal jika ditelusuri, naskah-naskah yang pernah ditulis oleh tokoh umat Islam Indonesia di masa lalu juga sarat dengan muatan nilai-nilai kependidikan. Animo untuk meneliti naskah-naskah nusantara, sementara ini hanya tumbuh di kalangan para filolog.

Seperti diketahui, di antara naskah-naskah yang ditulis di masa lalu adalah naskah-naskah dalam bahasa Jawa. Naskah-naskah ini sering dikenal sebagai bagian dari kesusastraan Jawa. Sehingga, mempelajari kesusastraan Jawa pasti akan berhadapan dengan naskah-naskah tersebut. Sebagian dari naskah sastra Jawa ini telah dikaji terutama dari perspektif ilmu filologi, dan masih banyak yang belum tersentuh penelitian. Di antara naskah-naskah sastra Jawa tersebut adalah naskah yang ditulis pada masa kerajaan Islam, sehingga sangat kental dengan muatan ajaran Islam. Naskah-naskah ini juga sekaligus sebagai representasi sastra Jawa era Islam yang berbeda dengan era Hindu-Budha sebelumnya.

Naskah-naskah sastra Jawa Islam ini bisa menjadi pintu masuk untuk mengetahui bagaimana corak pemikiran Islam pada saat itu. Melalui naskah-naskah ini juga bisa diketahui bagaimana dialekta ajaran Islam dengan ajaran lokal atau ajaran agama lain yang lebih dulu hadir di pulau Jawa. Karena sesungguhnya, karya tulis sangat mencerminkan dinamika ruang dan waktu saat karya itu ditulis.

Tulisan ini lebih dimaksudkan sebagai upaya awal untuk mensistematiskan konsep pendidikan yang terdapat dalam berbagai naskah sastra Jawa. Pembahasan pada tulisan ini dimulai dengan konsep ilmu dalam perspektif masyarakat Jawa, yang melingkupi penjelasan tentang ilmu dan *ngelmu*, sumber pengetahuan, tingkatan ilmu, dan metodologi ilmu dalam perspektif Jawa. Pembahasan tentang beberapa hal tersebut dimaksudkan sebagai upaya awal

*Dr. Abdul Munip, M.Ag adalah dosen Prodi S2 Pendidikan Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: abdulmunip73@yahoo.co.id

²¹⁶ Hal ini tampak dalam pemilihan tema-tema penelitian tentang pemikiran pendidikan Islam yang ditulis oleh para mahasiswa Prodi Pendidikan Islam Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

untuk membangun sebuah konstruk epistemologis ilmu pengetahuan dari perspektif Jawa-Islam.

Pembahasan berikutnya adalah tentang jenis-jenis pendidikan yang ada di kalangan masyarakat Jawa-Islam. Pembahasan ini akan meliputi pendidikan agama, pendidikan moral dan karakter, pendidikan khusus kepada perempuan, pendidikan seks, dan pendidikan anak. Jenis-jenis pendidikan tersebut digali dari berbagai sumber, bukan hanya dari naskah-naskah sastra Jawa, tetapi juga dari beberapa sumber lain yang relevan.

Sistem pendidikan Islam yang selama ini ditemukan dalam masyarakat Jawa menjadi pembahasan terakhir pada bagian ini. Sistem pendidikan yang dimaksud meliputi komponen-komponen atau aspek-aspek yang menjadi pilar utama sistem pendidikan, yakni tujuan pendidikan, materi pendidikan, metode pendidikan, kompetensi guru, etika siswa, metode belajar, dan lain-lain. Upaya sistematisasi ini pada gilirannya akan menjadi titik awal dari teori pendidikan Islam dalam perspektif Jawa.

Ilmu Dalam Perspektif Jawa

Di kalangan masyarakat Islam-Jawa, ilmu menduduki posisi yang sangat penting. Ilmu menjadi bekal dalam kehidupan manusia Jawa. Beberapa hal yang berkaitan dengan ilmu dalam perspektif masyarakat Jawa dapat dilihat dalam uraian berikut ini.

Ilmu (kaweruh) dan Ngelmu

Dalam tradisi Jawa, ilmu pengetahuan sering disebut dengan istilah *kaweruh* sebagai akumulasi dari kegiatan memahami atau *mangertosi* objek pengetahuan, sebagaimana diungkapkan dalam kutipan berikut:

Sadaya kempaling pangertosan kala wau mujudaken undhuh-undhuan saking sumereb, kasebat kaweruh. Punika amargi asalipun saking tumanduk ing weruh. Lha nyumerabi punika saged dipun tegesi nanggapi dhateng ebahing indriya, nabet saha mangertos dhateng tabet punika. Nampi ebahing indriya saged kanthi nginjen, mrisani, mireng, ngambet, ngraosaken, lan ngrayangi.²¹⁷

Ungkapan di atas menggambarkan bahwa pengetahuan atau *kaweruh* bisa diperoleh salah satunya adalah dengan menggunakan pengamatan *indriya* atau panca indra, bisa dengan cara mengamati, mendengar, mencium, merasakan, dan meraba.

Pikajenganing manungsa ingkang kasurung dening raos hambetahaken saha niyatipun kepingin mangertos punika ingkang dados dhasaring kaweruh. Saking daya pakartining pikir, kaweruh punika lajeng nuwuhaken pangertosan.²¹⁸

Kutipan di atas, mengisyaratkan bahwa untuk memperoleh ilmu pengetahuan dibutuhkan niat dan motivasi, yakni keinginan untuk mengetahui. Adapun tingkat pemahaman terhadap pengetahuan, dalam tradisi Jawa terbagi dalam tiga tingkatan, yaitu *ngira weruh*, *ngaku weruh*, dan *nyata weruh*.

217 Meruhi Kaweruh, artikel yang terdapat dalam www.alangalangkumitir.wordpress.com

218 Ibid,

Ngira weruh atau pengetahuan yang masih berupa perkiraan dan dugaan. Pengetahuan pada tataran *ngira weruh* adalah pengetahuan tingkat paling rendah, karena pengetahuan yang masih berupa perkiraan itu sesungguhnya belum menjadi pengetahuan. Orang yang baru memiliki pengetahuan yang bersifat dugaan sebenarnya belum memiliki pengetahuan itu sendiri. Ia masih menduga-duga, sebagaimana diungkapkan dalam kalimat berikut ini:

Kaweruh ingkang tuwuh saking ngira weruh makaten nyatanipun pancen ora weruh, dados sanes kaweruh [kangge nggampilaken anggen kita mbandhingaken lajeng kula dadosaken setunggal ingriki]. Nanging sanadyan nyatanipun ora weruh, sampun dados wataking manungsa, manawi dipun peksa-peksa purih weruh inggih saged, hla lajeng ngira-ngira.

Upami wonten pitakenan, "Bab lelampahanipun tiyang sasampunipun pejah punika kados pundi?" Punika pamanggihipun tiyang satus trekadhang inggih warni satus. Lah sayektosipun dipun punapak-punapakna tiyang boten sumerab. Mila manawi wonten ingkang kenceng netepaken pamanggihipun, saupami dipun suwun kapurih mbuktekaken saknyatanipun inggih glagapen. Dados agami punika sanes kaweruh, nanging punika pangandel/iman/faith, tiyang kantun ngandel kaliyan boten.

Tiyang badhe ngandel dhateng rembaging sanes punika ugi wonten saratipun: tiyang ingkang cariyos wau mitadosi, lan salajengipun angsalpaseksen tiyang tiga sekawan gangsal cariyosipun sami, cocog kaliyan rembagipun tiyang sanes ingkang mitadosi wau²¹⁹.

Tingkatan pengetahuan kedua adalah *ngaku weruh*, yakni mengakui adanya pengetahuan yang diperoleh itu benar berdasarkan penggunaan rasio atau akal sehat. Sebagai contoh, pendapat bahwa matahari itu lebih besar daripada bumi. Meskipun secara kasat mata, matahari jika dilihat tampak tidak lebih besar dari bola, namun akal sehat akan menyanggah kesimpulan tersebut, karena berdasarkan nalar yang sehat, matahari tidak mungkin lebih kecil dari bumi.

Tingkatan pengetahuan ketiga adalah *nyata weruh*, yakni pengetahuan yang diperoleh dengan cara menyaksikan dan membuktikannya secara langsung. Pengetahuan tingkatan *nyata weruh* ini tidak bisa disangkal dan bersifat objektif. Siapapun yang ditanya tentang bagaimana rasanya es, pasti akan menjawab bahwa es itu terasa dingin.

Ketiga tingkatan *kaweruh* tersebut di atas, bisa disandingkan dengan konsep *ilm a-yaqin*, *ain al-yaqin*, dan *haqq al-yaqin* dalam istilah Qur'ani. Pengetahuan pada tingkatan *ilm al-yaqin* masih sebatas *ngira weruh*, karena masih belum dibuktikan dan hanya mengharuskan percaya dan yakin saja. *Ngaku weruh* sebanding dengan konsep *ain al-yaqin*, karena pengetahuan pada tingkat ini sudah diterima kebenarannya berdasarkan penggunaan akal atau rasio yang sehat. Sedangkan tingkat pengetahuan *nyata weruh* sepadan dengan konsep *haqq al-yaqin*, yakni pengetahuan yang benar-benar sudah disaksikan dan dibuktikan keberadaan dan kebenarannya.

Bagi masyarakat Jawa, upaya untuk memperoleh pengetahuan atau *kaweruh* tersebut dinamakan dengan *ngelmu*. Dalam naskah Wedhatama disebutkan bahwa *ngelmu kelakone kanti laku*, artinya, *ngelmu* tidak akan berhasil jika tidak dibarengi dengan *laku* atau perbuatan-perbuatan yang mendukung diperolehnya ilmu pengetahuan tersebut. *Laku*

219 Ibid.,

tersebut harus dijalani baik pada saat menuntut ilmu maupun dalam bentuk mengamalkan ilmu. Singkatnya, untuk memperoleh ilmu pengetahuan, seseorang harus berani mencoba mempraktekan dan mengamalkan ilmu tersebut.

ngelmu iku kalakone kanthi laku, sadaya piwulang punika sagedipun tumanja kedah kanthi tumandang utawi nglampahi piyambak, boten cekap namung taberi ngemba-ngemba damel warna-warni pitakenan, nanging kedah purun nyobi madosi piyambak jawaban saking pitakenanipun kalawau.²²⁰

Bagi masyarakat Jawa, ilmu pada dasarnya bersifat netral, dan berfungsi sebagai sarana untuk mengerti dan memahami, serta untuk mencapai tujuan apapun. Yang membuat ilmu baik atau buruk hanyalah niat dan tujuan mempelajari ilmu itu sendiri, sebagaimana terungkap di bawah ini:

Tembung **elmu** utawi **kaweruh** punika tegesipun satunggaling cara ingkang dipun mangertosi, perlu kagem ambudi daya amrih sedaya sedyanipun, punapa dene niatipun saged katurutan utawi kasembadan. Dados elmuning janma ingkang kagungan sediya utawi niat awon inggih kedah mawicara ingkang awon, dene janma ingkang kagungan sediya sae, elmunipun inggih kedah sae. Cetha sanget sapunika bilih awon saening elmu punika namung gumantung dhateng sediyaning utawi gegayuhanipun.²²¹

Sumber Pengetahuan

Dalam tradisi masyarakat Jawa, sumber pengetahuan bisa berasal dari “*kitab garing*” (kitab kering) dan “*kitab teles*” (kitab basah). Kedua kitab ini pada hakikatnya bermuara pada sumber yang sama yaitu Allah SWT. *Kitab garing* adalah sumber pengetahuan yang tercantum baik dalam kitab suci al-Qur'an (*ayat qauliyah*), hadits Nabi Muhammad SAW, maupun yang tertulis dalam berbagai buku-buku keagamaan karya para ulama. Sedangkan *kitab teles* adalah sumber pengetahuan yang *gumelar* atau terhampar dalam alam semesta ini, atau apa yang disebut dengan *ayat kauniyah*. Termasuk dalam kategori *kitab teles* adalah mempelajari apa yang ada dalam diri manusia itu sendiri (*jagad alit*-mikrokosmos).

Kitab Garing

Terkait dengan *kitab garing*, dalam serat Wulang Reh karya Kanjeng Susuhunan Pakubuwana IV Surakarta Hadiningrat, dikemukakan bahwa sumber ilmu (ngelmu rasa) yang diajarkan dalam adalah kitab suci Al Quran. Bahkan lebih eksplisit disebutkan empat sumber *ngelmu*, yaitu Al-Quran, Al-Hadits, Ijma', dan Qiyas. Selain sumber-sumber tersebut, tuntunan moral atau budi pekerti di dalam Serat Wulang Reh bersumber dari ajaran atau tauladan para leluhur. Berikut ini kutipan serat Wulang Reh, Pupuh Dhandhanggula bait (*pada*) yang ke 3, 4 dan 5

Jroning Quran nggoning rasa yekti, nanging ta pilih ingkang unginga, kajaba lawan tuduhe, nora kena den awur, ing satemah nora pinanggih, mundak katalanjukan, tedah sasar susur, yen sira ajun waskita, sampurnane ing badanira, sira angguguru.

Nanging yen sira ngguguru kaki, amiliba manungsa kang nyata, ingkang becik martabate, sarta kang wruh ing chukum, kang ngibadah lan kang wirangi, sokur oleh wong tapa, ingkang wus amungkul, tan mikir pawewehing liyan, iku pantes sira guironana kaki, sartane kawruhana.

220 Ibid.

221 Ibid.

Lamun ana wong micara kaki, tan mupakat ing patang prakara, aja sira age-age, anganggep nyatanipun, saringana dipun baresih, limbangan lan kang patang prakara rumuhun, dalil qadis lan ijemek, lan kijase papat iku salah siji, ana-a kang mupakat.²²²

Terjemahan bebasnya adalah:

Tempat rasa atau batin yang sesungguhnya ada dalam Qur'an, namun itu hanya berlaku bagi orang yang telah mengerti betul akan makna dan isinya, karena jika menafsirkannya asal-asalan maka dapat menyesatkan dan kita akan terjerumus kedalam kesesatan karena telah salah mengartikan. Sehingga apabila ingin mengerti kita harus berguru kepada yang lebih tahu.

Guru yang pantas adalah yang baik martabatnya, tahu akan hukum, tekun beribadah, dan saleh. Terlebih lagi jika bertemu orang yang telah meninggalkan segala nafsu dunianya dan tidak mengharap imbalan. Maka itulah orang yang paling pantas sebagai guru untuk menambah pengetahuan kita.

Apabila ada orang yang, membicarakan ilmu, namun menyimpang atau tidak sesuai dengan dalil, hadits, ijma, dan kiyas, maka kita tidak boleh lantas percaya begitu saja. Namun sebaiknya dipilih yang sesuai dengan empat perkara tersebut disamping masih ada lagi yang dapat dijadikan pegangan selain empat hal diatas

Bait-bait di atas mengisyaratkan bahwa al-Qur'an adalah sumber pengetahuan, termasuk ilmu rasa yakni ilmu yang berusaha untuk mengolah rasa/batin agar bisa menjadi orang yang bijaksana. Hanya orang yang telah memahami betul al-Qur'an yang bisa menyimpulkan hal demikian. Oleh karena itu, mempelajari kitab garing atau al-Qur'an harus dilakukan dengan hati-hati jangan sampai berguru kepada orang yang salah, yakni orang yang belum memiliki pengetahuan yang mumpuni tentang isi kandungan al-Qur'an secara komprehensif.

Jika al-Qur'an dijelaskan oleh orang yang bukan ahlinya, dikawatirkan justeru akan mengakibatkan kekeliruan atau bahkan kesesatan pemahaman. Sikap kehati-hatian ini perlu dimiliki bagi seseorang yang hendak berguru tentang al-Qur'an. Jangan sampai salah dalam memilih guru.

Kitab garing juga mencakup segala pengetahuan yang tertulis. Jika dikaitkan dengan sumber pengetahuan keislaman, maka kitab garing mencakup pula kitab-kitab di bidang aqidah, fiqh, taSAWuf, pemerintahan, dan lain-lain. Dalam pengertian ini segala karya sastra yang memuat pengetahuan, pitutur atau piwulang bisa dikategorikan sebagai sumber pengetahuan yang bersifat tertulis. Karena sifatnya yang teoritik, maka mempelajari kitab garing berarti pula mempelajari ilmu teoritik.

Kitab Teles

Bagi orang Jawa, mempelajari sumber pengetahuan yang terdapat dalam kitab garing saja masih belum cukup. Pengetahuan yang telah diperoleh dari kitab garing harus dilengkapi dengan mempelajari kitab teles. Sebenarnya, kitab teles merupakan istilah yang merujuk pada pengetahuan yang tidak tertulis, pengetahuan yang terdapat di dalam alam semesta dan juga

222 Kanjeng Susuhunan Pakubuwana IV, Serat Wulang Reh, didownload dari naskah transliterasi digital yang terdapat dalam website www.alangalangkumitir.wordpress.com.

dalam diri manusia itu sendiri. Alam semesta ini pada hakikatnya disebut dengan *papan tanpa tulis* atau sering disebut dengan *sastra jendra*.

Anjuran untuk mempelajari ilmu dari alam semesta (makrokosmos) dan diri manusia sendiri (mikrokosmos) pada dasarnya perintah Qur'ani. Dengan demikian, konsep kitab teles sebagai sumber pengetahuan sejalan dengan konsep Islam itu sendiri. Perintah untuk memahami alam semesta sebagai sumber ilmu pengetahuan bisa ditemukan dalam berbagai ayat al-Qur'an, antara lain Surat Ali Imran ayat 190-191

Artinya: Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan Ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka. (Q.S. Ali Imran: 190-191).

Sementara itu, perintah untuk memahami diri sendiri sebagai sumber ilmu pengetahuan, antara lain bisa ditemukan dalam surat Surat al-Ankabut ayat 49 disebutkan:

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا

الظَّالِمُونَ

Sebenarnya, Al Quran itu adalah ayat-ayat yang nyata di dalam dada orang-orang yang diberi ilmu, dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami kecuali orang-orang yang zalim (QS. Al-Ankabut: 49)

Bagaimana menggali pengetahuan dari kitab teles ini? Memahami kitab teles yang berupa ayat-ayat yang nyata di dalam dada berarti kewajiban untuk membaca pergelaran alam semesta atau makrokosmos yang ada di dalam diri manusia. Manusia terdiri dari berbagai unsur penyusun yang bersifat fisik dan metafisik.

Tubuh fisik adalah tubuh yang bersifat biologis yang wujud secara fisik. Sedangkan tubuh metafisik yaitu tubuh eterik, cipta, karsa dan rasa. Di dalam unsur yang metafisik itu ada catatan amal perbuatan baik dan buruk. Cara membaca kitab di dalam dada ini adalah dengan cara belajar tentang olah kebatinan, olah rasa, taSAWuf, *inner world* dan praktik mistik agar tersingkap tirai yang menyelubungi ketidaktahuan kita.

Terkait dengan tuduhan sebagian orang yang menganggap praktek olah rasa sebagai sebuah kesesatan, Wongalus dalam blognya menguarikan berikut ini:

Apakah mendalami olah rasa/dimensi dalam/mistik/ kebatinan ini berlebih-lebihan dan sesat, bahkan klenik? Jelas tuduhan itu salah alamat, bahkan setiap individu harus mempelajarinya. Di agama manapun, praktik olah rasa ini pasti ada. Di Islam pun ada ilmu mistiknya yang disebut ilmu taSAWuf selain ilmu fiqh, ilmu kalam, ilmu mantiq, ekonomi Islam, nahwu sharaf dan lain-lain... Ilmu taSAWuf akan menerangi jiwa manusia agar selalu awas (untuk selalu mendengar dan membaca ayat-ayat-Nya), eling (mengingat dan berdzikir pada-Nya) dan waspada (dalam perbuatan/tindakan).

Inti olah kebatinan tingkat lanjut adalah mengenal “mati sajroning urip dan urip sajroning lampus.” Ini adalah jalan mistik agar kita bisa merasakan kematian pada saat tubuh fisik kita masih hidup dan merasakan kehidupan pada saat tubuh kita telah mengalami kematian. Di dalam dua alam baik alam dunia maupun alam kelanggengan/alam kubur dan dua keadaan baik tubuh kita hidup atau tubuh kita sudah mati, sebenarnya kesadaran kita tetap hidup. Kesadaran yang merupakan pancaran diri sejati (dalam bahasa agama disebut ruh) ini tetap hidup kekal dan abadi. Tidak mengenal hilang dan lenyap. Maka, yang perlu dilakukan adalah bagaimana agar seseorang bisa memilih jalan kematian yang tidak sesat. Bila sesat dan tidak sempurna, maka ruh manusia akan ngelambrang ke alam gaib yang paling rendah. Memasuki alamnya setan, gendruwo, peri, wewe gombel, tuyul, buto ijo... benar-benar kasihan.

Sekarang, tinggal apakah kita beriman atau tidak terhadap kitab-kitab-nya. Bila kita percaya, maka ada baiknya kita meneruskan laku dengan membaca kitab teles di dalam dada. Kita perlu membuktikan apakah diri sejati memang tidak tersentuh kematian. Sebab bila kita telusuri sejarah rukun iman sebagai berikut. Beriman kepada Allah adalah beriman kepada dzat yang baka dan abadi, yang tidak tersentuh kematian dan tetap hidup sampai kapanpun. Dia tidak bisa ditakar dengan ukuran benda hidup atau mati, yang menciptakan tempat dan waktu.

Selanjutnya, manusia adalah wujud kehendak-nya, wujud penjelmaan tuhan yang maha abadi. Bahkan dalam ajaran Jawa perumpamaan eksistensi tuhan dan manusia itu seperti gula dan rasa manisnya. Lir gula lan manise ta kaki murti smara batareng sujalma jalma iku kabyangtane Allah kang maha agung dira lepasira ki bayi ya lahir ya batine padha khaknya iku ing jro khak jaba ya padha dadi nora lain lahir lawan batin iku padha kewala (seperti gula dan rasa manisnya hakikat tuhan ada dalam diri manusia manusia itu perwujudan Allah yang maha agung perwujudannya lahir dan batinnya sama-sama benar batinnya benar lahirnya juga tiada perbedaan lahir dan batin itu sama).²²³

Sumber pengetahuan lainnya

Konsekuensi dari adanya kitab teles sebagai sumber pengetahuan dalam tradisi Jawa, adalah munculnya sumber pengetahuan lain sebagai derivasi atau turunan dari kitab teles tersebut. Di antara sumber pengetahuan lainnya itu adalah nasihat leluhur dan impen atau mimpi.

(1) Nasihat orang tua dan leluhur

Nasihat orang tua dan leluhur menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan orang Jawa. Orang tua dan leluhur dalam tradisi Jawa sangat dijunjung tinggi dan harus dihormati. Terkait dengan hal ini ada ungkapan peribahasa *mikul dhuwur mendem jero*, artinya kewajiban anak untuk selalu mengangkat kebaikan orang tua dan menutupi kesalahannya.

Ungkapan peribahasa tersebut bukan berarti orang Jawa mentolerir kesalahan dan membiarkannya. Bagi orang Jawa, ungkapan tersebut sebagai bentuk penghormatan kepada orang tua dan leluhur –yang bagaimanapun kualitas kepribadiannya- telah menjadi sarana kelahirannya di alam dunia. Orang tua yang sudah berumur tetapi masih berperilaku buruk juga tidak boleh dijadikan panutan. Cobalah simak potongan pupuh maskumambang dari Serat Wulang Reh berikut ini.

223 <http://wongalus.wordpress.com/2009/10/22/kitab-garing-kitab-teles/>

Nadyan silih bapa biyung kaki nini, sadulur myang sanak, kalamun muruk tan becik, nora pantes yen den nuta.

Apan koyo mangkono watekanneki, sanadyan wong tuwa yen duwe watak tan becik, miwah ing tindak prayoga.

Aja sira niru tindak kang tan becik, sanadyan wong liya, lamun pamuruke becik, miwah ing tindak prayoga.²²⁴

Maksud utama dari potongan bait tersebut di atas adalah siapapun, baik bapak, ibu, maupun saudara tua, jika mereka berperilaku buruk, maka jangan dijadikan panutan. Sebaliknya, jika ada orang yang berperilaku baik, walaupun bukan berasal dari kalangan saudaranya sendiri, maka orang tersebut lebih pantas untuk dijadikan contoh teladan.

Bagi masyarakat Jawa, orang tua dan leluhur yang baik budinya bisa menjadi sumber bertanya. Nasihat-nasihatnya selalu diwariskan dari generasi ke generasi, baik secara tulis maupun dengan cara *getok tular* atau lisan.

Nasihat orang tua dan leluhur dijadikan sebagai sumber pengetahuan karena mereka dianggap telah mengalami pahit getirnya kehidupan. Mereka telah lebih dahulu membaca sastra jendra atau kitab teles, sehingga pengalaman mereka bisa menjadi sumber pengetahuan bagi anak keturunannya. Itulah sebabnya, dalam masyarakat Jawa banyak sekali ditemukan berbagai *pitutur becik* (nasihat yang baik) dan *pamali* atau pantangan yang diwariskan secara turun temurun.

Namun demikian, tidak semua pitutur dan nasihat leluhur tersebut difahami dengan benar oleh generasi berikutnya. Nasihat yang kadang dibungkus dengan perlambang, sering keliru difahami oleh generasi berikutnya, sehingga ditemukan kasus-kasus tertentu yang kurang baik di tengah masyarakat Jawa, akibat salah menangkap *sanepa* atau nasihat simbolis leluhurnya.

Contoh riil yang terjadi di masyarakat adalah ritual seks bebas di situs bersejarah gunung kemukus, sebagaimana dilaporkan oleh harian Solopos berikut ini:

Ritual Gunung Kemukus Sragen Disalahartikan Menjadi Seks Bebas

Jumat, 16 November 2012 “Sing sapa duwe panjongko marang samubarang kang dikarepake, bisane kelakon iku kudu saroni pawitan temen, mantep ati, kang suci, ojo slewang-sleweng. Kudu mindang-marang kang katuju cedhakno dhemenane kaya dene yen arep nekani marang panggonane dhemenane.”

Begitulah bait pesan yang diturunkan secara turun-temurun oleh sesepuh di Gunung Kemukus yang terletak di Desa Pendem, Sumberlawang, Sragen. Petuah itu menurut cerita merupakan pesan terakhir yang diucapkan oleh Pangeran Samudro, putra dari Raja Majapahit terakhir, sebelum mangkat menghadap Sang Pencipta.

Juru Kunci Makam Pangeran Samudro, Hasto Pratomo, 58, ketika ditemui *Solopos.com*, Kamis (15/11/2012), menuturkan nenek moyangnya dulu memberikan petuah

224 Kanjeng Susuhunan Pakubuwana IV, Serat Wulang Reh..

lewat *sanepan*. Kata *dhemenan* yang terdapat di penggalan petuah, disalahartikan oleh pelaku *ngalap berkah* di makam Pangeran Samudro.

“Terjemahan yang beredar di sebagian masyarakat, kalau ziarah harus membawa dhemenan. Padahal kalau ditelaah artinya, kalau ingin ziarah ke makam, hendaklah bersungguh-sungguh seperti ingin menemui kekasih. Ritual asusila seperti itu sebenarnya tidak diajarkan, tapi disalahgunakan oleh beberapa pihak yang memiliki kepentingan,” jelasnya.

Ritual *ngalap berkah* di Gunung Kemukus melalui ritual berhubungan intim dengan lawan jenis yang bukan pasangan sahnya selama tujuh kali dalam waktu satu lapan, menurut Hasto, mulai terjadi sejak tahun 1970-an. Dia mengaku tidak lelah memberikan edukasi kepada peziarah sejak dirinya mulai menjadi juru kunci di tahun 1988, namun masih banyak yang melakoni ritual tersebut.

“Zaman kakek saya dulu belum ada tradisi seperti itu. Kalau yang diajarkan hanya datang, bersuci di Sendang Ontrowulan kemudian berdoa di makam. Tapi sekarang disalahartikan,” keluhnya.

Menurut Hasto, persepsi masyarakat juga perlu diluruskan terkait tradisi memohon keinginan di makam. “Ziarah di sini harusnya disamakan dengan ziarah ke makam wali. Seperti berkunjung ke makam penyebar agama Islam yang lain. Di sini kita hanya mendoakan Pangeran Samudro supaya kita dapat berkahnya. Bukan memohon rezeki lewat makam. Itu ajaran yang keliru,” tegasnya.²²⁵

Pitutur-pitutur becik dari para leluhur Jawa yang pada mulanya beredar secara lisan atau di kalangan terbatas, saat ini sudah dikumpulkan dan disebarluaskan melalui berbagai media, baik cetak, maupun virtual. Beberapa pitutur becik tersebut akan dipaparkan pada bagian lain dari bab ini.

Impen

Dalam masyarakat Jawa terdapat kebudayaan yang unik yaitu kebiasaan dalam menangkap atau menafsirkan tanda-tanda (*sasmita*) yang ada disekitarnya. Tanda-tanda itu bisa diperoleh melalui *niteni* atau mengamati, merasakan dan membuktikan sendiri, maupun melalui mimpi. Itulah sebabnya, mimpi bagi orang Jawa juga menjadi salah satu sumber pengetahuan.

Mimpi diyakini sebagai media informasi dan pengetahuan yang berisi simbol-simbol yang dimaknai sebagai pertanda mengenai masa depan. Namun karena sifatnya yang sangat subjektif, memahami mimpi yang dialaminya sering kali dihadapkan pada kesulitan. Itulah sebabnya, orang Jawa kemudian tergerak untuk mengumpulkan pengetahuan tentang mimpi dalam bentuk primbon mimpi. Hal tersebut juga dapat disimpulkan bahwa masyarakat Jawa mempunyai kecerdasan dalam menafsirkan mimpi. Salah satu karya di bidang mimpi yang ditulis oleh orang Jawa adalah buku *Ta'biraning Impen* yang ditulis oleh H. Maksun dan diterbitkan oleh Ontvangen van het kantoor voor de Volkslektuur te Batavia, pada Januari 1930.²²⁶

225 <http://www.solopos.com/2012/11/16/ritual-gunung-kemukus-sragen-disalahartikan-menjadi-seks-bebas-348038>

226 Edisi naskah digitalnya bisa dibaca dalam <http://alanganlangkumitir.wordpress.com/category/tafsir-mimpi-menurut-tabiraning-impen/>

Dalam buku tersebut dijelaskan tentang simbol-simbol mimpi dan tafsirannya. Sebagai contoh bisa dilihat dari kutipan berikut:

“Malaekat punika titahing Gusti Allah ingkang sanes kados tingkahipun manusa, inggih punika nggadhahi badan ingkang alus sanget kados angin (hawa), nanging nganggo roh (jiwa), lan piyambakipun boten dhahar, ngunjuk lan sanesipun ingkang kados lelampahipun manusa. Manawi wonten tiyang sumerep Malaekat ingkang sae-sae, punika alamatipun badhe mulya wonten alam donya ngantos dumuginipun pejahipun.”

Malaikat itu salah satu utusan Tuhan yang berbeda dengan perilaku manusia, yaitu memiliki badan yang sangat halus sekali seperti angin, namun menggunakan roh (nyawa), dan tidak makan, minum dan lainnya seperti yang dilakukan manusia. Jika ada orang yang bermimpi melihat malaikat yang baik-baik, itu artinya akan mendapatkan kemulia didunia hingga datangnya ajal.

Menawi wonten tiyang ngimpi sumerep tiyang estri ingkang ayu sanget punika meteng, punika alamatipun badhe pinaringan pangupajiwa ingkang jembar”.

Jika ada orang yang bermimpi melihat perempuan yang cantik sedang hamil, itu firasatnya akan mendapatkan rezeki/pekerjaan yang baik dan luas.

Demikianlah pembahasan mengenai sumber ilmu pengetahuan dalam tradisi Jawa. Jika dianalisis dari kacamata ajaran Islam, sesungguhnya sumber ilmu pengetahuan dalam tradisi Jawa sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Tentang kitab garing dan kitab teles, umat Islam sering menyebutnya dengan ayat *qur'aniyah* dan ayat *kauniyah*.

Sedangkan nasihat orang tua dan leluhur sebagai sumber ilmu pengetahuan, Islam pun sangat menekankan hal itu melalui anjuran untuk berbakti dan menuruti nasihat orang tua. Selagi nasihat itu bermuatan kebaikan, maka Islam menganggpnya penting untuk dituruti. Bahkan di kalangan umat Islam beredar hadits Rasulullah SAW: “Ambilah hikmah (pengetahuan yang bermakna) darimanapun berasal”. Begitu juga dengan nasihat Ali bin Abi Thalib yang populer: *undhur ma qala wala tandhur man qala* (renungkanlah apa yang diucapkan, dan jangan mempertimbangkan siapa yang mengatakan).

Terkait dengan mimpi sebagai sumber ilmu pengetahuan, di dalam al-Qur'an juga dikisahkan bagaimana Nabi Ibrahim as melaksanakan perintah Allah SWT untuk menyembelih puteranya, Ismail as, melalui mimpi yang diterimanya. Begitu juga dengan beberapa hadits Rasulullah yang menjelaskan tentang bagaimana mimpi bisa menjadi salah satu sumber informasi yang benar, jika termasuk kategori mimpi yang benar atau *ar-ra'yu ash-shadiqah*. Lebih dari itu, dalam tradisi Islam Timur Tengah ditemukan pula sejumlah buku yang membahas tentang takwil mimpi, di antaranya adalah *ar-Ru'ya wa al-Ahلام fi Mandhur ash-Shufi* karya Syaikh Muhammad Kasanzani al-Husaini, dan juga buku yang berjudul *Dhawabit Ta'bir ar-Ru'ya* karya Abdullah Muhammad ath-Thayar.

Pandangan orang Jawa tentang Allah, alam semesta, dan manusia

Masyarakat Jawa sejak dahulu dikenal sebagai masyarakat yang mengedepankan harmoni dan keselarasan antara manusia, Tuhan, dan alam semesta. Orang Jawa percaya bahwa Tuhan

adalah pusat alam semesta dan pusat segala kehidupan karena sebelum semuanya terjadi di dunia ini Tuhanlah yang pertama kali ada.

Tuhan tidak hanya menciptakan alam semesta beserta isinya tetapi juga bertindak sebagai pengatur, karena segala sesuatunya bergerak menurut rencana dan atas ijin serta kehendakNya. Pusat yang dimaksud dalam pengertian ini adalah sumber yang dapat memberikan penghidupan, keseimbangan dan kestabilan, yang dapat juga memberi kehidupan dan penghubung individu dengan dunia atas. Pandangan orang Jawa yang demikian biasa disebut **Manunggaling Kawula-Gusti (MKG)**, yaitu pandangan yang beranggapan bahwa kewajiban moral manusia adalah mencapai harmoni dengan kekuatan terakhir dan pada kesatuan terakhir, yaitu manusia menyerahkan dirinya selaku kawula terhadap Gusti Allah.

Upaya manusia untuk memahami keberadaannya diantara semua makhluk yang tergelar di jagad raya, yang notabene adalah makhluk, telah membawa manusia dalam perjalanan pengembaraan yang tak pernah berhenti. Pertanyaan tentang dari mana dan mau kemana (*sangkan paraning dumadi*) perjalanan semua makhluk terus menggelinding dari jaman ke jaman sejak adanya "ada". Pertanyaan yang amat sederhana tetapi substansiil tersebut, ternyata mendapatkan jawaban yang justru merupakan pertanyaan-pertanyaan baru dan sangat beragam, bergantung dari kualitas sang penanya.

Dalam pandangan orang Jawa, manusia harus bisa *memayu hayuning bawana* yakni manusia yang memiliki pandangan hidup dengan bertumpu pada keselarasan atau keharmonisan antara dirinya dan alam semesta. Manusia yang menebarkan kasih sayang kepada semua makhlukNya, baik *titah wadag* (makhluk Allah SWT yang bisa dilihat oleh mata lahir) maupun *titah alus* (makhluk halus yang tidak bisa dilihat oleh mata biasa).

Pandangan hidup orang Jawa di atas, sejalan dengan misi diciptakannya manusia, yakni sebagai hamba Allah SWT dan sebagai khalifatullah atau wakil Tuhan di bumi ini. Sebagai hamba Allah SWT, tercermin dalam sikap orang Jawa yang mengakui adanya Tuhan sebagai sesembahan tunggal. Sementara itu misi khalifatullah yang bertugas menjaga kelestarian alam semesta tercermin dalam konsep *memayu hayuning bawana*. Sebuah konsep pemahaman yang sejalan dengan misi Islam itu sendiri sebagai *rahmatan lil alamin*.

Tingkatan dan klasifikasi ilmu Jawa

Mengenai tingkatan ilmu pengetahuan dalam tradisi Jawa, pada umumnya para pemerhati budaya Jawa menempatkan pengetahuan sejati yang sering disebut dengan *ilmu kasampurnaning urip, ilmu kasunyatan* sebagai puncak dalam ilmu di kalangan masyarakat Jawa. Secara rinci tingkatan ilmu dalam tradisi Jawa dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu:

- (1) **Kawruh kelahiran jati**, ingkang asalipun saking dayaning pancadriya lahir. Kaweruh kelahiran jati sebenarnya sama dengan pengetahuan yang bersifat empiris-positivistik. Pengetahuan ini mengandalkan panca indra dan rasio untuk memahami objek pengetahuan yang tampak secara lahir atau empiris yang tergelar dalam jagad raya.

Dados Kawruh Kelahiran Jati punika satunggaling kawruh ingkang gegayutan kaliyan sedaya kawontenaning lahir utawi kelahiran. Dene kawontenan ingkang sinebat kelahiran mekaten, inggih punika sedaya kawontenan ingkang wonten ing jagad gumelar punika sedaya.

Contoh *kawruh kelahiran jati* antara lain:

- (1) Kawruh tumrap dhateng wontening bawana, candra, kartika, swasana, lan sanes-sanesipun. (ilmu yang berkaitan dengan adanya alam semesta, matahari, bulan, udara, dan lain-lain)
- (2) Kawruh tumrap dhateng wontening jawah, angin, lesus, prahara, barat, benter, lan sanes-sanesipun. (ilmu yang berkaitan dengan adanya hujan, angin, badai, panas, dan lain-lain)
- (3) Kawruh tumrap dhateng wontening samodra, bengawan, lepen-lepen, arga-arga, bantala-bantala, lan sanes-sanesipun. (ilmu yang berkaitan dengan adanya samudera, sungai, seleokan, dan lain-lain)
- (4) Kawruh tumrap dhateng janma manungsa, kewan-kewan, thethukulan, lan sanes-sanesipun. (ilmu yang berkaitan dengan keberadaan fisik manusia, hewan, tanaman, dan lain-lain)

Sedaya kawruh tumrap dhateng kabetabaning janma manungsa, ing antawisipun: (ilmu yang berkaitan dengan kebutuhan manusia, antara lain):

- (1) *Bab pados tedha, lan sandhang* (berkaitan dengan upaya mencari sandang pangan)
- (2) *Bab makarya* (berkaitan dengan profesi pekerjaan)
- (3) *Bab pasinaon ing pamulangan* (berkaitan dengan belajar-mengajar)
- (4) *Bab sesrawungan* (berkaitan dengan etika pergaulan).

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa segala pengetahuan yang masih bisa dinalar dengan panca indera lahir disebut dengan *kawruh kelahiran jati*.

Kawruh salwa budhi utawi kawruh saking dayaning pancadriya batos, ingkang sinebat parakitan.

Kawruh salwa budhi bisa disebut juga dengan pengetahuan kebatinan, karena berkaitan dengan segala hal yang berkaitan *rasa-pangrasa* manusia itu sendiri yang masih berada pada pancaidera batin, belum sampai pada pengetahuan tentang *asal lan puruging dumadi*. Ilmu ini sebenarnya berhubungan erat dengan hal-hal yang bisa menimbulkan rasa cinta terhadap sesama makhluk, menghargai tata aturan dan norma kehidupan, *lembah manah, wani ngalah, mboten gampil krenehan, tansah marsudi ing tentreming kalbu, ajrih ing lepat, nanging tansah wani ing bener, lukita ing basa lan sastra, wasis adamel renaning ngasanes, mboten remen gegujengan ingkang tanpa paedah, tansah anggulang ing kautaman, tansah marsudi mrih rahayuning kawontenan, kinajenan ing sesami, tinresnanan ing sesami, lhapunika sampun kepetang lumayan.*

Tembung dumunung ing pancadriya batos, jalaran sagedipun tumama taksih angginakaken pancadriyaning lahir, dados menawi tanpa punika ugi mboten badhe saged katindakaken. Sinebat batos mekaten inggih punika daya kekiyatan ingkang asal saking gesang sejati badhe medal anyamadi pancadriya lahir, dados **dunungipun wonten ing antawisipun budhi jati kaliyan kelahiran jati**. Inggih kawruh punika ingkang sinebat kawruh ingkang taksih mangro tingal. Sinebat mangro tingal, jalaran kados-kados sampun nyinggol dhateng kawruh budhi jati, tundhonipun malah taksih dumunung wonten ing kawruh kelahiran jati. Kados-kados sampun nyandhak ing bab gesang sejati, dhawahipun namung dumunung ing raos pengraos. Kados-kados sampun amberat wontenipun kawruh kelahiran jati, ndadak ngglethek taksih dumunung ing pangandikan thok kemawon ingkang asipan ndakik-ndakik

pramila inggih wonten ing kawruh punika janma tansah repot badhe amisahaken satunggal lan satunggalipun kawontenan, jalaran pancen dereng nate pirsu bedanipun lan pilah-pilahanipun. Dene menawi sampun pirsu inggih gampil kemawon, upaminipun sampun mangertosi, yen karembag punika taksih dumunung wonten ing kawruh kelahiran, ingkang karembag punika sampun wonten ing kawruh Salwa Budhi, wekasan ingkang karembag punika sampun dumugi kawruh Budhi Jati.

Kawruh budhi jati ingkang asalipun saking dayaning gesang sejati, sinebat pengracutan.

Kawruh budhi jati adalah puncak pengetahuan dalam tradisi masyarakat Jawa. Ilmu pengetahuan ini berkaitan dengan kehidupan sejati, yakni pengetahuan yang mencoba memahami *sangkan paraning dumadi*, memahami perjalanan kehidupan manusia sejak lahir sampai di alam kematian kembali ke alam asalnya.

Kawruh Budhi Jati, inggih kawruhing gesang sayekti, inggih kawruh ingkang kagem ngudi dhateng blegering janma manungsa utawi sangkan paraning dumadining janma manungsa. Wonten ing salebeting kawruh punika, janma manungsa wiwit nalusur wiwitaning dumadining janma, blegering janma manungsa, lakuning janma, pikolehing janma, ngantos dumugi ing asalipun malih, sinebat bali marang mula-mulanira, inggih punika tumuju dhateng paranipun. Menawi para janma sampun wiwit andungkap dhateng babagan punika, adapun alamipun sampun beda kaliyan nalika janma taksih dumunung wonten ing kawruh kalih kasebat nginggil.

Beda jalaran sampun kirang ambetahaken kekalihipun kala wau, awit inggih pancen tanpa gina yen ta kalihkawruh wau taksih kagape. Pramila kathah-kathahipun sinebat wus datan maelu ing anane jagad gumelar, namung tansah maelu dhateng dhasaring pangudi dhateng Gesang Sejati kala wau. Lha wonten riku punika gawating lampah tumrap janma ingkang taksih srawung kaliyan janma sanesipun, jalaran taksih kedah ngagem tata praja, tata susila, tata basa lan sastra, nanging sejatosipun kala wau tumrap para pangudi Kawruh Budhi Jati kuwi kabeh dudu apa-apa, jalaran wus pirsu ing kahanan kabeh kang gumelar lan kang ora gumelar.

Janma ingkang sampun mekaten punika menawi ngendika mesti kaleksanan, menawi dhawuh mesthi leres, menawi tumindak punapa kemawon sampun tanpa kagalih, tanpa kaetang-etang, tanpa kakinten-kinten, jalaran kabeh mau sarwi cetha wela-wela. Mboten wonteningkang sisip lan sembir, kados dene Sang Pandhita Rengganis ingkang teteki ing Arga Pura, sesampunipun nilar keprajan kala rumiyin. Menawi janma sampun saged mekaten, we lha sampun ngantos wani gumampil, punika andrawasi sanget, nanging emanipun lha kok taksih sekedhik sanget ingkang saged mangudi dumugi ing ngriku. Janma ingkang sampun mangertosi pilah-pilahanipun satunggal lan satunggalipun, sedaya kala wau badhe tumindak kanthi gampil lan mboten angel, jalaran pun angel sampun tindak jengkar tebih sanget, dene menawi dereng jebul pun gampil ingkang tebih. Tebih lan celakipun pun angel utawi gampil punika minggahipun dhateng pangertosanipun janma piyambak. Pramila badhe angudi dhateng satunggaling bab, pangertosan kedah langkung rumiyin dipun taros, wusngerti tenan apa durung.²²⁷

Dengan melihat stratifikasi ilmu pengetahuan yang ada di kalangan masyarakat Jawa tersebut, bisa disimpulkan bahwa antara konsep tingkatan pengetahuan dalam tradisi lokal Jawa tidak bertentangan dengan mainstream ajaran Islam. Pembagian ilmu yang dilakukan oleh al-Ghazali, tampaknya bisa menjadi pembanding.

Pengalaman pribadi al-Ghazali yang tertuang dalam kitab *al-Munqidz min adl-Dlalal* menggambarkan bagaimana perjalanan intelektual dan batinnya, sekaligus memberikan informasi tentang tingkatan pengetahuan dalam pandangannya. Bagi al-Ghazali, pengetahuan terendah adalah pengetahuan inderawi, disusul dengan pengetahuan aqliyah, filsafat, dan berujung pada puncak pengetahuan yang dia sebut dengan *makrifat, kasyaf*, dan lain-lain.

Metodologi pengetahuan

Secara epistemologis, ilmu dan pengetahuan dalam tradisi Jawa diperoleh melalui berbagai sarana, antara lain dengan cara:

Niteni

Niteni atau mengamati adalah penggunaan panca indera untuk memahami ilmu pengetahuan yang bersifat lahiriyah atau empiris. *Niteni* juga bisa melibatkan daya nalar untuk menyimpulkan kejadian-kejadian yang berulang-ulang dalam rangkain kausalitas sebab-akibat. Kegiatan *niteni* ini bisa dilakukan untuk mengamati segala hal yang terjadi di alam semesta. Hasil dari kegiatan pengamatan yang dilakukan dengan berulang-ulang dengan hasil yang tetap akan melahirkan apa yang disebut dengan *ilmu titen*.

Olah rasa, prihatin, dan tirakat.

Olah rasa merupakan kegiatan untuk mempertajam kemampuan batin dalam memandang dan menyikapi semua fenomena yang terjadi. Caranya bisa dalam bentuk prihatin maupun tirakat. Prihatin berarti menjalani kehidupan dengan penuh kesederhanaan, kalau perlu disertai dengan tirakat, yang berarti berpantang untuk meninggalkan segala kemewahan ragawi.

Laku prihatin merupakan syarat utama yang harus dilakukan seseorang menggapai tingkatan spiritualitas sejati. Seperti ditegaskan dalam serat Wedhatama (Jawa; Wredhotomo) karya KGPAA Mangkunegoro IV; *bahwa ngelmu iku kalakone kanthi laku*. Laku prihatin dalam istilah Arab sebagai aqabah, yakni jalan terjal mendaki dan sulit, karena seseorang yang menjalani laku prihatin harus membebaskan diri dari perbudakan syahwat dan hawa nafsu yang negatif.

Lelaku dalam menuntut ilmu ini bertujuan agar diperolehnya kebeningan batin sebagai syarat utama untuk memperoleh pengetahuan yang bersifat intuitif, seiring dengan hilangnya nafsu syahwati.

Samadi, maladihening, maneges.

Bagi para pencari ilmu sejati di kalangan masyarakat Jawa, kegiatan samadi atau meditasi menjadi kegiatan yang rutin dijalani. Kegiatan ini tercermin dalam ungkapan *neng-ning-nung-nang*.

- (1) Neng; artinya jumeneng, berdiri, sadar atau bangun untuk melakukan tirakat, semedi, maladihening, atau mesu budi. Konsentrasi untuk membangkitkan kesadaran batin, serta mematikan kesadaran jasad sebagai upaya menangkap dan menyelaraskan diri dalam frekuensi gelombang Tuhan.
- (2) Ning; artinya dalam jumeneng kita mengheningkan daya cipta (akal-budi) agar menyambung dengan daya rasa- sejati yang menjadi sumber cahaya nan suci. Tersambungannya antara cipta dengan rahsa akan membangun keadaan yang wening. Dalam keadaan “mati raga” kita menciptakan keadaan batin (hawa/jiwa/nafs) yang

hening, khusuk, bagai di alam “awang-uwung” namun jiwa tetap terjaga dalam kesadaran batiniah. Sehingga kita dapat menangkap sinyal gaib dari sukma sejati.

- (3) Nung; artinya kesinungan. Bagi siapapun yang melakukan Neng, lalu berhasil menciptakan Ning, maka akan kesinungan (terpilih dan pinilih) untuk mendapatkan anugrah agung dari Tuhan Yang Mahasuci. Dalam Nung yang sejati, akan datang cahaya Hyang Mahasuci melalui rahsalalu ditangkap roh atau sukma sejati, diteruskan kepada jiwa, untuk diolah oleh jasad yang suci menjadi manifestasi perilaku utama (lakutama). Perilakunya selalu konstruktif dan hidupnya selalu bermanfaat untuk orang banyak.
- (4) Nang; artinya menang; orang yang terpilih dan pinilih (kesinungan), akan selalu terjaga amal perbuatan baiknya. sehingga amal perbuatan baik yang tak terhitung lagi akan menjadi benteng untuk diri sendiri. Ini merupakan buah kemenangan dalam laku prihatin. Kemenangan yang berupa anugrah, kenikmatan, dalam segala bentuknya serta meraih kehidupan sejati, kehidupan yang dapat memberi manfaat (rahmat) untuk seluruh makhluk serta alam semesta. Seseorang akan meraih kehidupan sejati, selalu kecukupan, tentram lahir batin, tak bisa dicelakai orang lain, serta selalu menemukan keberuntungan dalam hidup (meraih ngelmu beja).²²⁸

Demikianlah beberapa sarana yang biasa digunakan oleh orang Jawa dalam memperoleh ilmu pengetahuan, baik ilmu empiris maupun non empiris. Kesemua cara yang digunakan di atas, sebenarnya juga dikenal dalam tradisi keilmuan Islam. Salah satu pembagian ilmu dalam tradisi Islam adalah pemilahan menjadi *al-ulum al-muktasabah* (ilmu yang diupayakan-*acquaried knowledges*) dan *al-ulum al-mukasyafah* (ilmu yg bersifat pemberian-*divine knowledges*). Jenis ilmu yang pertama diperoleh melalui penggunaan panca indera dan rasio atau penalaran. Sedangkan pengetahuan yang kedua diperoleh dengan cara *tazkiyat an-nafs*, yakni penyucian jiwa dari sifat-sifat tercela, yang sesungguhnya sepadan dengan istilah *lelaku*, prihatin, tirakat, dan lain-lain dalam tradisi Jawa-Islam.

Jenis Pendidikan

Di kalangan masyarakat Jawa-Islam, ditemukan berbagai jenis pendidikan. Setidaknya ada lima macam jenis pendidikan yang telah berlangsung di kalangan masyarakat Jawa-Islam, jauh sebelum dikenal sistem pendidikan persekolahan. Kelima jenis pendidikan tersebut adalah pendidikan keagamaan dan spiritual, pendidikan moral dan karakter, pendidikan bagi kaum perempuan, pendidikan seks, dan pendidikan anak.

Pendidikan Keagamaan dan Spiritual

Pendidikan keagamaan dimaksudkan sebagai upaya menanamkan pemahaman mengenai dasar-dasar ajaran Islam kepada peserta didik. Pengetahuan tentang rukun Islam dan rukun iman, tatacara ibadah, dan lain-lain menjadi materi utama dalam pendidikan keagamaan ini. Pesan-pesan tentang pendidikan dasar-dasar keagamaan ini tercermin dalam ungkapan yang terdapat dalam serat *Wulang Reh* pupuh asmarandana berikut ini:

Pada netepana ugi, kabeh parentahing sarak, terusna lahir batine
Salat limang wektu uga. Tan kena tininggala. Sapa tinggal dadi gabuk. Yen misih demen neng
praja.

228 <http://sabdalangit.wordpress.com/2008/12/22/mengenali-jati-diri-hakekat-neng-ning-nung-nang/>

Wiwitana badan iki. Iya teka ing sarengat. Ananging manungsa kiye. Rukun Islam kang lelima.
Nora kena tininggal,iku parabot linuhung, Mungguh wong urip neng ndonya.

Kudu uga den lakoni. Rukun lelima punika. Mapan ta sakuwasane
Nanging aja tan linakyan. Sapa tan nglakanana. Tan wurung nemu bebendu. Pada sira
estokena.

Parentahing hyang Widi. Kang dawuh mring Nabiyullah. Ing dalil kadis enggone. Aja na
ingkang sembrana. Rasakna den karasa. Dalil kadis rasanipun. Dadi padanging tyasira.²²⁹

Dari teks tersebut di atas dapat diungkap ajaran tentang solat lima waktu. Barang siapa yang beragama Islam haruslah melakukan salat lima waktu, karena solat adalah ajaran Allah SWT yang harus dilakukan. Barang siapa yang meninggalkan ajaran tersebut merupakan orang-orang kafir yang nantinya akan mendapatkan siksaan dan dosa yang besar. Solat merupakan sarana manusia untuk mendekatkan diri pada Allah SWT dan wujud syukur atas limpahan segala nikmat yang tak terbilang jumlahnya.

Di samping pendidikan dasar-dasar keagamaan, masyarakat Jawa juga terbiasa dengan pendidikan spiritual atau taSAWuf, yakni pendidikan dalam rangka mengoptimalkan potensi spiritual dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT. Model pendidikan spiritual ini bahkan mewarnai berbagai naskah sastra yang berbentuk wirid dan suluk. Salah satu suluk yang sangat kental dengan aroma pendidikan taSAWuf tingkat tinggi adalah *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ranggawarsita.²³⁰

Serat Wirid Hidayat Jati terdiri dari lima bab. Dalam bagian pembukaan diterangkan ajaran para wali itu di ajarkan dalam tiga masa (angkatan) dan dalam tiap angkatan diajarkan oleh delapan wali atau guru. Isi ringkas wejangan itu meliputi (a) wisikan ananing Dzat, (b) wedharan wahananing Dzat, (c) gelaran kahaning Dzat, (d) pambuka Tata Malige Ing Dalem Bait-al-makmur, (e) pambukaning Tata Malige Ing Dalem Bait-al-muharram, (f) pambukaning Tata Malige Ing Dalem Bait-al-mukaddas (g) panetep Santosaning Iman, dan (h) Sasahidan atau kesaksian.

Dalam Bab I diterangkan pula orang-orang yang pantas menjadi guru, syarat orang menjadi guru, pedoman orang yang menjadi guru, dan keutamaan orang yang menjadi guru. Dalam bab ini pula diterangkan tentang syarat menjadi murid.

Pada permulaan wirid Bab II ini diterangkan sandaran serat wirid ini adalah Al-Qur'an, hadis, ijma' dan Qiyas. Dilanjutkan dengan penjelasan mengenai *sangkan paraning dumadi* dalam istilah taSAWuf islam disebut *al-mabda'* dan *al-ma'ad*. Mula-mula di terangkan asal-muasal penciptaan dan urutan-urutannya. Dalam serat wirid dikatakan:

229 Serat Wulang Reh

230 Serat Wirid Hidayat Jati (SWHJ) ini digubah oleh R. Ng. Ranggawarsita pada jaman Surakarta Awal tepatnya tahun 1862 M. SWHJ tersebut, menurut Rasjid adalah kitab pelajaran yang dipakai oleh para pembesar di kraton Surakarta dan Yogyakarta. Salah satu ciri khas kitab tersebut adalah banyaknya istilah mistik Islam, yang sulit dimengerti oleh seseorang yang belum pernah membaca kitab-kitab mistik Islam Arab yang tinggi mutunya, seperti insan kamil, karangan Abdul Karim Al Jilli, Muhyiddin Ibnu Arabi dan lainnya. Selain itu SWHJ disusun dalam bentuk Jarwa atau Prosa, yang mana isi kandungannya cukup padat dan lengkap. Banyak yang berpendapat bahwa SWHJ ini adalah teks yang sarat dengan ilmu kaspurnan.

Sejatine ora ana apa-apa, awit duk maksih awing uwung durung ana SAWiji-wiji, kang ana dingin iku Ingsun, ora ana Pangeran anging Ingsun, sejatine Dat kang Amaha Suci, anglimputi ing sipating-Sun, anartani ing asmaning-Sun, amaratandani ing apngaling-Sun.
(sesungguhnya tidak ada apa-apa, tatkala masih suwung, belum ada sesuatupun. Yang pertama ada adalah Aku. Tidak ada tuhan kecuali Aku, Tuhan yang Maha Suci, yang meliputi sifatKu, asmaKu, dan perbuatanKu)

Kemudian dilanjut dengan keterangan urutan penciptaan kehidupan dan semesta:

Sajatine Ingsun Dat kang amurba amisesa, kang kuwasa anitahake SAWiji-wiji, dadi padha sanalika, sampurna saka kodrating-Sun, ing kono wis kanyatahan pratandani apngaling-Sun, minongko bubukaning iradating-Sun: kang dhingin Ingsun anitahake kayu, aran sajaratul yakin, tumuwuh iang sajroning ngalam (ng)adam- makdum ajali abadi, nuli cahaya aran Nur Muhammad, nuli kaca aran miratul kayai, nuli nyowo aran roh ilapi, nuli sosoty aran darrah, nuli dhindhing jalal ran kijab, kang minangka warananing kalarating-Sun.

Dalam Bab II ini pula asal usul semesta ('alam), konsepsi penciptaan manusia dan itu di terangkan secara terperinci. Penjelasan mengenai mikrokosmos dalam diri manusia juga dijelaskan dengan detail. Hal yang semacam ini ternyata juga ada dalam beberapa kitab sastra islam. Di antaranya, ada kitab *Daqaiq al-Akhbar* karya Imam Abdurrohman ibn Ahmad Al Qodhi, yang dalam bab awal juga menjelaskan tentang awal penciptaan, yaitu: sajaratul yaqin, *Nur Muhammad, hijab, mir'atul haya'* dan sebagainya.

Selanjutnya pada Bab III berisi tanda-tanda akan datangnya ajal setiap manusia yang sering dinamakan kiamat kecil. Diterangkan dalam, wirid bab ini tanda-tandanya yaitu:

- (1) Yen sampun asring uninga ngkang boten nate ketingal, tandha kirang satahun.
- (2) Yen sampun asring mireng ingkang boten nate kapiyarsa, kadosta mireng raraosaning jin, setan, sato kewan, tandha kirang setengah tahun.
- (3) Yen sampun asring malih paningalipun, kadosta wulan muharram, sapar, aningali langit katingal abrit. Mulud, Rabingulakhir, srengenge katingal cemeng. Rejeb, Ruwah, toya katingal abrit. Siyam, SAWal, weyanganipun ketingal kalih. Dulkangidah, Besar, latu katingal cemeng. Sadhaya punika tandha kirang kalih wulan.
- (4) Yen dariji panunggul dipun bekuk kapetelaken dalak epek-epekipun, dariji manis kaangkat, yen sampun kaangkat anjunjung dariji nmanisipun wau, tandha kirang kawandasa dinten.
- (5) Yen kawawas darijinipun sanpun katingal kurang, ugel-ugel sampun katingal pedhot, tandha kirang SAWulan.
- (6) Yen sampun katingal wanipun piyambak, tandha kirang setengah wulan.
- (7) Yen sampun rumaos mboten ejng punapa-punapa, tandha kirang pendhak dinten.
- (8) Yen keteking asta sampun mboten wonten, tuwin garebenging talingan sampun kendel, punapa dene pramayaning kenaka sampun oncat, pramayaning tingal sampun sepen, anadadosaken rengating imba, ing wekasan pucuking parji sampun keraos asrep, punika tandha sampun puncading dinten kiyamat, jumeneng kaliyan pribadi.

Dilanjut dengan penjelasan tentang tatacara manekung(semedi) dan wirid-wirid yang harus dibaca ketika menghadapi datangnya syakaratul maut ataupun untuk mencapai penghayatan makrifat dan kesatuan dengan tuhan. Manekung dan wirid-wirid itu menggunakan bahasa jawa tapi nilai nilainya tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Wirid Bab IV berisi wejangan tambahan dan penjelas mengenai bab kematian. Dalam bab ini, dijelaskan kematian itu ada bermacam-macam, *yaitu*:

- (1) Kang dhingin, kang mati iku napsune, kadi ta pangandhikaning Allah tangala, tegese: sakehe napsune iku padha angrasani (angerasakke)pati.
- (2) Kang kaping pindho iku mati rohe, kadi ta pangandhikaning Allah tangala, tegese: sirnaning rahsane.
- (3) Kang kaping telu iku, mati kaweruhekadi ta pangandhikaning Allah tangala, tegese: kang mati mau, utawa turun imane.
- (4) Kaping pat patining ati, kadita pangandhikaning Allah tangala, tegese: sirna pangucape kelawan lesan.

Dalam Wirid Bab IV ini dijelaskan tanda makrifat itu ada enam hal, yaitu:

- (1) Katingaling jaman ciptaning kahanan jati, warna ireng
- (2) Aningali warna repta, tegesipun maksih ing pandamelan samar.
- (3) Aningali warna kuning. Tegesipun angrencana nyanyamuringkang sejati.
- (4) Aningali warna seta, tegesipun cahaya ingkang putih, sadaya wau sampun kumpul dados kahanan tunggal, gumilang-gilang tar (tanpa) wawayanganmaring kahanan jati.
- (5) Aningali sinamar jatining warna, tgesipun inggih punika sajatosing panunggaling-Sun, maring kahanan kang sejati, dadiya samarica binubut bali maring suksmaning-Sun.
- (6) Jangkeping pemejangipun para waliyullah, kang wus anampani kanugrahananing Allah tangala wejangan ingkang maksih kineker kaawisan dening para wali, anuduhake panggonan kraton agung.

Wirid Bab V atau terakhir berisi ulasan ulang, tetapi lebih detail mengenai penciptaan manusia yang dilanjutkan tentang penjelasan mengenai tujuh tingkat penghayatan yang akan dialami oleh orang yang meninggal dunia atau yang ingin mencapai penghayatan kesatuan dengan Tuhan, dan godaan-godaan yang menyesatkan dalam tiap tingkat.

Pendidikan Moral, Budi Pekerti atau Karakter

Pendidikan moral, budi pekerti dan karakter adalah jenis pendidikan yang sangat mendapatkan tempat dalam tradisi masyarakat Jawa. Nilai-nilai moral ditanamkan sejak dini melalui berbagai sarana dan metode. Nilai-nilai moral yang diajarkan tentu sangat berkaitan dengan falsafah hidup orang Jawa itu sendiri. Dalam tradisi Jawa perilaku yang baik disebut dengan *kautaman*.

Secara ringkas tujuan pendidikan moral atau budi pekerti adalah agar seseorang menjadi pribadi manusia yang mulia yang memiliki moral dan etika dalam hubungannya dengan (a) Tuhan yang maha esa, (b) *kautamaning batin*, (c) *laku budi utama*, (d) *kebangsaan*, (e) *kakaluwargan*, (f) *kadonyan*, (g) *memayu hayuning pribadi*, (h) *memayu hayuning budi lan tekad*, dan (i) *memayu hayuning bebrayan*.²³¹

Panduan moral hubungannya dengan Tuhan

Setidaknya ada 37 butir panduan moral atau etika hubungannya dengan Tuhan dalam masyarakat Jawa. Beberapa di antaranya bisa dilihat berikut ini:

231 Disarikan dari Piwulang Kautaman, sebuah buku anonim yang memuat 275 petunjuk atau pedoman hidup, yang terbagi ke dalam 10 aspek sebagaimana disebutkan di atas.

- (1) Pangéran Kang Mâhâ Kuwâsâ (Gusti Allah, Tuhan) iku siji, angliputi ing ngêndi papan, langgêng, síng nganakaké jagad iki saisiné, dadi sêsêmbahan wóng saalam donyâ kabèh, panêmbahan nganggo carané dhéwé-dhéwé. (Tuhan itu satu, meliputi seluruh tempat, abadi, yang menciptakan alam semesta ini dan seisinya, menjadi sesembahan manusia seluruh dunia, dengan caranya masing-masing)
- (2) Pangéran Kang Mâhâ Kuwâsâ iku anglimput ânâ ing ngêndi papan, anèng sira ugâ ânâ Pangéran (maksudé : tajaliné Kang Múrbèng Dumadi).
- (3) Pangéran iki Mâhâ Kuwâsâ, pèpèsthèn sâkâ karsaning Pangéran ora ânâ síng bisâ murúngaké
- (4) Pangéran iku nitahaké sirâ lantaran bápâ lan biyúngirâ, mulâ kudu sirâ ngurmati marang bápâ lan biyúngirâ.
- (5) Ájâ sirâ wani-wani ngaku Pangéran, sênadyan kawruhira wís tumêka "Ngadêg Sarirâ Tunggal" utâwâ bisa mêngêrtèni "Manunggaling Kawulâ Gusti".
- (6) Dan lain-lain

Panduan moral dalam upaya menuju kautamaning batin. Beberapa di antaranya bisa dilihat berikut ini:

- (1) Kahanan donyâ iku ora langgêng, mulâ ájâ ngégungaké kasugihan lan drajadira, awít samangsa wolak-walikíng jaman ora kisinin.
- (2) Síng sâpâ sênèng ngrusak katêntremaníng liyan bakal dibèndhu déning Pangéran lan diwèlèhaké déning tumindaké dhéwé.
- (3) Nglurúg tanpâ bâlá, sugíh ora nyimpèn, sèkti tanpâ maguru, lan mênang tanpâ ngasóraké
- (4) Yèn sirâ dibêciki liyan tulisèn ing watu supâyâ ora ilang lan tansah kèlingan, yèn sirâ gawé kabêcikan marang liyan tulisèn ing lêmah, supâyâ énggal ilang lan ora kèlingan.
- (5) Dan lain-lain

Panduan moral dalam upaya membentuk perilaku yang mulia atau laku utama. Beberapa di antaranya bisa dilihat berikut ini:

- (1) Álá lan bêcík iku dumunúng ânâ awaké dhéwé, mélik nggéndhóng lali, ngundhúh wóhíng pakarti
- (2) Síng sâpâ lali marang kabêcikan liyan, iku kâyâ kéwan.
- (3) Wóng iku kudu ngudi kabêcikan, jalaran kabêcikan iku sanguníng uríp.
- (4) Wóng kang ora gélêm ngudi kabêcikan iku prasasat sétan.
- (5) Wóng linuwíh iku ambèg wêlasan lan sugíh pangapurâ.
- (6) Wóng linuwíh iku kudu bisâ ngépèk ati lan ngépènakaké atiné liyan. Yèn kumpúl karo mitrâ kudu bisâ ngêtrapaké têtmbúng kang manis kang pèdhês, sèpêt, bisa gawé sênèngíng ati. Yèn kumpúl pandhitâ kudu bisâ ngómóngaké têtmbúng kang bêcík. Yèn ânâ sangarèpíng mungsúh kudu bisâ ngatónaké kuwâsâ pangaribâwâ kaluwihané.
- (7) Dan lain-lain

Panduan moral dalam upaya membentuk jiwa yang memiliki nilai-nilai kebangsaan

- (1) Bângsâ iku minangkâ sarâná kuwatíng nagârâ, mulaájâ nglírwakaké kabangsanirâ pribadi supâyâ antúk kanugrahan adéging bangsa kang "Andâná Waríh"
- (2) Nêgârâ iku ora gunâ lamún ora duwé anggêr-anggêr minangkâ pikukuhíng nêgârâ kang adhédhasar isi kalbuné mênungsâ salumahíng nêgârâ kuwi.

- (3) Kang bécik iku lamún ngêrti anané sêsantiné ngabdi bêbrayan agúng : "Ing Ngarsá Asúng Tuládhá, Ing Madyá Amangún Karsá, Tút Wuri Handayani".
- (4) Nêgára kita bisá tèntrêm lamún murah sandhang klawan pangan, margá pára kawulá pádhá sênêng nyambút gawé, lan ána panguwásá kang darbé watak "Bêr budi báwa laksána".
- (5) Wadyábála pamóng prája kang sênêng marang kawulá alít iku dadi sênêngané pára kawulá sajroning prája lan bisa gawé kukúh sartá dadi tamènging nagára.
- (6) Pára mudhá ája ngungkúraké ngudi kawruh kang nyatá amríh bisá kinaryá kuwating nagára, unggulíng bangsa, lan bisá gawé rahayuning sasamá.
- (7) Panguwásá pamóngé nêgára iku kudu bisá gawé tèntrêm pára kawulané, amargá yèn ora mangkono bisá kadadéyan pára kawulá ngrébút panguwasaning nêgára.
- (8) Dan lain-lain

Panduan moral berkaitan dengan kekeluargaan

- (1) Bâpa biyúng iku minangka lantaran uríp ing ngalam donyá.
- (2) Síng sâpa lali marang wóng tuwané prêsasat lali marang Pangérané, Ngabêktiya marang wóng tuwá.
- (3) Wóng tuwá kang ora ngudi kabécikan sartá ora ngêrti marang udanagara (trapsilá, unggah-ungguh) lan tátá krámá, kuwi sêjatiné dudu panutané putrá wayah.
- (4) Sâpa síng sênêng uríp têtanggan, kalêbu janma linuwih.
- (5) Tânggá iku pêrlu dicédaki nanging ája ditrésnani.
- (6) Paribasané tânggá iku pádhá karo bâpa biyúng.
- (7) Tânggá kang ora bécik atiné ája dicédhaki nanging ája dimungsuhi.
- (8) Sadumuk bathúk sanyari bumi ditóh pati. (Unèn-unèn kanggo nggambaraké kasêtyané marang kulawarga).
- (9) Mikul dhuwúr mênthêm jêro. (Unèn-unèn kanggo nggambaraké bêktiné anak marang wóng tuwané).
- (10) Anak iku minangka têrusané wóng tuwá, ora ána katrésnan kang ngluwihi katrésnané wóng tuwá marang anak.
- (11) Trésná marang mantu iku pádhá baé trésná marang putrá, jalaran putu iku wóhing katrésnané putrá lan mantu.
- (12) Swára kang krungu nganti sayojána, arumíng jênêng ngambar-ambar salumahing bumi (dialêmbana).
- (13) Gólèk jodho ája múng mburu éndahing warná, sênajan ayu utáwa bagus.
- (14) Ája ngaku wóng tuwá lamun wóng tuwamu katón sugih lan dhuwúr drajadé, jalaran pangkat lan bandhané wóng tuwamu iku mau bisasirná sadurungé sirá warisi.
- (15) Ája gampang nyêpatani anak nganggo têmbúng kang ora prayoga, jalaran sêpatané wóng tuwá bisa numusi sartá bisa ngilangaké rásá bêktiné anak marang wóng tuwané.
- (16) Dan lain-lain

Panduan moral berkaitan dengan urusan duniawi atau kadonyan

- (1) Bândhá kang rêsik iku bândhá kang sâka nyambút karya lan sâka pamêtu séjéné kang ora ngrusakaké liyan. Déné bândhá kang ora rêsik iku bândhá colongan utáwa sâka nêmu duwèking liyan kang kawruhan síng duwé.
- (2) Kadonyan kang álá iku atêgês múng ngangsa-angsa golèk bândhá donyá ora mikiraké kiwá têngéné, uga ora mikiraké kahanan batín.
- (3) Golèk bândhá iku samadyá baé, udinên katêntrêman njábá njêro.

- (4) Bândhâ iku anané mung anèng donyâ, mula yèn mati ora digâwâ.
- (5) Wóng golèk kêmakmuran iku ora kalèbu ngoyak kadonyan.
- (6) Bândhâ iku gawé múlyâ lan ugâ gawé cilâkâ.
- (7) Gawé múlyâ lamún sâkâ barang kang bêcik, gawé cilâkâ lamún sâkâ barang kang âlà.
- (8) Wóng uríp âjâ tansah kêpingín bândhâ baé, jalaran kasugihan iku ing samangsa-mangsa bisâ gawé cilâkâ.
- (9) Dan lain-lain

Panduan moral dalam upaya membentuk pribadi yang mulia atau memayu hayuning pribadi

- (1) Ing samubarang gawé âjâ sók wani mèsthèkaké, awít akèh lèlakón kang akèh bangêt sambèkalané sîng ora bisâ dinuga tumibané. Jêr kâya uniné pêpèngêt, "Mênâwâ manungsa iku pancèn wajib ihtiyar, nangíng pêpèsthèné dumunung ing astané Pangéran Kang Mâhâ Wikan". Mulâ ora samèsthiné yèn manungsa iku nyumurupi bab-bab sîng durung kèlakón. Saupamâ nyumurupâ, prayogâ âjâ diblakakaké wóng liyâ, awít tèmahané mung bakal murihaké bilahi.
- (2) Sabar iku ingaran mustikaning laku, jumbúh karo uninébèbasan : "Sabar iku kunciing swargâ", atègès marganing kamulyan. Sabar, liré momót kuwat nandhang sakèhing cobâ lan pandadaraning ngaurip, nangíng ora atègès gampang pêpès kèntèkan pèngarèp-arèp. Suwaliké malah kèbak pèngarèp-arèp lan kuwâwâ nampani âpâ baé kang gumêlar ing salumahé jagad iki.
- (3) Kahanan donya iki ora langgèng, tansah owah gingsír. Yèn sirâ kèbènéran katunggónan bândhâ lan kasinungan pangkat, âjâ banjur rumangsa "Sâpâ sirâ sâpâ ingsún", tansah ngèndèlaké panguwasané tumindak dègsurâ marang sapadhâ-padhâ. Élinga yèn bândhâ iku gampang ilang (sírâ). Pangkat SAWayah-wayah bisa oncat.
- (4) Saibâ bêciké samangsa wóng kang lagi kasinungan kabègjan lan nampâ kabungahan iku tansah éling gèdhé ngucap syukur marang Kang Pèparíng. Awít élinga yèn tumindak kâya mangkono mau kêjâbâ bisâ ngilangi watak jubriyâ uga mlètikaké râsâ rumangsa yèn wóng dilairaké marang sapadhâ-padhané titah, mbêngkas kasangsaran, mungghâ ngréksâ hayuning jagad.
- (5) Âjâ sók ngèndèl-èndèlaké samubarang kaluwihanmu, âpâ manèh mamèraké kasugihan lan kapintèranmu. Yèn anggónmu ngóngasaké dhiri mau mung winatès ing lathi tanpâ búkti, dhóngé pakarti kâya mangkono iku ngèngón awakmu dadi ora aji. Luwih prayogâ turutèn pralampitané tanduran pari. Pari kang mènèstè mèsthi tumélung, kang ndongak mracihnani yèn kóthóng tanpâ isi.
- (6) "Rumangsa sarwâ duwé" lan "Sarwâ duwé rumangsa", iku yèn ditulis gênah mung diwolak-walik baé, nangíng surasané jébúl kâya bumi karo langit. Sîng kapisan nuduhaké watak ngédír-édíráké, wèngís satindak lakuné (polahé), yèn nggayuh pêpènginan ora maèlu laku dudu, samubarang pakarti nisthâ ditrajang wani. Déné sîng kapindho pakartiné tansah kèbak wêlas asih, wicaksânâ ing sabèn laku, rumangsa dosâ samangsa gawé kapitunané liyan.
- (7) Dan lain-lain

Panduan moral dalam upaya memiliki moral dan tekad yang kuat atau memayu hayuning budi lan tekad

- (1) Yèn gèlêm nalusuri sèjatiné ora sèthithík piwulang lan pitutúr bêcik kang malah kitâ tampâ sâkâ wong-wong gawané nacad lan ora dhêmèn marang kitâ, katimbang mitrâ

- katruh rakét kang tansah ngalêmbânâ. Awít panacad bisa nggugah kita nglêmpêngaké laku, déné pangalêmbânâ kêparâ bisâ nyêbabaké wong kêrêp dadi lali.
- (2) Manâwâ kowé durung mangêrtèni marang bab kang kok anggêp ora bêcik, âjâ kêsusu ngatonaké râsâ sêngitmu, gêdhéné nganti maoni lan nglairaké panacad. Awít kawruhana yèn pikirané manungsâ iku tansah mobah-mosik lan molak-malik. Âpâ kang kok kirâ âlâ lan kok gêthingi iku ing têmbé mburi bisâ malih kok sênêngi, kêparâ malah bisâ dadi gantungané uripmu.
 - (3) Karêpe wong nyatúr alaning liyan iku bêtèké mung arêp nuduhaké bêciké awaké dhéwé. Yèn sing diajak nyatúr wong kêmplô, pamrih sing kâyâ mangkono mêsthi katêkané. Nanging tumraping wong mûrsid: "Wong kang ngumbah rêrêgêd ing awaké sarânâ migunakaké banyu pêcêrèn malah sayâ nuduhaké blêntongé pambêgané".
 - (4) Têmbung kang prayoga kang kélair mung margâ kadêrêng dénig dayaning hâwâ napsu iku pancèn sakâlâ iku bisâ awèh râsâ pêmarm. Nanging SAWisé iku bakal awèh râsâ gêtún lan panutuh marang dhiri pribadiné dhéwé kang satêmah tansah bisa ngrubêdâ marang katêntremaning pikir lan ati. Gunêman sêthithik naging mêmikir akèh iku kang tumrapé manungsâ bisa awèh katêntreman lan krâsâ marêm kang gêdhé dhéwé.
 - (5) Siji-sijining dalan amrih kalêksananing gêgayuhan, yaiku makarti kang sinartan kêpêrcayaan lan kêyakinan mênâwâ âpâ kang sinêdya mêsthi dadi. Yèn kita mung kandhêg ing gagasan lan kukuhing karêp baé, tanpâ tumandang lan makaryâ minangkâ srânâ panêbusé, wohé yâ ora bêdâ kâyâ déné ing pangimpèn. Cilakané manèh, yèn sêlaginé nganggít-anggít mau wís kasêlak ngrasakaké kanikmatané ing pangangên-angên, wusanané dadi lumuh ing gawé lan wêdi ing kakéwuh (wêdi kangêlan).
 - (6) Mênangi jaman rêbutan râjâbrânâ, akèh wong kang pâdhâ kalimpût, mèlu-mèlu tumindhak nisthâ. Ora éling yèn sêjatining urip ing donyâ iku ora ngupâyâ râjâbrânâ baé, nanging ugâ mangèsthi kamulyan ing têmbé. Urip ing satêngahing godhâ rêncânâ, nanging têtêp tumindak utâmâ, prêsasat tâpâ ing satêngahing cobâ. Sâpâ kang santosa ora bakal tumindak sasar. Mula tansah ngugêmana sêbuting pitutur : "Sabêgjâ-bêgjané kang lali nganti kêlupênggawé sasar, isih bêgjâ kang panggah éling lan waspâdâ têtêp ing panggawé utâmâ.
 - (7) Dan lain-lain

Panduan moral berkaitan dengan kehidupan sosial atau memayu hayuning bebrayan

- (1) Sing sâpâ ngidham kaluhuran kudu wani kurban lan ora wêgah ing kangêlan. Mergâ yèn tansah tidhâ-tidhâ, mokal âpâ sing kagayuh bisa diganthâ lan tangèh lamun âpâ sing diluru bisa kêtêmu. Makarti wani rêkâsâ kanthi masrahaké uriplan jiwa râgâ marang Kang Murbèng Kuwâsâ. Yèn kêpingin mênang pancèn larang patukoné, yaiku kudu bisa nuhoni sêsanti: "Surâ dirâ jayaningrat lèbûr dénig pangastuti".
- (2) Isih bêjâ yèn kowé diunèkaké "Ora LumrahUwóng", jalaran isih dianggêp manungsâ. Yâ mung solah tingkahmu kang kudu kók owahi amrih ora gawé sêriking liyan. Cilakané yèn diunèkaké "Ora Lumrah Manungsâ", jalaran kowé dianggêp sêtan gêtayangan sing mung dadi lèlêthêging jagad margâ pakartimu kang ninggal sifat kamanungsan. Mula énggal-énggala sumujudâ marang Gusti Kang Murbèng Dumadi. Sifaté Gústi Allah mono sarwâ wêlas asih marang umaté kang wís sadhar marang dosâ-dosané sartâ têmên-têmên bali tuhu marang dhawuh-dhawuhé.
- (3) Ora ânâ pênggawé luwih dénig mulya kêjâbâ dèdânâ sing ugâ atêgês mbiyantu nyampêti kêkuranganing kabutuhané liyan. Dèdânâ marang sapêpâdhâ iku atêgês ugâ mitulungi awaké dhéwé nglêlantih marang râsâ lilâ lègawâ kang ugâ atêgês angabêkti

marang Pangéran Kang Mâhâ Wikan. Pancèn pangabêkti mono wís aran pasrah, dadi kitâora ngajab marang baliné sumbangsih kang kitâ asúngaké. Kabèh iku síng kagungan múng Pangéran Kang Mâhâ Kuwásâ, kitâ ora wênang ngajab wóhíng pangabêkti kanggo kitâ dhéwé. Nindakaké kabêcikan kanthi dédâná kita pancèn wajib, nanging ngundhúh wóhíng kautaman kitâ ora wênang.

- (4) Mêmikiran pasêduluran nganti jêjodhowan kuwi yèn siji lan sijiné bisa êmóng-kinêmóng, istingarah bisa sêmpulúr bêcik. Yèn âná padudón sêpisan pindho iku wís aran lumrah, bisa nambahi rakêting sêsambungan. Nangíng suwaliké yèn pãdhã angèl ngênggóni sifat êmóng-kinêmóng mau gênah lángkã langgêngé, malah bédaníng panêmu sithík baé bisa marakaké dhahuru.
- (5) Wóng kang ora naté nandhang prihatin ora bakal kasinungan rãsã pangrãsã kang njalari têkané rãsã trênyúh lan wêlas lahir batiné. Wóng kang wís naté kêtaman ing prihatin luwih bisa ngrasakaké pênandhangé wóng liya. Mulã adhakané luwih gèlêm awèh pitulungan marang kang kasusahan.
- (6) Sarupaníng wêwadi sing âlá lan sing bêcik, yèn isih kók gémból lan mbók kékêt kanthi rêmit ing ati salawasé isih bakal têtêp dadi batúr. Nangíng yèn wís mbók kêtókaké sathithík baé bakal dadi bëndaramu. Isih lagi nyimpên wêwadiné dhéwé baé wís abót. Ápã manèh yèn nganti pinracâyã nggêgêm wêwadiné liyan. Mulã sãkã iku ájã sók dhêmên kêpingín mêruhi wêwadiné liyan. Síng wís cêthã múng bakal nambahi sanggan síng sêjatiné dudu wajibmu mèlu opèn-opèn
- (7) Demikianlah beberapa hal yang berkaitan dengan pendidikan budi pekerti dalam masyarakat Jawa-Islam. Jika dicermati, butir-butir panduan moral di atas, sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Justeru bisa dikatakan sebagai tafsir orang Jawa terhadap nilai-nilai moral ajaran Islam yang telah dibumikan sesuai dengan kebudayaan dan alam pikiran orang Jawa.

Pendidikan Bagi Perempuan

Pendidikan bagi kaum perempuan juga mendapatkan perhatian secara khusus dalam tradisi masyarakat Jawa-Islam. Bahkan ada beberapa naskah sastra yang secara khusus diperuntukkan sebagai materi pendidikan bagi kaum perempuan. Di antaranya adalah Serat Wulang Reh Putri (SWRP) yang berisi nasihat dari Pakubuwana X kepada para putri-putrinya tentang bagaimana sikap seorang wanita dalam mendampingi suami.

Isi nasihat itu antara lain bahwa seorang istri harus selalu taat pada suami. Disebutkan bahwa suami itu bagaikan seorang raja, bila istri membuat kesalahan, suami berhak memberi hukuman. Istri harus selalu setia, penuh pengertian, menurut kehendak suami, dan selalu ceria dalam menghadapi suami meski hatinya sedang sedih. Secara singkat isi serat Wulang Reh Putri antara lain:

Bekal dan syarat perkawinan

Sebelum memasuki jenjang perkawinan seorang wanita hendaknya sudah harus mempunyai pengetahuan tentang syarat-syarat perkawinan. Ajaran ini tentu saja masih relevan dengan wanita masa kini terutama bagi generasi muda. Dalam SWRP dijelaskan bahwa perkawinan itu tidak mudah. Oleh karena itu, haruslah dipersiapkan terutama secara mental. (dapat dilihat pada Mijil, bait 2).

Kewajiban seorang wanita (istri) dalam perkawinan

Dalam SWRP dijelaskan bahwa perkawinan (berumah tangga) tidaklah mudah, tugas dan kewajiban wanita dalam rumah tangga juga tidak ringan. Kehidupan masa kini yang dapat dipetik dalam ajaran ini ialah bahwa wanita (istri) hendaknya menurut kehendak suami secara hakiki karena suami merupakan pemimpin dalam rumah tangga. Wanita tidak boleh berbuat sekehendak hatinya sehingga mengakibatkan rumah tangganya tidak teratur (tidak harmonis). Di lihat dari sudut pandang religius (agama), makawanita (istri) pada hakikatnya harus berbakti kepada suami, sebab wanita yang baik dan berbakti kepada suami diharapkan akan menjadi pendidik yang baik bagi anak-anaknya atau generasi penerus (lihat SWRP Kinanthi, bait 1-3; bait 9). Dengan demikian, maka wanita masa kini dapat melakukan dialog dengan suami sesuai keberadaan wanita masa kini.

Pantangan (larangan) bagi kaum wanita dalam sebuah perkawinan

Ajaran moral yang dapat dipakai bagi kaum wanita masa kini dari SWRP ialah mengenai pantangan (larangan) bagi kaum wanita. Larangan-larangan tersebut meliputi: wanita tidak boleh melangkahi suami dan wanita tidak boleh berzina

Petunjuk bertingkah laku yang baik bagi kaum wanita (istri) dalam perkawinan

Petunjuk-petunjuk bertingkah laku yang baik dalam SWRP dapat di simbolkan sebagai lima jari,

- (1) Wanita (istri) harus sepenuhnya berbakti kepada suami.
- (2) Wanita (istri) hendaknya segera melaksanakan dan memperhatikan petunjuk suami.
- (3) Wanita (istri) harus menjaga nama baik suami, baik dalam rumah tangga maupun masyarakat.
- (4) Wanita (istri) harus bersikap lemah lembut senantiasa menunjukkan sikap manis kepada suami.
- (5) Wanita (istri) harus pandai (cerdas) dan terampil sehingga mudah mencerna hal-hal yang dikemukakan (dimaksudkan) suami. (lihat SWRP Kinanth, bait 11-18; bait 28-30)

Berkaitan dengan hal tersebut, ajaran yang ada dalam SWRP menuntut wanita agar:

- (1) Cakap
Seorang istri harus tahu tatacara berumah tangga beserta seluk beluknya.. Hal ini tertera pada contoh berikut:

Nora gampang babo wong ngalaki, luwih saking abot, kudu weruh ing tata titine, miwah cara-carane wong laki, lan wateke ugi, den awas den emut.
(Tidak mudah orang bersuami, sangatlah berat, harus tahu tataranya, serta seluk beluknya, juga sifat-sifatnya, harus awas dan sadar).

Berdasarkan isi bait ini, wanita setelah bersuami dituntut mengetahui tataranya, beserta seluk beluknya atau aturan-aturan dalam berumah tangga dan tidak kalah pentingnya harus dapat menguasai sifat-sifat secara sadar. Kata-kata yang mendukung sikap cakap terdapat pada *kudu weruh ing tata titine*. Kata *kudu weruh* yang bermakna harus tahu menuntut wanita belajar dengan baik, dan hasil dari belajar itu menunjukkan kecakapan.

Tidak boleh sombong dan semena-mena

Isteri jangan bersikap sombong meski lebih tinggi derajatnya daripada suami. Berikut ini bait yang memuat pernyataan tadi:

Yen pawestri tan kena mbawani, tumindak sapakon, nadyan sireku putrid arane, ora kena ngandelken sireki, yen putreng narpati, temah dadi luput.
(Wanita jangan mendahului kehendak suami, berbuat semaunya, asal perintah, meskipun kamu itu wanita, kamu jangan menonjolkan, kalau putra raja, akhirnya tidak baik).

Inti dari bait tersebut adalah menginginkan seorang wanita harus tunduk pada pemikiran (kehendak) suami. Berbuat sesuatu harus dipikirkan lebih dulu, tidak sembarang memerintah ataupun meminta kepada suami. Meskipun wanita itu memiliki kedudukan yang lebih tinggi bahkan putera seorang raja.

Taat

Isteri harus taat perintah raja dan suami karena raja dan suami sama-sama menunjukkan jalan yang baik (menyelamatkan), seperti diskripsi berikut:

Babo nini sun tuturi, prakara kang abot, rong prakara gedhene panggawe, ingkang dhingin parentah nerpati, kapindhone laki, padha abotipun.
(Babo nini saya menasehati, masalah yang berat, dua masalah besar yang harus dilakukan, yang pertama perintah raja, yang ke dua perintah lelaki, sama beratnya)

Yen tiwasa wenang mbilaheni, panggawe kang roro, padha lawan anggeguru lire, kang meruhkan selamating pati, ratu lawan laki padha tindakipun.
(Kalau salah dapat berbahaya, dua perbuatan, artinya sama dengan berguru, yang menunjukkan keselamatan kematian, raja sama dengan lelaki, sama perbuatannya).

Bait-bait tersebut mengandung ajaran bahwa seorang istri harus selalu taat pada perintah raja juga suami. Raja dengan suami memiliki hak yang sama beratnya dalam menentukan keselamatan seorang isteri. Sifat taat bertumpu pada kata "parentah" atau perintah. Kata perintah menyimpan keinginan untuk dikerjakan, kalau tidak berarti ada pihak yang harus mendapat sangsi, seperti yang dijelaskan dalam kata *yen tiwasa wenang mbilaheni* yang maksudnya kalau diabaikan akan menimbulkan bahaya (kerepotan).

Setia

Dalam bercinta modal utama adalah kesetiaan (bermodal hati), seperti yang dilukiskan bait berikut:

Pratikele wong ngakrami, dudu brana dudu rupa, among ati paitane, luput pisan kena pisan, yen angel kelangkung, tan kena tinambak arta.
(Pertimbangan orang berumah tangga, bukan perhiasan bukan paras hanya bermodal hati, sekali keliru langsung menderita, kalau sulit amatlah sulit, tidak dapat diganti harta).

Bait di atas memuat ajaran bahwa orang berumah tangga itu harus bermodal cinta atau kecocokan hati, bukan karena ketampanan, harta dan perhiasan. Maka perlu diperhatikan pertimbangan tadi agar tidak terjadi salah langkah yang akhirnya membuat fatal (porak poranda) berumah tangga. Sifat kesetiaan didukung dalam baris yang berbunyi among ati paitane (bermodal hati), dengan kecocokan hati akan tertanam rasa saling percaya dan akibatnya akan menimbulkan tindakan jujur atau selalu ingat, dengan kata lain setia dan tidak akan menyeleweng.

Eling

Dalam bertindak isteri harus penuh perhitungan agar tidak terjadi kekeliruan, cuplikan berikut ini merupakan gambarannya:

Tan kena tinambak warni, uger-ugere wong karma, kudu eling paitane, eling kawiseseng priya, nora kena sembrana, kurang titi kurang emut, iku luput ngambra-ambra.
(Tidak dapat karena wajah, patokan orang berumah tangga, bermodal kesadaran, sadar dikuasai lelaki, tidak boleh semaunya, kurang cermat kurang sadar, akan semakin keliru).

Bait di atas menasihati wanita agar selalu cermat dan sadar. Dalam bertindak harus penuh perhitungan tidak boleh lengah, karena kelengah akan menimbulkan kesalahan yang terus menerus. Sikap eling di sini didukung oleh baris lima dan enam yang berbunyi kurang titi kurang emut, iku luput ngambra-ambra atau kurang cermat kurang sadar akan semakin keliru. Kekeliruan ini mula-mula diawali oleh tindakan yang dipikirkan atau asal jalan. Oleh karena itu pada baris ke tiga dipertegas dengan kata nora kena sembrana yang bermaksud agar selalu diperhitungkan atau dipikirkan masak-masak sebelum bertindak.²³²

Naskah sastra lainnya yang menjelaskan tentang pendidikan wanita adalah Serat Candrarini. Serat Candrarini (selanjutnya SCR) merupakan sebuah karya sastra Jawa dari abad XIX, tepatnya ditulis pada tahun 1860 oleh R.Ng Ranggawarsita atas perintah Sri Susuhunan Pakubuwana IX. Kitab Candrarini adalah sebuah karya sastra wulang, sastra etik didaktik bagi wanita dalam lingkungan hidup berpoligami, agar perkawinannya langgeng, karena aib bagi wanita bila ia bercerai.

Karya sastra anak zamannya ini ditulis dalam masa kemegahan feodalisme di Surakarta, di mana penguasa dari yang paling atas sampai rakyat jelata menjalankan hidup berpoligami. Keadaan yang sedemikian inilah yang menyebabkan Sri Susuhunan Pakubuwana IX memerintahkan R.Ng.Ranggawarsita menulis ajaran untuk wanita, mengambil teladan lima isteri Arjuna, tiga orang dari kasta ksatria, dua orang putri pendeta, wanita cantik luar dalam. Mereka hidup rukun mengabdikan suami. Ajaran ini merupakan katarsis bagi wanita yang dimadu.

Kesimpulan yang bisa diambil dari SCR adalah bahwa kecantikan seorang wanita bukanlah pariwarah lahiriah saja, melainkan juga semua yang terpancar dari dalam: rendah hati, sopan santun, welas asih, pengabdian dan perilaku yang halus. Itulah jalan untuk menyelamatkan dan memelihara kelanggengan kehidupan perkawinan. Ajaran ini tak lekang oleh panas, tak lapuk oleh hujan, abadi adanya.²³³

Satu lagi naskah sastra yang membicarakan pendidikan wanita adalah Serat Darmawisata, karya KGPAA Mangkunegara IV. Prinsip ajaran yang terkandung dalam Serat Darmawisata adalah sebagai berikut:

- (1) Mengingat kepada generasi muda masa kini agar tetap sadar dan waspada akan makna hidup di dunia ini yang harus bersandar kepada Tuhan yang Maha Esa dengan taat menjalankan tuntunan-tuntunan agama yang dianut.

232 Lihat, Sutji Hartiningsih, Serat Wulang Reh Putri: Suntingan teks, Terjemahan dan Kajian Makna, Tesis (Semarang: PPS Undip, 2009), hlm. 96-100.

233 Parwatri Wahjono, "Sastra Wulang dari Abad XIX: Serat Candrarini, Suatu Kajian Budaya" dalam Makara, Sosial Humaniora, Vol. 8. N0. 2, Agustus 2004: 71-82

- (2) Pengajaran dalam SDW difokuskan pada piwulang orang tua terhadap anak-anaknya agar memperhatikan ajaran Asthagina untuk menjalani kehidupan berumah tangga, yang diawali dengan adanya perkawinan antaralelaki dan wanita yang tidak berbeda jauh usianya menurut akidah agama yang dianutnya. Ajaran Asthagina membentuk watak rajin bekerja, tertib dalam bekerja, hidup hemat, teliti dalam melihat sesuatu, mengetahui perhitungan, rajin belajar, mampu mengendalikan kehendak, dan mengerjakan sesuatu dengan cepat/ tidak menunda-nunda waktu.
- (3) Agar manusia mendapatkan kesempurnaan hidup, haruslah mengutamakan empat upaya yaitu menirulah hal yang baik, mengikuti segala yang benar, percaya kepada yang nyata, dan memilihlah yang bermanfaat.
- (4) Dalam berumah tangga, Kanjeng Gusti melalui SDW menjelaskan bahwa:
 - (a) Fungsi perkawinan adalah melestarikan keturunan
 - (b) Persyaratan dalam perkawinan adalah tingkah laku yang baik bukanlah kedudukan, derajat dan pangkat atau keturunan.
 - (c) Kewajiban dalam perkawinan adalah suami istri mempunyai komitmen yang sepenuh hati dan dapat saling dipercaya.
- (5) Mengajarkan agar seorang wanita menjadi istri sebagai pengabdian yang baik adalah hendaklah mempunyai watak rajin, suka, ulet dan telaten, bertanggung jawab dan dapat dipercaya, serta berhati-hati dalam bekerja.
- (6) Mengajarkan agar seorang wanita menjadi istri yang baik adalah hendaklah mempunyai watak menurut, mendukung suami, menjaga dan merawat milik suami, teliti dan pandai menyimpan rahasia keluarga.
- (7) Mengajarkan agar seorang wanita menjadi ibu rumah tangga yang baik adalah hendaklah mempunyai watak hati-hati dalam membina rumah tangga, mengenal watak madu, mengerti kebiasaan suami, mampu mengungkapkan pendapat dalam waktu yang tepat, mengerti tugas dan kewajiban dalam melayani suami, tidak menggunakan barang milik suami tanpa seizinnya, dan pandai mengatur keuangan.
- (8) Mengajarkan cara mengelola harta dan penghasilan keluarga.²³⁴

Pendidikan Seks (Asmaragama)

Pendidikan seks juga mendapat perhatian para pujangga Jawa dalam menulis karya sastranya. Dalam budaya Jawa norma serta aturan dalam melakukan hubungan seksual diturunkan oleh orang Jawa melalui ajaran kepada keturunannya baik dalam bentuk lisan atau tertulis. Dalam bentuk tertulis ajaran tersebut tertuang dalam karya sastra yang telah ada sejak zaman dulu. Karya-karya sastra yang mengangkat tema asmaragama antara lain: (a) Serat Gatholoco, (b) Serat Damogandhul, (c) Suluk Tambangraras (Serat Centhini), dan (d) Serat Nitimani.

Dalam budaya Jawa diajarkan bahwa untuk menghasilkan sesuatu yang baik maka proses awal penciptaan juga harus baik dan dengan restu Tuhan sebagai Sang Maha pencipta. Demikian pula dengan proses hubungan seksual yang tujuan utamanya adalah menghasilkan keturunan. Untuk mendapatkan keturunan yang baik dalam segala hal, kehadirannya di dunia ini haruslah melalui niat awal yang baik serta proses hubungan seksual yang benar dan tepat.

Untuk dapat berhubungan seksual dengan baik maka dibutuhkan pengetahuan mengenai segala hal tentang seks. Pengetahuan mengenai hubungan seksual sangat dibutuhkan

234 Dwi Endang Sujati, Serat Darmawasita Suntingan Teks, Telaah Tema dan Amanat, Tesis (Semarang: UNDIP, 2010)

karena akan berhubungan dengan kehidupan selanjutnya. Jika prosesnya sudah salah, maka akibat yang ditimbulkan akan buruk, bukan hanya bagi anak yang dihasilkan tetapi bagi keseimbangan serta keselarasan kehidupan ini. Kesalahan dalam proses berhubungan seksual dalam budaya Jawa dikenal dengan istilah kama salah. Maka untuk mencegah terjadinya kama salah manusia harus memiliki pengetahuan yang cukup mengenai tata cara hubungan seksual.

Dengan pengetahuan yang memadai maka diharapkan orang dapat berpikir lebih jauh mengenai hubungan seksual sehingga tidak melakukannya dengan sembarangan karena akibatnya sangat fatal bagi keberlangsungan hidup umat manusia dan keselarasan hubungannya dengan alam sekitar tempat manusia hidup. Akibat yang fatal tersebut muncul pada keadaan masyarakat sekarang dimana banyak orang mulai melakukan hubungan seks tanpa mengindahkan norma serta etika yang berakibat pada munculnya masalah-masalah dalam kehidupan masyarakat seperti pemerkosaan, semakin banyak anak-anak terlantar hingga terjadinya peningkatan kriminalitas.

Dalam kasanah budaya Jawa terdapat ajaran atau pedoman moral, nilai dan kaidah bagaimana cara melakukan hubungan seks yang benar dan tepat, sebagaimana dalam Serat Nitimani berikut cuplikan-cuplikan yang berkaitan dengan ajaran dimaksud :

Lampahing asmaragama, kalamunpasta purusa dereng kiyat lan santosa, ing driya ajwa kasesa, nandukaken pancakara, kang mangkono wau mbok manawa, blenjani neng wiwara, dayane datan widada, temahdela kang wardaya, terkadang amanggih ewa, lan wanita lawannya, marga tan kapadang karsa, tiwas wadi wus kabuka wekasan tan mantra-mantra, tumimbang serenging driya, wangune salah mangkana, yeka kena ing rubeda, aran katitih asmara, awit dereng abipraja, duk wau kagyating pasta, iku uga mbok manawa lagya kaserenging daya, mung sengseming driya harda, sinerus lumaksana, kasengka mangsa ing yuda, marma dayane sapala, tan lama nulya marlupa, kacaritainggih punika, awit rahsa tuwin jiwa, dereng winengku samyadening prabanira Hyang Pramana. (pupuh 6).

Penerapan asmaragama adalah apabila senjata yang dimiliki laki-laki belum siap tempur maka janganlah terburu-buru melakukan pertandingan, karena pertandingan tentu tidak akan berlangsung seru. Sang laki-laki tentu tidak akan mampu bertahan lama, dan si wanita sebagai lawan bertanding pasti tidak akan merasa puas. Janganlah menantang bertanding hanya karena dorongan nafsu, sebab jika laki-laki kalah hanya dalam beberapa jurus saja akan sangat memalukan, ia akan di anggap sebagai laki-laki lemah, loyo, dan tidak ada gunanya.

Dalam konteks pengajaran seks dalam Serat Nitimani, bagian penerapan asmaragama adalah cara bagaimana melakukan hubungan seksual yang baik dan benar. Cara adalah teknik yang dipakai dalam rangka memenuhi proses perubahan dengan mempunyai tujuan yang lebih khusus.

Dene ingkang binasakaken kasor prabawa wau mbok menawi patrapipun makaten, empaning cipta boten kapandan dening mapaning praman, ing wekasan prasa tuwin rahsa katamaning raos welas utawi engah, inggih rubeda patrap makaten wau ingkang binasakaken tumanding kang sanes bangsa. (pupuh 6)

Yang dimaksud kalah wibawa adalah perasaan yang dikalahkan atau diharapkan semula ternyata tidak sesuai dengan kenyataan. Akhirnya bukanlah kenikmatan yang dirasakan

melainkan rasa lelah bahkan mungkin terasa sakit. Kondisi seperti itulah yang disebut tumanding kang sanes bangsa.

Hubungan seksual lazimnya melibatkan dua pihak yaitu laki-laki dan wanita. Dalam melakukan persetubuhan, maka keduanya haruslah sama-sama sedang berada dalam kondisi yang baik. Jika salah satunya mengalami sesuatu yang buruk maka imbasnya akan terkena pada kedua pihak.

Pramila pamilihing wanita kedah ngatos-atos, karena bilih kaleresan angsal wanodya ingkang prasaning rahsa, ingkang nunggil bangsa, punika lajeng nggendam langgengin asmara, saniskaraning rubeda, temah mahanani susila pamoring lulut, awit binuka langgening pramana, dene ingkang binasakaken susila pamoring lulut wau, woring sekaliyen binuka tanpa rubeda, amung pinanggih seneng pareng. (pupuh 6)

Oleh karena itu hendaklah berhati-hati dalam memilih pasangan hidup, karena jika pilihan anda tepat, anda akan benar-benar terikat dan bahagia lantaran anda akan merasakan kenikmatan secara paripurna, tanpa satupun rintangan yang menghalangi kecuali kepuasan yang terus meliputi.

Bagian ini menjelaskan mengenai sikap dalam konteks pengajaran seksual, yaitu bagaimana bertindak dalam hal memilih pasangan hidup agar tidak salah sehingga dapat tercapai kenikmatan dan jauh dari rintangan.

Kalamun pasta purusa wus kiyeng kiyat santosa, kwehning daya wus samekta, iku nulya tindakena umangsan ing ranonggana, sayekti datan kuciwa tumempuhing banda yuda. Nanging ta dipunprayitna, ing tindak ajwa sembrana, gyaning bakal nuju prasa, mring wanita mengsahira, supaya leganing driya, wruhanta dipunwaspada. (pupuh 6)

Ketika senjata pusaka laki-laki telah siap tempur, segenap kekuatan siaga, maka segeralah memulai pertandingan. Niscaya pertempuran tidak akan mengecewakan. Namun tetaplah waspada, jangan ceroboh. Ketika menghujamkan serangan terhadap senjata lawan, hendaklah mengutamakan kewaspadaan.

Ini adalah bagian cara dalam hal pengajaran seks dalam Budaya Jawa.

Pameting rahsa mangkana, srana ngagema wisaya, pratingkah ukeling pasta, kacaritasolahira, duk murwani lumaksana, karya pepucuking yuda, kwehning daya saniskara, ajwa sineru sarasa, ing tindak kesah saranta, pangangkah amung muriha, keru prasaning wanita. (pupuh 6)

Dalam keadaan demikian, kendalikanlah tata gerak senjatamu, janganlah tergesa-gesa untuk lekas selesai, dengan tujuan agar wanita yang menjadi lawanmu merasa terlayani dan hasrat bertempur akan semakin memuncak.²³⁵

Dan seterusnya.

Naskah sastra Jawa yang juga membicarakan pendidikan seks juga bisa ditemukan dalam karya Raden Bratakesewa yang berjudul Serat Kaweruh Senggama: Amarsitakaken patrap serta mantranipun Saesmi Inggang Saged Karaos Marem Tumrap Wanita Tuwin

235 Dikutip dari Ajaran Asmaragama dalam Serat Nitimani yang didownload dari website www.alangalangkumitir.wordpress.com.

Prayogi Kadadosaning Putra, yang diterbitkan pada tahun 1927 oleh penerbit Tan Khoen Swie di Kediri Jawa Timur.

Pendidikan Anak

Pendidikan anak juga mendapatkan perhatian yang semestinya dalam tradisi Jawa sebagaimana tampak dalam beberapa naskah sastra Jawa, seperti Serat Wulang Sunu karya Pakubuwana IV. Berikut ini kutipan naskahnya:

No	Naskah	Terjemahan
1	Wulang sunu kang kinarya gendhing, kang pinurwa tataning ngawula, (suwita) ing wong tuwane, poma padha mituhu, ing pitutur kang muni tulis, sapa kang tan nuruta saujareng tutur, tan urung kasurang-surang, (donya) ngakir tan urung manggih billahi, tembe matine nraka.	Wulang Sunu yang digubah dalam tembang, Yang berisi tuntunan dalam berbakti, mengabdikan kepada orang tua, maka perhatikanlah, nasehat yang tertulis, siapa yang tidak menuruti kata-kata nasehat, akhirnya terlunta-lunta, di zaman akhir akan mendapat celaka, kelak matinya tersiksa.
2	Mapan sira mangke anglampahi, ing pitutur kang muni ing (layang), pasti becik setemahe, bekti mring rama ibu duk purwa sira udani, karya becik lan ala, saking rama ibu, duk siro tasih jjabang, ibu iro kalangkung lara prihatin, rumeksa maring siro.	Jikalau kamu sudi menjalani, Nasehat berarti di atas kertas, Pasti akan baik dalam urusan apa saja, Berbakti pada ayah ibu yang dulu kamu ... berbuat baik dan buruk, dari ayah ibu, saat kamu masih dalam kandungan, ibumu lebih menderita dalam prihatin, dalam menjaga & memeliharaku Tidak enak untuk makan dan tidur, Ibumu selalu mengidamkanmu, Makan nasi garam saja, Walaupun hanya minum jamu menyusui, Menggigit tempurung pun dijalani, Setiap hari ke sungai, Pilis (bubuk jamu ditempel di jidat) singgul (bubuk jamu ditempel di kening) dilakoni, Ibu selalu merawat sejak kamu kecil, Maka rasakanlah (berimpati)
3	Nora eco (dahar) lawan ghuling, ibu niro rumekso ing siro, dahar sekul uyah bae, tan ketang wejah luntur, nyakot bathok dipun lampahi, saben ri mring bengawan, pilis singgul kalampahan, ibu niri rumekso duk siro alit, mulane den rumongso.	Makananmu nanti pahit getir, Ibumu selalu merawat dirimu, tidurnya sekedar sambilan (tidak nyenyak), walau harus basah kuyup air kencingmu, berlepotan tai tetep dijalani, Bila kamu ingin kencing, Kencing sambil dipangku (tatur), beralaskan ibumu, Dimandikan pagi sore sampai bersih, Bila lapar disuapi
4	Dhaharira mangke pahit getir, ibu niro rumekso ing sira, nora ketang turu samben, tan ketang komah uyuh gupak tinjo dipun lampahi, lamun sira wawratana, tinatur pinangku, cinowekan ibu nira, dipun dusi esok sore nganti resik, lamun luwe dinulang	Makananmu nanti pahit getir, Ibumu selalu merawat dirimu, tidurnya sekedar sambilan (tidak nyenyak), walau harus basah kuyup air kencingmu, berlepotan tai tetep dijalani, Bila kamu ingin kencing, Kencing sambil dipangku (tatur), beralaskan ibumu, Dimandikan pagi sore sampai bersih, Bila lapar disuapi
5	Duk sira ngumur sangang waresi, pasti siro yen bisa rumangkang, ibumu momong karsane, tan ketang gombal tepung, rumeksane duk sira alit,	Waktu kau umur sembilan bulan, Pasti kau bisa merangkak, Ibumu tetap mengasuh, Walaupun apa adanya, Merawat saat kamu kecil,

No	Naskah	Terjemahan
	yen sira kirang pangan nora ketang nubruk, mengko sira wus (diwasa), nora ana pamalesira, ngabekti tuhu sira niaya.	Bila kau kurang pangan, Dipenuhi walau harus ngutang, Kelak bila kau sudah dewasa tiada balas-budimu, Sungguh kamu menganiaya.
6	Lamun sira mangke anglampahi, nganiaya ing wong tuwanira, ingukum dening Hyang Manon, tembe yen lamun lampus, datan wurung pulang lan geni, yen wong durakeng rena, sanget siksaniipun, mulane wewekas ingwang, aja wani dhateng ibu rama kaki, prentahe lakonano.	Bila kelak kamu tetap lakukan, menganiaya orang tuamu, bakal dihukum Tuhan, kelak bila ajal tiba, akhirnya juga mendapat siksa, bila orang durhaka kepada ibu, siksaannya berat sekali, maka wasiat ku, jangan berani kepada ibu, dan ayah..anak ku, perintahnya laksanakan.
7	Parandene mangke sira iki, yen den wulang dhateng ibu rama, sok balawanan ucape, sumahir bali mungkur, iya iku cegahen kaki, tan becik temahira, donya keratipun, tan wurung kasurang-kasurang, tembe mati sinatru dening Hyang widhi, siniksa ing "Malekat".	Kenapa kamu ini, Bila diajari ibu bapa, Ucapanmu sering membantah, Berlagak sudah mahir sambil membelakangi, Hindarilah sikap itu anakku, Tidak baik yang akan kau dapatkan, Dunia akhirnya, Toh akhirnya terlunta-lunta, Kelak akan mati sebagai seteru Tuhan, Disiksa "malaikat".
8	Yen wong anom ingkang anastiti, tan mangkana ing pamang gihira, den wulang ibu ramane, asilo anem ayun, wong tuwane kinaryo Gusti, lungo teko anembah iku budi luhung, serta bekti ing sukma, hiyo iku kang karyo pati lan urip, miwah sandhang lan pangan.	Bagi anak muda yang patuh, Bukan begitu sikapmu, Dibimbing ibu bapanya, Sikapnya sopan menghargai, Orang tuanya sebagai "wakil" Tuhan, Datang-pergi selalu menghormat, Seperti itu budi-pekerti yang luhur, Serta berbakti pada Hyang Suksma, yakni Yang Kuasa mematikan dan menghidupkan, Termasuk sandang dan pangan.
9	Kang wus kaprah nonoman samangke, anggulang polah, malang sumirang, ngisisaken ing wise, andadar polah dlurung, mutingkrang polah mutingkring, matengkus polah tingkrak, kantara raganipun, lampaha same lelewa, yen gununggung sarirane anjenthit, ngorekken wong kathah.	Kelak, bagi pemuda yang sudah salah kaprah, Banyak bertingkah, malang melintang tidak karuan, membiarkan diri dalam kenistaan, wataknya sombong tinggi hati, suka memamerkan keelokan tubuhnya, lagaknya acuh tak acuh, mudah tersinggung, meresahkan banyak orang
10	Poma aja na nglakoni, ing sabarang polah ingkang salah tan wurung weleh polah, kasuluh solahipun, tan kuwama solah kang silip, semune ingeseman ing sasaminipun,	Maka jangan ada yang mengalami, tingkah laku nista, Yang salah pasti bakal menanggung malu, ketahuan boroknya, tak ada yang bisa luput, setiap sikap lacur, berlagak ramah pada sesama,

No	Naskah	Terjemahan
	mulane ta awakingwang, poma aja na polah kang silip, samy a brongta ing lampah.	ingatlah..anakku, jangan sampai mempunyai perilaku lacur, prihatinlah dalam setiap langkah.
11	Lawan malih wekas ingsun kaki, kalamun sira andarbe karsa, aja sira tinggal bote, murwaten lan ragamu, lamun derajatiro alit, aja ambek kuwawa, lamun siro luhur, den prawira anggepiro, dipun sabar jatmiko alus ing budi, iku lampah utama.	Dan sekali lagi wasiat ingsun..anakku, Bilamana kalian mempunyai keinginan, Pertimbangkan dengan cermat, Jagalah dirimu, Bila pangkatmu kecil, Jangan bertingkah (sok) kuasa, Bila kalian terhormat, Besikap sabar, bagus dan halus budi pekertinya, Itulah perilaku utama.
12	Pramilane nonoman puniki, den taberi jagong lan wong tuwa, ingkang becik pituture, tan sira temahipun, apan bathin kalawan lahir, lahire tatakromo, bathine bekti mring tuhu, mula eta wekasing wong, sakathahe anak putu buyut mami, den samya brongta lampah.	Mangkanya jadi anak muda itu jangan sungkan bergaul dengan orang tua (matang ilmunya), yang bagus nasehatnya, bukan kalian bandingannya, sekalipun batin maupun lahir, lahirnya menjaga tata krama, batinnya mengabdikan pada kesetiaan, itulah wasiatku, semua anak cucu buyut ku, kalian terapkan perilaku mulia.

Sistem Pendidikan

Tujuan pendidikan

Tujuan pendidikan dalam tradisi Jawa adalah mencapai manusia yang sempurna. Pandangan tentang manusia Jawa yang sempurna tergambar dalam pribadi yang memiliki karakteristik.

- (a) Memayu hayuning pribadi
- (b) Memayu hayuning bawana
- (c) Manunggaling Kawula Gusti

Hirarki tujuan pendidikan tertinggi dalam masyarakat Jawa adalah untuk mencapai *kasampurnaning urip* atau kehidupan yang sempurna. Yakni manusia yang sudah bisa *mati sajeroning urip* (mati dalam hidup), dan *urip sajeroning mati* (hidup dalam kematian).

Materi pendidikan

Materi pendidikan dalam sistem pendidikan di kalangan masyarakat Jawa disesuaikan dengan kebutuhan dan tujuan peserta didik. Sebagaimana dijelaskan dalam bagian jenis-jenis pendidikan, maka materi pendidikan juga disesuaikan dengan jenis pendidikan tersebut. Namun secara umum, materi pendidikan yang diajarkan dalam sistem pendidikan masyarakat Jawa-Islam, antara lain terdiri dari:

- (1) Bidang ajaran agama Islam
 - (a) Aqidah dan filsafat ketuhanan
Keyakinan atau akidah Islam diajarkan kepada para peserta didik sebagai materi dasar yang mencakup rukun iman dan rukun Islam.

Adapun ajaran tentang filsafat ketuhanan terutama tentang konsep Manunggaling Kawula-Gusti merupakan tema yang sangat dominan dalam materi pendidikan tingkat lanjut. Naskah-naskah sastra yang berupa suluk merupakan bukti sejarah bagaimana ajaran taSAWuf panteistik ini mewarnai pandangan hidup manusia Jawa.

Ajaran tentang ilmu kasampurnan adalah ajaran yang banyak diajarkan dalam pendidikan di tingkat elitis masyarakat Jawa.

(b) Tatacara ibadah atau yang dikenal dengan ilmu syareat

Tatacara ibadah seperti thaharah, solat dan puasa menjadi materi dasar yang juga diperhatikan dalam kegiatan pendidikan masyarakat Jawa-Islam. Meskipun manusia Jawa sangat menyukai pelajaran di bidang hakikat-makrifat, namun mereka juga berpesan agar jangan sampai meninggalkan syareat. Demikian yang bisa dijumpai dalam Serat Wulang Reh.

(c) Bidang akhlak dan budi pekerti

Materi pendidikan di bidang akhlak dan budi pekerti hampir mendominasi seluruh naskah sastra piwulang. Secara umum materi akhlak, moral atau etika tercermin dalam 10 aspek besar, yang berkaitan dengan (a) Tuhan yang maha esa, (b) *kautamaning batin*, (c) *laku budi utama*, (d) *kebangsaan*, (e) *kakaluwargan*, (f) *kadonyan*, (g) *memayu hayuning pribadi*, (h) *memayu hayuning budi lan tekad*, dan (i) *memayu hayuning bebrayan*.

(d) Bidang rumah tangga

Materi pendidikan rumah tangga dan kewanitaian juga tercermin dalam beberapa naskah piwulang yang secara khusus membahas tentang tata aturan berumah tangga. Di antara naskah tersebut adalah Serat Wulang Reh Putri, Serat Candarini, Serat Darmawisata, Serat Nitimani, dan lain-lain.

(e) Bidang keterampilan dan pekerjaan

Materi pendidikan yang menekankan pada pengembangan keterampilan atau pekerjaan dan profesi tertentu juga menjadi perhatian dalam pendidikan di kalangan masyarakat Jawa-Islam. Materi pendidikan tentang bercocok tanam, berdagang, pandai besi, pengobatan, pembuatan keris dan pusaka adalah materi pendidikan yang diajarkan secara praktis kepada peserta didik.

(f) Bidang fisik-kanuragan

Materi pendidikan olah fisik dan kanuragan juga menjadi materi pendidikan yang banyak diajarkan dalam padepokan-padepokan silat. Di masa lalu, ilmu ini dipelajari oleh mereka yang masih berusia muda, sehingga ilmu kanuragan juga sering disebut dengan ilmu *kanoman*. Sedangkan ilmu yang membahas tentang kesempurnaan hidup pada umumnya dipelajari oleh mereka yang sudah tua, sehingga sering dikenal dengan ilmu *kasepuhan*.

(g) Bidang kepemimpinan – hastra brata.

Sistem pendidikan di kalangan masyarakat Jawa-Islam juga mengajarkan materi tentang filosofi kepemimpinan bagi para calon pemimpin. Filosofi ini dikenal dengan istilah hasta brata, yang berarti seorang pemimpin harus memiliki 8 sifat atau karakter, yaitu:

Mulat Laku Jantraning Bumi atau meniru karakter bumi

Kembang mawar ganda arum angambar-ngambar. Wong kang sabar penggalihé mesti jembar. Wewateke bumi iku sabar, sanadyan dipulasara, dipaculi, didhudhuki, dipestisida, nanging ora nduweni pangresula, ora sambatan, malah nudhuhake kabecikane kanthi nuwuhake thethukulan, palawija, palapendhem, tetaneman, sarta barang-barang pelikan kang pinangka dadi kas kayane kang padha mulasara.

Mulat Laku Jantraning Surya atau meniru karakter matahari

Dene wewatekane surya utawa srengenge iku tansah paring papadhang sarta awèh panguripan marang sadhengah tetuwuhan lan sato kewan lan sakabehing barang ing alam donya kang urip lan tansah mbutuhake cahya.

Mulat Laku Jantraning Kartika atau meniru karakter bintang

Kartika utawa lintang wewatekane tansah tanggon tangguh, sanadyan katempuh ing angin prahara sindhung riwut nanging ora obah lan ora gangsir

Mulat Laku Jantraning Candra atau meniru karakter rembulan

Candra iki tegese rembulan, wewatekane uga awèh pepadhang marang sapa bae kang lagi nandhang pepetenge budi, sarta awèh pangaribawa katentreman lan ora kemrungsung binti mbregudul. Witing klapa salugune wong Jawa, dhasar nyata laku kang prasaja.

Mulat Laku Jantraning Samodra meniru watak atau karakter samudra yang luas

Samodra utawa segara iku bisa madhahi apa bae kang kanjog. Sanadyan ana sampah industri lan rumah tangga, bangke asu apa bangke wong ketembak bubar melu demo [gek wujudé ya ora beda banget jan jane mono], kabèh ditampa tanpa nganggo ngersola lan serik.

Mulat Laku Jantraning Tirta atau meniru karakter air

Wewatekane tirta utawa banyu tansah andhap asor. Tansah ngupadi panggonan kang endhek, mungguh patrap diarani lembah manah lan andhap asor.

Mulat Laku Jantraning Maruta atau meniru karakter angin

Maruta uga diarani angin. Wewatekane tansah nalusup ing ngendi panggonan kabèh tetep ditlusuri ora ana kang kari. Mungguh tumrap lelabuhan, kepingin nyumurubi papan ngendi bae kang bisa diambah.

Mulat Laku Jantraning Agni atau meniru karakter api

Geni iku wewatekane bakal nglebur apa bae kang katon. Mungguhing tumrap laku bakal mbrastha apa bae kang dadi pepalang, ora nguubris babarpisan bakal anane SI suk awal Agustus. Hayo apa kang ora bakal lebur dening panase geni?

Metode Mengajar

Metode pengajaran dalam pendidikan di kalangan masyarakat Jawa dilaksanakan antara lain dalam bentuk:

- (1) Wewarah atau memberikan nasihat

Metode ini digunakan dalam bentuk pemberian nasihat dan petunjuk oleh seorang guru atau orang yang lebih tua kepada peserta didik yang lebih muda usianya. Metode ini tampak sekali dipakai sebagai metode pengajaran dalam berbagai serat piwulang.

(a) Perlambang

Dalam mendidik, orang Jawa juga sangat sering menggunakan simbol-simbol atau perlambang yang sarat makna. Materi pelajaran yang dirasa sulit untuk bisa difahami oleh peserta didik, maka cara penyampainnya dengan ungkapan simbolis yang mudah difahami. Model-model simbolik tersebut bisa ditemukan dalam bentuk pepatah atau sanepo, parikan, bangunan arsitektur, gambar, lambang, dan juga ritual.

(b) Dolanan

Pembelajaran melalui kegiatan bermain atau *learning by doing* tampaknya sudah dipraktikkan oleh para leluhur Jawa sejak dahulu kala. Berbagai jenis tembang dolanan sengaja diciptakan sebagai materi pendidikan yang sarat nilai. Sunan Kalijaga dikenal sebagai ahli dalam menggubah lagu dolanan yang sarat makna, seperti lagu ilir-ilir.

(c) Tembang

Menyanyikan materi pelajaran dalam bentuk tembang juga dipakai sebagai metode pendidikan di kalangan masyarakat Jawa. Tembang macapat dengan berbagai pupuhnya yang mengandung makna filosofis tinggi adalah bentuk kreatifitas asli orang Jawa. Melalui tembang, materi pelajaran akan bisa mudah dihafalkan, diingat, dan diresapi maknanya.

(d) Proses ngenger, ngabdi, dan wisuda.

Salah satu model pendidikan profesi di kalangan masyarakat Jawa ditempuh melalui tahapan ngenger (magang), ngabdi (asistensi), dan wisuda. Seorang yang ingin belajar membuat keris misalnya, dia harus magang kepada seorang empu selama beberapa waktu, kemudian dilanjutkan dengan pengabdian atau membantu kepada empu tersebut. Setelah dianggap menguasai keterampilan membuat keris dengan sempurna, barulah dia berhak untuk diwisuda, sebagai tanda dia telah lulus pelajarannya dan berhak menyandang gelar sebagai seorang empu.

(2) Guru

Dalam tradisi Jawa, sebutan guru mengandung maksud orang yang *bisa digugu lan ditiru*. Artinya, seorang guru adalah orang yang pantas didengar nasihatnya, dan ditiru perilakunya. Oleh karena itu untuk benar-benar menjadi guru diperlukan berbagai syarat, atau dalam bahasa sekarang disebut dengan kompetensi.

Dalam Serat Wirid Hidayat Jati, R.Ng Ranggawarsita mensyaratkan bahwa seseorang yang pantas menjadi guru adalah:

- (a) Bangsaning ngawirya, tegesipun bangsa luhur, ingkang taksih kadrajatan (golongan wirya, yaitu golongan yang luhur dan mempunyai derajat)
- (b) Bangsaning ngagama, tegese kang bangsa ngulama kang ngalim ing kitab (golongan agama yaitu ulama yang alim, menguasai kitab agama)
- (c) Bangsaning ngatapa tegesipun bangsa pandhita ingkang taksih ulah lampah (yaitu pendeta yang masih ahli riyalat)
- (d) Bangsaning sujana, tegesipun bangsa linuwih ingkang dados tiyang sae (golongan sujana yaitu golongan yang mempunyai kelebihan dan menjadi orang baik)
- (e) Bangsaning ngaguna, tegesipun bangassaged ingkang ngulah kasagedan golongan aguna, yaitu yang mempunyai kepandaian dan menekuni ilmu)

- (f) Bangsaning prawira, tegesipun bangsa prajurit ingkang taksih kasub kaprawiranipun (golongan perwira, yaitu golongan prajurit yang tersohor keperwiraannya)
- (g) Bangsaning supunya, tegesipun bangsa sugih ingkang taksih kabegjan (golongan berada, yaitu golongan orang kaya yang masih berharta)
- (h) Bangsaning supatya, tegesipun bangsa tani ingkang temen (golongan supatya yaitu dari golongan petani yang jujur)
- (i) Adapun seorang guru seharusnya memiliki sifat:
- (j) Asih ing murid, den anggep putra wayah (kasih kepada murid, dianggap anak-cucu sendiri)
- (k) Telaten pamulangipun, mboten mawi wigah-wigih (telaten mengajar, tanpa rasa kikuk)
- (l) Lumuh ing pamrih, boten darbe pangangkah punopo-punopo (tanpa pamrih, tidak mengharap apa-apa)
- (m) Tanggap ing sasmita, saged anampeni pasemoning muri (tajam perasan, dapat menangkap gelagat murid)
- (n) Sepen ing panggrayangan, boten dados kinten-kintening murid (tidak mengambil apapun, sehingga tidak menimbulkan prasangka dari murid)
- (o) Boten ambaekaken pitaken (tidak menolak pertanyaan)
- (p) Boten angendhak kagunan (tidak menolak kecakapan)
- (q) Boten amburu aleman, angunggul-ngunggulaken kasagedanipun. (tidak mencari pujian, tidak menyombongkan kepandaian)

Sedangkan sifat *kautaman* yang harus dimiliki seorang guru adalah:

- (a) Mulus ing sarira (baik keadaan tubuhnya, tidak cacat)
- (b) Alus ing wicara, boten asring mimisuh miwah supaos (halus kata-katanya, tidak sering berkata kotor dan tidak sering bersumpah)
- (c) Jatmika ing solah (sopan tingkah-lakunya)
- (d) Antepan bubudenipun (teguh pendiriannya)
- (e) Paramarta lalabuhanipun (baik pengorbanannya)
- (f) Patitis ing nalariun (tajam pemikirannya)
- (g) Sae lalabetanipun (baik rasa pengabdianannya)
- (h) Boten darbe pakareman (tidak punya kesenangan khusus)

(3) Siswa

R.Ng Ranggawarsita juga menjelaskan tentang siapa yang pantas menjadi murid untuk mempelajari ilmu kasampurnan jati, yaitu:

- (a) Tedhak turun(keturunan orang baik)
- (b) Tunggil bangsa(sebangsa dengan gurunya)
- (c) Tunggil agami(seagama dengan gurunya)
- (d) Tunggil basa(sebahasa dengan gurunya)
- (e) Sumerep ing sastra(dapat tulis-baca)
- (f) Sampun kalangkung tengah tuwuh(sudah lewat setengah usia)
- (g) Tanpa sesakit(tidak berpenyakit)
- (h) Tanpa kuciwa(tidak bercacat)

Ranggawarsita juga menjelaskan tentang sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seorang murid, yaitu:

- (a) Nastiti (teliti)
- (b) Nastapa(berani menderita)
- (c) Kulina(membiasakan diri)
- (d) Santosa(teguh)
- (e) Diwasa(dewasa)
- (f) Engetan(baik ingatan)
- (g) Santika(terampil)
- (h) Lana(tahan uji)

Penutup

Berdasarkan uraian di atas, bisa disimpulkan bahwa, dalam tradisi, ilmu pengetahuan sering disebut dengan istilah *kaweruh* sebagai akumulasi dari kegiatan memahami atau *mangertosi* objek pengetahuan. Adapun tingkat pemahaman terhadap pengetahuan, dalam tradisi Jawa terbagi dalam tiga tingkatan, yaitu *ngira weruh*, *ngaku weruh*, dan *nyata weruh*. Ketiga tingkatan *kaweruh* tersebut di atas, bisa disandingkan dengan konsep *ilm a-yaqin*, *ain al-yaqin*, dan *haqq al-yaqin* dalam istilah Qur'ani. Bagi masyarakat Jawa, upaya untuk memperoleh pengetahuan atau *kaweruh* tersebut dinamakan dengan *ngelmu*.

Dalam naskah Wedhatama disebutkan bahwa *ngelmu kelakone kanti laku*, artinya, *ngelmu* tidak akan berhasil jika tidak dibarengi dengan *laku* atau perbuatan-perbuatan yang mendukung diperolehnya ilmu pengetahuan tersebut. Dalam tradisi masyarakat Jawa, sumber pengetahuan bisa berasal dari "*kitab garing*" (kitab kering) dan "*kitab teles*" (kitab basah). Kedua kitab ini pada hakikatnya bermuara pada sumber yang sama yaitu Allah SWT. *Kitab garing* adalah sumber pengetahuan yang tercantum baik dalam kitab suci al-Qur'an (*ayat qauliyah*), hadits Nabi Muhammad SAW, maupun yang tertulis dalam berbagai buku-buku keagamaan karya para ulama. Sedangkan *kitab teles* adalah sumber pengetahuan yang *gumelar* atau terhampar dalam alam semesta ini, atau apa yang disebut dengan *ayat kauniyah*. Termasuk dalam kategori *kitab teles* adalah mempelajari apa yang ada dalam diri manusia itu sendiri (*jagad alit*-mikrokosmos).

Sumber pengetahuan lainnya itu adalah nasihat leluhur dan impen atau mimpi. Masyarakat Jawa sejak dahulu dikenal sebagai masyarakat yang mengedepankan harmoni dan keselarasan antara manusia, Tuhan, dan alam semesta. Tingkatan ilmu dalam tradisi Jawa dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu: *Kawruh kelahiran jati*, *ing kang asalipun saking dayaning pancadriya lahir*. *Kawruh salwa budhi utawi kawruh saking dayaning pancadriya batos*, *ing kang sinebat parakitan*. Dan *Kawruh budhi jati ing kang asalipun saking dayaning gesang sejati*, *sinebat pengracutan*. Secara epistemologis, ilmu dan pengetahuan dalam tradisi Jawa diperoleh melalui berbagai sarana, antara lain dengan cara: *niteni* atau mengamati; olah rasa, prihatin, dan tirakat; serta samadi, maladihening, maneges melalui proses *neng-ning-nung-nang*.

Berkaitan dengan jenis pendidikan, setidaknya ada lima macam jenis pendidikan yang telah berlangsung di kalangan masyarakat Jawa-Islam, jauh sebelum dikenal sistem pendidikan persekolahan. Kelima jenis pendidikan tersebut adalah pendidikan keagamaan dan spiritual, pendidikan moral dan karakter, pendidikan bagi kaum perempuan, pendidikan seks, dan pendidikan anak.

Berkaitan dengan sistem pendidikan, tujuan pendidikan dalam tradisi Jawa adalah mencapai manusia yang sempurna. Pandangan tentang manusia Jawa yang sempurna tergambar dalam pribadi yang memiliki karakteristik *Memayu hayuning pribadi*, *Memayu hayuning bawana*, dan *Manunggaling Kawula Gusti*. Hirarki tujuan pendidikan tertinggi dalam masyarakat Jawa adalah untuk mencapai *kasampurnaning urip* atau kehidupan yang sempurna. Yakni manusia yang sudah bisa *mati sajeroning urip* (mati dalam hidup), dan *urip sajeroning mati* (hidup dalam kematian). Materi pendidikan dalam sistem pendidikan di kalangan masyarakat Jawa disesuaikan dengan kebutuhan dan tujuan peserta didik. Namun secara umum, materi pendidikan yang diajarkan dalam sistem pendidikan masyarakat Jawa-Islam, antara lain terdiri dari: Bidang ajaran agama Islam; bidang akhlak dan budi pekerti; Bidang rumah tangga; bidang keterampilan dan pekerjaan; bidang fisik-kanuragan; dan bidang kepemimpinan. Metode pengajaran dalam pendidikan di kalangan masyarakat Jawa dilaksanakan antara lain dalam bentuk: wewarah atau memberikan nasihat; perlambang; dolanan; tembang atau nyanyian; dan proses *ngenger*, *ngabdi*, dan *wisuda*.

Dalam tradisi Jawa, sebutan guru mengandung maksud orang yang *bisa digugu lan ditiru*. Artinya, seorang guru adalah orang yang pantas didengar nasihatnya, dan ditiru perilakunya. R.Ng Ranggawarsita mensyaratkan bahwa seseorang guru seharusnya memiliki sifat: *Asih ing murid*, *den anggep putra wayah* (kasih kepada murid, dianggap anak-cucu sendiri); *Telaten pamulangipun*, *mboten mawi wigah-wigih* (telaten mengajar, tanpa rasa kikuk); *Lumuh ing pamrih*, *boten darbe pangangkah punopo-punopo* (tanpa pamrih, tidak mengharap apa-apa); *Tanggap ing sasmita*, *saged anampeni pasemoning muri* (tajam perasan, dapat menangkap gelagat murid); *Sepen ing panggrayangan*, *boten dados kinten-kintening murid* (tidak mengambil apapun, sehingga tidak menimbulkan prasangka dari murid); *Boten ambaekaken pitaken* (tidak menolak pertanyaan); *Boten angendhak kagunan* (tidak menolak kecakapan); dan *Boten amburu aleman*, *angunggul-ngunggulaken kasagedanipun*. (tidak mencari pujian, tidak menyombongkan kepandaian). Ranggawarsita juga menjelaskan tentang sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seorang murid, yaitu: *Nastiti* (teliti), *Nastapa* (berani menderita), *Kulina* (membiasakan diri), *Santosa* (teguh), *Diwasa* (dewasa), *Engetan* (baik ingatan), *Santika* (terampil), dan *Lana* (tahan uji).

Daftar Pustaka

- Sutji Hartiningsih, *Serat Wulang Reh Putri*; Suntingan teks, Terjemahan dan Kajian Makna, Tesis (Semarang: PPS Undip, 2009).
- Dwi Endang Sujati, *Serat Darmawasita*; Suntingan Teks, Telaah Tema dan Amanat, Tesis (Semarang: PPS Undip, 2010).
- Nurhidayati, "Serat Nitiprana sebagai Sumber Kearifan dalam Pembentukan Pekerti Bangsa, makalah, FBS UNY Yogyakarta.
- Rukiyah, *Serat Wulang Dalem Paku Buana II: Suntingan Teks Disertai Tinjauan Didaktis*, Tesis (Semarang: PPS Undip, 2008)
- Misbahul Munir, *Nilai-nilai Pendidikan Tauhid Dalam Serat Wirid Hidayat Jati Karya Raden Ngabehi Ronggowarsito*, Skripsi (Semarang: Fak.Tarbiyah IAIN Walisongo, 2010)
- Muchson AR, *Kandungan Nilai-nilai Pendidikan Karakter dalam Serat Wulang Reh*, Laporan Penelitian (Yogyakarta: UNY, 2008)
- W.JS. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1999), hlm.
- H. Titus, M.S, et al, *Persoalan-persoalan Filsafat*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1984)
- Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam*, (Bandung: Trigenda Karya, 1993)

- HM. Chabib Thoha, Kapita Selekta Pendidikan Islam, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Frederick J. MC. Donald, Educational Psychology, (Tokyo: Overseas Publication LTD, 1959).
- HM. Arifin, Hubungan Timbal Balik Pendidikan Agama, (Jakarta : Bulan Bintang, 1976)
- Ahmad D. Marimba, Pengantar Filsafat Pendidikan (Bandung : Al Ma'arif, 1989)
- Soegarda Poerbakawatja, et. al. Ensiklopedi Pendidikan, (Jakarta : Gunung Agung, 1981)
- Achmadi, Islam Sebagai Paradigma Ilmu Pendidikan, (Yogyakarta: Aditya Media, 1992)
- Yusuf Qaradhawi, Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Islam, terj. Al-Dîn fi 'Ashr al-'Ilm oleh Ghazali Mukri, (Jakarta: Gunung Agung 2003)
- Hasan bin Ali al-Hajaji, al-Fikr at-Tarbawi Inda Ibn Rajab al-Hanbali (Jeddah: Dar al-Andalus al-Hadlra, 1996)
- Fauziyah Ridla Amin Khayyat, Al-Ahdaf at-Tarbiyah as-Sulukiyah 'Ind Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah (Bairut: Dar al-Bayair al-Islamiyah, 1987)
- Said Hawa, Pendidikan Spiritual, terj. Abdul Munip (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2008).
- Lihat As-Sayid Kamal Haidari, at-Tarbiyyah ar-Ruhiyah Buhuts Fi Jihad an-Nafs, tt.
- Ibn Miskawaih, Tahdzib al-Akhlaq (al-Maktabah asy-Syamilah).
- Musthafa Al-Maraghi. Tafsir Al-Maraghi, juz ke-1 (Bairut: Dar Fikr, tt)
- Syamsul Kurniawan & Erwin Mahrus, Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam. (Jogjakarta: Ar-Ruzmedia, 2011),
- Omar Mohammad Al-Toumy Al-Saybani, Falsafah Pendidikan Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1979)
- Abdul Amir Syamsuddin, al-Fikr at-Tarbawi 'inda Ibn Khaldun wa Ibn al-Arzaq (Beirut: Syirkah al-'Alamiyah li al-Kitab, 1991)
- Abu Lababah Husain, At-Tarbiyah fi as-Sunnah an-Nabawiyah (Riyad: Dar al-Liwa li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1977)
- Ahmad Tafsir, Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam (Bandung: Rosdakarya, 1992), hlm. 135.
- Fathiyah Hasan Sulaiman, Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan, (Bandung: Diponegoro, 1987), hlm. 808.
- Azyumardi Azra. Esei-esei Intelektual Muslim Pendidikan Islam (Ciputat: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm 81
- Disarikan dari kitab Ta'lim al-Muta'allim karya Syeikh Burhanuddin az-Zarnuji.
- Purwadi, Teori Sastra Jawa (Yogyakarta: Paradifma Indonesia, 2012)
- Purwadi, Sejarah sastra Jawa-Diktat Kuliah (Yogyakarta: UNY, 2007)
- http://id.wikipedia.org/wiki/Sastra_Jawa_Kuna. lihat pula Rukiyah, Serat Wulang Dalem Paku Buana Ii: Suntingan Teks Disertaitinjauan Didaktis, Tesis (Semarang: Undip, 2008
- http://id.wikipedia.org/wiki/Sastra_Jawa_Tengahan
- http://id.wikipedia.org/wiki/Sastra_Jawa_Baru
- Sudewa, Serat Panitisastra, Resepsi, dan Transformasi (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991)
- http://id.wikipedia.org/wiki/Sastra_Jawa_Modern
- Purwadi, Teori Sastra Jawa, (Yogyakarta: Paradigma Indonesia, 2012)
- Efendi Widayat, Teori Sastra Jawa (Yogyakarta: Kanwa Publisher, 2011)
- Purwadi, Sejarah Sastra Jawa Klasik (Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008).
- Purwadi, Diktat Seni Tembang I (Yogyakarta: Pendidikan Bahasa Daerah UNY, 2010
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>.

- <http://sabdalangit.wordpress.com/2009/06/01/makna-tembang-macapat/> Meruhi Kaweruh, artikel yang terdapat dalam www.alangalangkumitir.wordpress.com
- Kanjeng Susuhunan Pakubuwana IV, Serat Wulang Reh, didownload dari naskah transliterasi digital yang terdapat dalam website www.alangalangkumitir.wordpress.com.
- <http://wongalus.wordpress.com/2009/10/22/kitab-garing-kitab-teles/> Kanjeng Susuhunan Pakubuwana IV, Serat Wulang Reh..
- <http://www.solopos.com/2012/11/16/ritual-gunung-kemukus-sragen-disalahartikan-menjadi-seks-bebas-348038>
- <http://alangalangkumitir.wordpress.com/category/tafsir-mimpi-menurut-tabiraning-impen/> Dasaing Kaweruh Sejati,
- <http://sabdalangit.wordpress.com/2008/12/22/mengenal-jati-diri-hakekat-neng-ning-nung-nang/>
- R. Ng. Ranggawarsita, Serat Wirid Hidayat Jati (SWHJ).
Piwulang Kautaman, sebuah buku anonim yang memuat 275 petunjuk atau pedoman hidup, yang terbagi ke dalam 10 aspek sebagaimana disebutkan di atas.
- Sutji Hartiningsih, Serat Wulang Reh Putri: Suntingan teks, Terjemahan dan Kajian Makna, Tesis (Semarang: PPS Undip, 2009).
- Parwatri Wahjono, "Sastra Wulang dari Abad XIX: Serat Candrarini, Suatu Kajian Budaya" dalam Makara, Sosial Humaniora, Vol. 8. N0. 2, Agustus 2004: 71-82
- Dwi Endang Sujati, Serat Darmawasita Suntingan Teks, Telaah Tema dan Amanat, Tesis (Semarang: UNDIP, 2010)
- Ajaran Asmaragama dalam Serat Nitimani yang didownload dari website www.alangalangkumitir.wordpress.com.



ETHICAL INVESTMENT AS MECHANISM TO MITIGATE AGENCY CONFLICT, DOES MATTER?

Syafi M. Hanafi*

Introduction

In last decades after 50 years later, conflict in corporation can be classified into two forms: agency conflict and non-agency conflict. In Finance, the term of agency conflict is well known to describe conflict between manager and principal (owner). Non-agency conflict refers to conflicts related to company's activities and their relation to the societies. Company's activities could result in conflict with other related parties, either directly or indirectly (Hanafi, 2013)²³⁶.

Agency conflict could arise from separation between ownership and control in company, which results in conflict between owners and managers²³⁷. In later development, agency conflict in company wider than before and involves other parties, such as bondholders, creditors, controlling shareholders, and other stakeholders. These stakeholders have their own interests, depending on their objectives, but may conflict with other stakeholders' interests.²³⁸ Each stakeholder may have different pay off and risks. These asymmetric payoff and risks could also result in conflict among stakeholders. There are some evidence of agency conflict, such as free cash flow agency conflict²³⁹, debt agency conflict,²⁴⁰ and conflict between controlling shareholders and public shareholders²⁴¹.

Non-agency conflict arises from company's activities that may have adverse impact and conflict with other parties, both internal and external parties. These parties include employees, suppliers, customers, society, and company's environment²⁴². Several authors argue that

*Department of Islamic Law, Postgraduate Islamic State University Sunan Kalijaga Yogyakarta

236 Hanafi, Syafiq M., *Islamic Ethical Investment as Mechanism to Mitigate Agency Conflict: an Empirical Study in Indonesian Stock Exchange*, al-jami'ah, vol. 51, no. 1, 2013/1434

237 Jensen, M.C. and W.H. Meckling, (1976), "Theory of the Firm: Management Behavior, Agency Costs and Ownership Structure," *Journal of Financial Economics* (October), pp. 305-360.

238 Jie Hu, Thomas H. Nu, (2001), *Insider Trading and Managerial Incentive*, *Journal of Banking and Finance*, pp. 681-716

239 Jensen, M.C., (1986), *Agency Cost of Free Cash Flow, Corporate Finance and Takeover*, *American Economic Review*, May, Vol. 76, No. 2, pp. 323-339

240 Jensen, M.C. and W.H. Meckling, (1976), "Theory of the Firm:, pp. 305-360

241 Mauri, Benjamin and Annete Pajuste, (2005), *Multiple Large Shareholders and Firm Value*, *Journal of Banking and Finance*, pp. 1813-1834 and see... Shleifer, Andrei and R.W. Vishny, (1997), *A Survey of Corporate Governance*, *The Journal of Finance*, Vol. LII, No. 2, June, pp. 737-783 and see Zhuang, Juzhong, (et.all), *Corporate Governance and Finance in East Asia- Study of Indonesia, Republic of Korea, Malaysia, Philippines and Thailand*, Asian Development Bank, Manila

242 Heinfeldt, Jeffery, and Richard Curcio, (1997), *Employee Management Strategy, Stakeholder-Agency Theory, and the Value of Firm*, *Journal Of Financial And Strategic Decisions* Volume 10 Number 1 Spring, pp. and see ...

Prendergast, Canice, (2001), *Consumers and Agency Problem*, Working Paper 8445, <http://www.nber.org/papers/w8445>, pp. 1071-1102

objectives and activities of company are not consistent with values of religion²⁴³, result in pollution and destruction of environment²⁴⁴, and conflict with values of humanity²⁴⁵.

Various Corporate Governance mechanisms²⁴⁶ could be used to reduce agency conflict, either through monitoring, bonding, or ethical investment (EI). Dividend and debt policies, which are part of bonding mechanism, are effective mechanisms to reduce agency conflict. In non agency conflict, company that considers and applies religion values, social corporate responsibility, and universal values could reduce conflict between company and its society, its environment, and its other stakeholders.

Ethical investment as mechanism to mitigate agency problem is relatively rare in several researches. And the other research show that ethical investment can develop the performance the companies.

This paper investigates dividend policy, debt policy, and ethical investment (EI) as mechanisms to reduce agency conflict. I believe that this research will provide significant contribution to agency conflict literature, since investigation of the use of EI as mechanism to reduce agency conflict is relatively new. Most of current literature investigates the use of conventional methods to reduce agency conflict, such as dividend and debt policies. EI could reduce agency conflict, and then potentially could improve company's performance and value, through the decrease of agency conflict.

I define ethical investment(EI) in Indonesia as stocks that meet various syariah standards, which is known as syariah stocks. These standards in Indonesian stock market refer to stipulation of DSN (Dewan Syariah Nasional, or National Syariah Board), number 40/DSN-MUI/X/2003. This research places EI along with dividend and debt mechanisms in reducing agency conflict. In this paper, EI will be used as "moderating variable"; a variable that moderates the effectiveness of debt and dividend in reducing agency conflict between controlling and public shareholders. More specifically, I investigate whether EI decreases or increases the role of debt and dividend in reducing the agency conflict. EI is an effective mechanism to reduce the agency conflict if EI decreases the role of debt and dividend in reducing the agency conflict, and otherwise.

243 Iannaccone, Laurence, (1998), "Introduction to the Economics of Religion.", *Journal of Economic Literature*, vol. 36 (November 1998), pp. 1465-1496.

244 Munoz, Maria Jesus -Torres, Maria A. L. ngeles Fernandez-Izquierdo and Maria Rosario Balaguer-Franch, (2004), *The social responsibility performance of ethical and solidarity funds: an approach to the case of Spain*, *Business Ethics: A European Review* Blackwell Publishing Ltd. Volume 13 Numbers 2/3 April/July 2004, pp. 200-218

245 Murningham. M, (1992), *Corporation and Social Responsibility: A Historical Perspective*, (New York: Henry Holt and Company).

246 Corporate Governance (CG) is known as mechanism to reduce conflict between company and its stakeholders. The coverage of CG includes agency and non-agency conflicts. Agency theory becomes part of CG. In agency theory, monitoring and bonding are mechanisms to reduce agency conflicts, but several authors include monitoring and bonding as part of CG. Shleifer dan Vishny (1997) include block holder ownership as CG mechanism. John dan Sanbet 1998; Guercio, Dann dan Partch (2003); Brook, Handershort dan Lee, (2000) include internal mechanism (board of executives) and external (market for corporate control) as CG mechanisms. Renneboog (2000) includes ownership, market for corporate control, debt policy as CG mechanisms. Elston dan Goldberg (2003) include concentrated ownership as CG mechanism. Jensen uses four mechanisms in CG, that are board of executives, stock market, regulation, and market factor. Klien (2002); Booth, Cornett dan Tehranian (2003) use composition of board of executives as CG mechanisms.

Empirical Evidence on Ethical Investment as Mechanism to Mitigate Agency Conflict

Ethical investment (EI) as mechanism to mitigate agency conflict is relative rare in several researches today. Theoretical background, empirical evidence and the model did not support to develop this research among cross countries. The research based on EI during last decades tend to the performance of firm, the comparison between ethical, the research on relation EI to investment activities and non ethical investment mixed result in across countries.

A part of research show that the result of is not different of non EI (conventional) in performance (Kredaner, dkk., 2005; dan Gregory, 1997; dan Naber, 2001), moreover the EI indices tend to more risk than non EI (Schroder, 2005) and EI in mutual fund under perform than non EI (Bauer, dkk., 2005).

Malin, 1995; dan Statman, 2000; dan Wilson dan Coleman, 1999; dan Kurtz dan diBartolome, 2005) show that the performance of EI outperform than nonEI. Specific research showed by Chong et al. (2006) test the mutual fund based on vice fund and non EI and use the benchmark S&P 500. The result show that EI has less risk than non EI by statistical test and the standard of deviation

Hussein et al. 2000 and Atta 2000 test on Dow Jones Islamic Market Index (DJIM) and the result show that Islamic Index out perform in bull react than conventional index. This test not follow in Uni Emirate indices ASDM and DFM, the test show that EI has less efficient than conventional (Squalli, 2005). Hakim dan Rashidian (2005) test Islamic Indices and Wilshire 5000 and T bill rate, the result show that Islamic indices influenced by interest rate.

EI as mechanism to reduce agency conflict among stakeholders Stanwick dan Stanwick (1998) dan Verschoor (1998). EI improve the relation among stakeholders because they have one objection and agree to firm's activities. EI mechanism reduce cost of capital (Bruyn, 1987; dan Gray dkk., 1988; dan Harte, dkk., 1991)h. Investor choose the EI for their investment and more over the flow of capital make companies based on EI have the source of capital and reduce the cost of capital. The research on EI before placed EI as an object of reseach and did not use as mechanism to mitigate agency conflict.

TableII.1. Market Reaction To Announcements of Dividend Payment

□	EI□	Non-EI□
CAAR ₂ □	0.022□	-0.052□
p-value. for. CAAR. difference□	0.0724□	

I test market reaction to announcements of dividend payments EI and non EI²⁴⁷. Table 1, shows market reaction to announcement of dividend payments. I report average abnormal return in days=0, and cumulative average abnormal return for days -2 to +2.²⁴⁸

247 Hanafi, Syafiq M., Islamic Ethical.....

248As I mentioned above, I use different periods for the event windows. Thus I report periods of days -2 to +2 for dividend payments, periods of days 0 for dividend non-payments, and periods of days -3 to +3 for debt issuance.

This table reports market reaction to announcements of dividend payments. The date of announcements is the date of shareholders' meeting. Ethical Investments (EI) are stocks included in List of Syariah Securities. Abnormal return is calculated using market adjusted, that is return minus market return. CAAR2 is cumulative abnormal return from days -2 to +2. P-value is in the last row.

The table shows that average abnormal returns for both EI and Non-EI stocks are difference. Cumulative average abnormal return for EI stocks shows positive number, while that for Non-EI stocks show negative number. The positive reaction for EI stocks is consistent with previous findings for dividend increase or initiation²⁴⁹. Negative reaction for Non-EI stocks could be interpreted that dividend paid is less than investors' expectation. This argument is supported by lower level of dividend payment, which is around 0.33 (see table 3 above).

This finding seems to suggest that EI stocks could not mitigate the role of dividend as mechanism to reduce agency conflict. I expect to have less positive market reaction for EI stocks than that for non-EI stocks. Instead, I have positive market reaction for EI stocks (CAAR2 of 0.022), and negative reaction for non-EI stocks (CAAR2 of -0.052). This result may reveal another interpretation. Conversations with several practitioners and anecdotal evidence reveal that, in Indonesia, controlling shareholders usually initiate dividend payments. These shareholders usually demand certain amount of dividend to managers, and then formalized in shareholders' meeting. With such big power, dividend is not likely used as mechanism to control conflict between controlling and public shareholders. Controlling shareholders can ask for dividend practically at any amount they want. New conflict may arise from such practice, that is conflict between controlling shareholders and public shareholders. Dividend payments may exacerbate this conflict, for example, by asking too much dividend which results in less fund available for profitable investments, hence lowering company's value. The explanation above seems to be consistent with our finding above. For non-EI stocks, market reaction is negative, suggesting that agency conflict between controlling and public shareholders may increase. For EI stocks, market reaction is positive, suggesting that the agency conflict is minimized.

2. Market Reaction to Announcements of Dividend Non-Payment

Table 5 shows market reaction to announcements of dividend non-payments. I define dividend non-payment when a company announces that it will not pay dividend this year, when previous year paid dividend.

Table 2. Market Reaction To Announcements of Dividend Non-Payment

	EI	Non-EI
CAAR _{t0}	- 0.026	-0.002
p-value for CAAR difference	0.0042	

249 La Porta, et al 2000a, Agency Problem..., pp. 1-33; Mitton, 2002, A Cross Firm..., pp. 1-33; Mutamimah, 2006; Faccio, et al., (2000), Debt..., pp. 1-35

This table reports market reaction to announcements of dividend non-payments. Dividend non-payments are defined when company announces not to pay dividend this year, while it pays dividend in previous year. The date of announcements is the date of shareholders' meeting. Ethical Investments (EI) are stocks included in List of Syariah. Abnormal return is calculated using market adjusted, that is return minus market return. CAAR0 is the cumulative abnormal return during days 0. P-value is in the last row.

The table shows that market reactions ($CAAR_{t0}$) for both EI and non-EI stocks are negative. Cumulative Abnormal Return for EI stocks tend to be smaller than those for non-EI stocks. The difference between CAAR for EI and that for non-EI is significant at 5%. One possible explanation for negative reaction for dividend non-payment comes from signaling theory. In this case, dividend is used to signal company's future. Dividend non-payment may signal poor future condition; market reacts negatively to announcements of dividend non-payments. The negative reactions apply for both company: EI and non-EI stocks.

Why does market reaction for non-EI stocks have less negative value? The explanation may come from agency theories. Recall from previous subsection, dividend payments may actually increase conflict between majority and public shareholders. The less dividend paid may help reduce this conflict. The less negative value for non-EI stocks suggests that non-dividend payment may actually help non-EI companies, by reducing the negative effect of high dividend payment. Instead of paying out cash as dividend as demanded by majority shareholders, company can use cash for investment that can add value, and thus beneficial to public shareholders too. This phenomenon may result in less negative effect for non-EI stocks.

3. Market Reaction for Bond Announcements

In this section, I investigate market reaction for announcements of bond issuance. Table 6 shows market reaction to the announcements.

This table reports market reaction to announcements of bond issuance. Ethical Investments (EI) are stocks included in List of Syariah Securities issued by Supervisory Board for Stock Market. Abnormal return is calculated using market adjusted, that is return minus market return. CAAR3 is cumulative abnormal return from days -3 to +3. P-value is in the last row.

Table II.3. Market Reaction To Announcements of Bond Issuance

	EI	Non-EI
CAAR ₃	-0.0327	0.0709
p-value for CAAR difference	0.0344	

Table 4, shows that Cumulative abnormal return from days-3 to +3 ($CAAR_3$) for EI stocks shows negative numbers, while for non-EI stocks shows positive number. Negative reaction for EI stocks indicates that debt is not used as mechanism to reduce agency conflict between controlling and public shareholders. Researches on debt policy yield different

conclusions. Debt level in Indonesian is relatively high²⁵⁰. The new debt will create additional conflict between debtholders and shareholders²⁵¹. Debt policy costs debtholders and public shareholders, especially in countries with weak investor protection²⁵². This condition will likely result in negative response by investors and reduce company's value. Companies in Indonesia tend to have high agency conflict; new debt will increase agency conflict²⁵³. Debt policy will do harm to investors if corporate governance is weak, and protection for public shareholders is inadequate²⁵⁴.

The negative reaction for EI stocks may also come from 'practical' reasons. The syariah standards require company to maintain its debt below certain level. Debt level for EI companies is limited to maximum of 0.82 (interest based debt over total asset), or a ratio of 55:45 between total debt over total company's net worth. An increase of debt beyond this level may result in removal from the list of syariah stocks. The company will lose many benefits associated with syariah stocks, increase bankruptcy risk; hence market reacts negatively to debt issuance.

The positive market reaction for non-EI stocks supports my conjecture. For non-EI stocks, debt is used as mechanism to control agency conflicts, resulting in positive effect of debt on company's value. Debt is usually considered a stronger mechanism to reduce agency conflict than dividend²⁵⁵. Principal and interest payments have stronger bonding effect than dividend payment. Company does not have an obligation to pay dividend, even when the company earns profit. While the company is obligated to pay principal and interest payments, in any situation. Failure to honor such obligation may result in bankruptcy. Results from this section support my conjecture. Debt is used as mechanism to control agency conflicts for non-EI stocks. For EI stocks, debt is not used as mechanism to control for agency conflict. Since debt has stronger bonding effect than dividend, I believe that results from debt analysis provide stronger evidence. Hence, the results from this section support my conjecture that EI is used as mechanism to reduce agency conflicts.

How Ethical Investment as Mechanism to Mitigate Agency Conflict

EI is a combination between business and certain values to reach broader objectives, which are financial and non-financial gains. Criteria for ethical investments are highly influenced by each country condition and basic values affecting the investment. The definition of ethical investment has been developing. The definitions below emphasize more on social aspect in investment rather than other business aspects.

I find that market reactions to dividend announcements for EI and non-EI stocks are negative, suggesting that dividend is not mechanism to reduce agency conflicts. Cross-sectional regression provides weak evidence that EI could reduce the role of dividend in reducing agency conflict. In Indonesian context, this result may not be surprising, since in

250 Kim, Se-Jik and Mark R. Stone (1999), *Corporate Leverage...*, pp. 1-29

251 Crutchly, C. and Hansen (1989), *A Test of The Agency...*, pp. 36-46

252 Faccio, Mara, Lary HP, Lang and Young Leslie, *Debt and Expropriation*, Working Paper, pp. 1-35, www.yahoo.com

253 Mauri, Benjamin and Annette Pajuste, (2005), *Multiple Large Shareholders and Firm Value*, *Journal of Banking and Finance*, pp. 1813-1834

254 Bunkanwanichay, Pramuan, Jyoti Gupta, Ro.koh Rokhimx, *Debt and Entrenchment: Evidence from Thailand and Indonesia*, First draft: September 15, 2003, JEL Classification: G15, G32, G34, pp. 1-28

255 Jensen, M.C. , (1986), *Agency Cost of Free Cash Flow...*, pp. 323-339

many corporations, controlling shareholders initiate dividend payments. Thus, dividend is not likely used as mechanism to reduce conflict between controlling shareholders and public shareholders. For announcements of bond issuance, I find that market reacts negatively for EI stocks, but positively for non-EI stocks. These results suggest that bond is not used as mechanism to reduce agency conflict for EI stocks, while for Non-EI stocks, bond is used as mechanism to reduce agency conflict. The negative result for EI stocks may also related to the fact that debt level for EI stocks is limited to certain level. An increase to the level beyond certain level is bad news for EI stocks. These stocks will be likely removed from list of Syariah stocks. Furthermore, cross-sectional regressions support my conjecture. In regressions using companies' values as dependent variables, EI decreases the roles of debt as mechanisms in reducing agency conflicts. Regression coefficient for interaction between EI and debt shows negative signs, suggesting that EI moderates the role of debt in reducing agency conflict.

Mechanisms to reduce agency conflicts include various means, such as dividend, debt, as well as policies in composition of board of executives and commissioners²⁵⁶. Dividend policy is one of many mechanisms to reduce agency conflict between controlling and public shareholders. Moreover, La Porta, et al.²⁵⁷ show that high dividend payment is another form of protection for public shareholders. Mutamimah²⁵⁸ strengthens La Porta et. al by showing that dividend policy is an effective mechanism to reduce conflict between controlling and public shareholders, in companies with highly concentrated and those with less concentrated ownership. Faccio, et al. show that increases in dividend will restrict controlling shareholders' actions that do harm to public shareholders²⁵⁹.

I introduce Ethical Investment (EI) as a complement to dividend policy as mechanisms to reduce agency conflict. Beal et. al (2005) show that investment in ethical companies provides financial gains, as well as non-financial gains, and is consistent with social values²⁶⁰. Investors of EI require that board of executives has ethical perspective and has to pay attention to investor and all stakeholder's interests²⁶¹. Activities of EI company have orientation for sustainability and disclosure for all stakeholders, and are part of Corporate Governance²⁶². This condition could reduce conflict in corporation by minimizing information asymmetry and improve company's performance²⁶³. The mechanism of EI as Corporate Governance is expected to improve investors' trust to company, and decrease their expectation for dividend in reducing agency conflict. The lesser demand for dividend to reduce agency conflict for EI companies will result in lower investors reaction for EI companies than that for non EI

256 Johnson, Simon, Peter Boone, Alasdair Breach, Eric Friedman, (2005), *Corporate..*, pp. 141-186

257 LaPorta, Rafael, Florencio Lopez-des-Silanes, Andrei Shleifer, Robert W. Vishny, (2000b), *Investor Protection and Corporate Governance*, *Journal of Financial Economics*, 58, 3-27

258 Mutamimah, (2006), *Kebijakan Dividen, Utang dan Investasi sebagai Mekanisme Pengurang Konflik Keagenan antara Pemegang Saham Mayoritas dengan Minoritas*, Disertasi UGM, 2006

259 Faccio, Mara, Lary HP, Lang and Young Leslie, *Debt and Expropriation*, Working Paper, pp. 1-35 www.yahoo.com

260 Beal, Diana J., Michelle Goyen, and Peter Philips, (2005), *Why Do We Invest Ethically?*, *The Journal of Investing*, Fall, pp. 66-77

261 Hudson, Richard, (2005). *Business Ethics Quarterly*, Volume 15, Issue 4. ISSN 1052-150X. pp. 641-657 and see Spiller, Rodger, (2000), *Ethical business and investment: A model for business and society*, *Journal of Business Ethics*; Sep 2000; 27, 1/2; ABI/INFORM Research, pp. 149

262 Kolk, Ans, (2005), *Sustainability, Accounting and Corporate Governance: Exploring Multinationals' Reporting Practices*, *Business Strategy and the Environment*, forthcoming, the KPMG International Survey of Corporate Responsibility Reporting 2005, pp. 1-18.

263 Verschoor, C.C. (1998) *A Study of The Link Between as Corporation's Financial Performance and Its Commitment to Ethics*, *Journal of Business Ethics*, 17, 1509-1516.

companies. In such situation, I expect that EI mechanism would reduce the effectiveness of dividend policy in reducing conflict between controlling and public shareholders.

The utilization EI as mechanism to mitigate agency conflict is relative new while the famous mechanism to mitigate agency conflict are monitoring and bonding. Agency conflict in companies reduce the performance dan firm value, meanwhile the mechanism of IE improve the performance of firm and firm value. The utilization EI as mechanism of corporate governance will mitigate agency conflict and develop the performance and firm value as below,

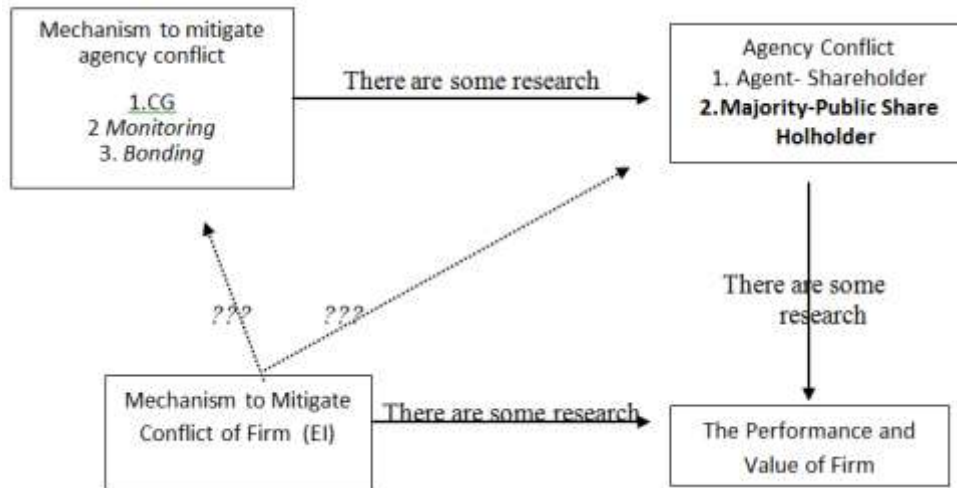


Figure 1.1. Mekanisme untuk mengurangi konflik perusahaan

Research on dividend as mechanism to reduce agency conflict mixed result in various countries. Dividend policy not always agree to all investor, young investor tend to reinvest the dividend for the future. Tax on dividend is relatively high than capital gain in US. The growth of dividend policy between 1980-2000 only 6,8 % than stock buyback has reached 26,1% (Grullon dan Michaely, 2002). Negative reaction on dividend announcement show us that companies did not give positive signal. This fact give us the information that the companies has no good prospect in the future and not give return. This origin claimed dividend policy is imperfect mechanism to mitigate agency conflict, meanwhile EI develop performance and value of firm. EI mechanism to complete with dividend to mitigate agency conflict.

In several countries, researches on debt policy yield mixed results. Debt level in Indonesia is already high²⁶⁴. Debt increase will create new conflict between shareholders and bondholders. Debt policy in such situation could harm creditors and public shareholders, especially in countries with low legal protection, poor corporate governance, and weak legal protection²⁶⁵. The high debt level in Indonesia may result in additional debt not as a means to reduce agency conflict, but instead a vehicle to create new conflict, or to increase agency conflict. In such situation, we can expect to have negative market reaction for debt increase.

264Kim, Se-Jik and Mark R. Stone (1999), *Corporate Leverage, Bankruptcy, and Output Adjustment in Post-Crisis East Asia*, Authorized for distribution by Eduardo Borensztein and Christopher Browne, October 1999, IMF Working Paper © 1999 International Monetary Fund, pp. 1-29

265LaPorta, Rafael et al. (2000b), *Investor Protection.....*,pp. and see Atanasov, Vladimir, (2005), *How much value can blockholders tunnel? Evidence from the Bulgarian mass privatization auctions*, *Journal of Financial Economics* 76 (2005) 191–234

EI mechanism could be used to complement debt mechanism as a means to reduce agency conflict for several reasons. First, syariah criteria in Indonesia requires that to be included in the list, company must maintain its ratio of total interest based debt over total equity not to exceed 82%, and the maximum proportion of total debt to total equity is 45%. This restriction is expected to have impact on company's performance and to minimize bankruptcy risk, thus adding value to EI stocks. Second, as argued before, syariah criteria can be expected to increase investor trust on the company. Improved trust could be expected to reduce cost of capital. Investor reaction to debt policy could be expected to decrease when investor trust for the company is high. EI mechanism could improve performance and reduce conflict with society, environment, and religion

The next research, the measurement of EI will improve as the development of business based on Islamic ethical investment. In Indonesia, the business based on ethical investment not only on Islamic value but based on CSR, environment issues, and employment issues.

References

- Atanasov, Vladimir, (2005), How much value can blockholders tunnel? Evidence from the Bulgarian mass privatization auctions, *Journal of Financial Economics* 76 (2005) 191–234
- Atta, Hajara (2000), Ethical Rewards An Examination Of The Effect Of Islamic Ethical Screens On Financial Performance and Of Conditioning Information On Performance measures, University Of Durham Department Of Economics And Finance msc. Dissertation, september
- Bauer, Rob, et.all, (2005), International Evidence on Ethical Mutual Fund Performance and Investment Style, *Journal of Banking and Finance*, 29, 1751-67
- Beal, Diana J., Michelle Goyen, and Peter Phillips, (2005), Why Do We Invest Ethically?, *The Journal of Investing*, Fall, pp. 66-77
- Bruyn, S. T.: (1987), *The Field of Social Investment* (Cambridge University Press, London). CalPERS: 2003, 'Shareowner Action' (available at: <http://www.calpers-governance.org/alert>), retrieved 21 August 2003.
- Bunkanwanichay, Pramuan, Jyoti Gupta, Ro.koh Rokhimx, Debt and Entrenchment: Evidence from Thailand and Indonesia, First draft: September 15, 2003, JEL Classification: G15, G32, G34, pp. 1-28
- Crutchly, C. And Hansen (1989), A Test of The Agency..., pp. 36-46
- Faccio, Mara, Lary HP, Lang and Young Leslie, Debt and Expropriation, Working Paper, pp. 1-35, www.yahoo.com
- Faccio, Mara, Lary HP, Lang and Young Leslie, Debt and Expropriation, Working Paper, pp. 1-35 www.yahoo.com
- Gray, R., D. Owen and K. Maunders: (1988), 'Corporate Social Reporting: Emerging Trends in the Accountability and the Social Contract', *Accounting, Auditing and Accountability Journal* 1(1), 6–20
- Gregory, A., J. Matatko and R. Luther (1997), 'Ethical Unit Trust Financial Performance: Small Company Effects and Fund Size Effects', *Journal of Business Finance & Accounting*, Vol. 24, No. 5, pp. 705–25
- Grullon, Gustavo dan Roni Michaely (2002), Dividends, Share Repurchases, and the Substitution Hypothesis, *The Journal of Finance*, Vol LVII, No. 4, August 2002

- Hakim, Sam, Manochehr Rashidian, (2004), Risk and Return of Islamic Market Indexes, Makalah Seminar di Malaysia
- Hanafi, Syafiq M., Islamic Ethical Investment as Mechanism to Mitigate Agency Conflict: an Empirical Study in Indonesian Stock Exchange, *al-jami'ah*, vol. 51, no. 1, 2013/1434
- Harte, G., L. Lewis and D. L. Owen: (1991), 'Ethical Investment and the Corporate Reporting Function', *Critical Perspectives on Accounting* 2(3), 227–254
- Heinfeldt, Jeffery, and Richard Curcio, (1997), Employee Management Strategy, Stakeholder-Agency Theory, and the Value of Firm, *Journal Of Financial And Strategic Decisions* Volume 10 Number 1 Spring, pp.
- Hudson, Richard , (2005). *Business Ethics Quarterly*, Volume 15, Issue 4. ISSN 1052-150X. pp. 641-657
- Hussein, Khalid, and Mohammed Omran, (2005), Ethical Investment Revisited: Evidence from Dow Jones Islamic Indexes
- Iannaccone, Laurence, (1998), "Introduction to the Economics of Religion.", *Journal of Economic Literature*, vol. 36 (November 1998), pp. 1465-1496.
- Jensen, M.C. and W.H. Meckling, (1976), "Theory of the Firm: Management Behavior, Agency Costs and Ownership Structure," *Journal of Financial Economics* (October), pp. 305-360.
- Jensen, M.C., (1986), Agency Cost of Free Cash Flow, *Corporate Finance and Takeover*, *American Economic Review*, May, Vol. 76, No. 2, pp. 323-339
- Jie Hu, Thomas H. Nu, (2001), Insider Trading and Managerial incentive, *Journal of Banking and Finance*, pp. 681-716
- Kim, Se-Jik and Mark R. Stone (1999), *Corporate Leverage...*, pp. 1-29
- Kolk, Ans, (2005), Sustainability, Accounting and Corporate Governance: Exploring Multinationals' Reporting Practices', *Business Strategy and the Environment*, forthcoming, the KPMG International Survey of Corporate Responsibility Reporting 2005, pp. 1-18.
- Kreander, N., RH. Gray, DM. Power, CD. Sinclair, Evaluating The Performance of Ethical and Non Ethical Funds: A Matched Pair Analysis, *Journal of Business and Finance & Accounting*, Sep/Oct. 2005, 0306-86
- Kurtz, Llyod dan diBortolome (2005), The KLD Catholic Values 400 Index, *The Journal of Investing*.
- LaPorta, Rafael, Florencio Lopez-des-Silanes, Andrei Shleifer, Robert W. Vishny, (2000b), Investor Protection and Corporate Governance, *Journal of Financial Economics*, 58, 3-27
- Mallin, C., B. Saadouni and R. Briston (1995), The Financial Performance of Ethical Investment Funds, *Journal of Business Finance & Accounting*, Vol. 22, pp. 483-
- Mauri, Benjamin and Annete Pajuste, (2005), Multiple Large Shareholders and Firm Value, *Journal of Banking and Finance*, pp. 1813-1834
- Mauri, Benjamin and Annete Pajuste, (2005), Multiple Large Shareholders and Firm Value, *Journal of Banking and Finance*, pp. 1813-1834
- Munoz, Maria Jesus -Torres, Maria AŁ ngeles Fernandez-Izquierdo and Maria Rosario Balaguer-Franch, (2004), The social responsibility performance of ethical and solidarity funds: an approach to the case of Spain, *Business Ethics: A European Review* Blackwell Publishing Ltd. Volume 13 Numbers 2/3 April/July 2004, pp. 200-218
- Murningham. M, (1992), *Corporation and Social Responsibility: A Historical Perspective*, (New York: Henry Holt and Company).

- Mutamimah, (2006), Kebijakan Dividen, Utang dan Investasi sebagai Mekanisme Pengurang Konflik Keagenan antara Pemegang Saham Mayoritas dengan Minoritas, Disertasi UGM, 2006
- Naber, Mary. (2001), "Catholic Investing: The Effects of Screens on Financial Returns." *The Journal of Investing*, Winter 2001
- Prendergast, Canice, (2001), Consumers and Agency Problem, Working Paper 8445, <http://www.nber.org/papers/w8445>, pp. 1071-1102
- Schröder, Michael, (2005), Is there a Difference? The Performance Characteristics of SRI Equity Indexes, <ftp://ftp.zew.de/pub/zew-docs/dp/dp0550.pdf>
- Shleifer, Andrei and R.W. Vishny, (1997), A Survey of Corporate Governance, *The Journal of Finance*, Vol. LII, No. 2, June, pp. 737-783
- Spiller, Rodger, (2000), Ethical business and investment: A model for business and society, *Journal of Business Ethics*; Sep 2000; 27, 1/2; ABI/INFORM Research, pp. 149
- Stanwick P.A. and Stanwick S.D. (1998), The Relationship Between Corporate Social Performance, and Organizational Size, Financial Performance, and Environmental Performance: An Empirical Examination, *Journal of Business Ethics*, 17, 195-204.
- Statman, M. (2000), 'Socially Responsible Mutual Funds', *Financial Analysts Journal* (May–June), pp. 30–39.
- Verschoor, C.C. (1998) A Study of The Link Between a Corporation's Financial Performance and Its Commitment to Ethics, *Journal of Business Ethics*, 17, 1509-1516.
- Wilson, John, and Francis Coleman, (1991) "Faith or Finance: Impact of Principled Purchasing on CBIS Fund Performance." Christian Brothers Investment Service
- Zhuang, Juzhong, (et.all), Corporate Governance and Finance in East Asia- Study of Indonesia, Republic of Korea, Malaysia, Philippines and Thailand, Asian Development Bank, Manila



RATIB AL-`ATTASS DALAM TAREKAT `ALAW`YAH: PRINSIP, ADAB DAN AMALANNYA

Mohd Azman Mohsin*²⁶⁶

Md Hamzaimi Azrol Md Baharudin*

Othman Napiah²⁶⁷

Sulaiman Shakib Mohd. Noor

Mohd Nasri Abdullah

Abstrak

Artikel ini adalah bertujuan menerangkan tentang latarbelakang tarekat Alawiyah, prinsip-prinsip, doktrin amalan Ratib al-`Attas dan adab-adab semasa beratib yang diamalkan oleh para pembimbing dan pengamal ratib ini. Tarekat ini telah diasaskan oleh al-Faqih Muqaddam Muhammad bin Ali Ba`Alawi (w.653H), di mana jalur nasab beliau sampai kepada Baginda Rasulullah s.a.w. Pengorbanan dakwah para sadah `Alawiyin ini melalui misi dakwah, perdagangan dan perkahwinan telah berkembang sejak awal 1,400 M di seluruh Nusantara khususnya di Indonesia, Brunei, Singapura dan Malaysia. Seiring dengan penyebaran dakwah Islamiyah ini oleh para sadah `Alawiyin telah menyebabkan tersebarnya amalan tarekat dan ratib di seluruh Nusantara. Amalan Ratib al-`attas ini telah diperkenalkan oleh seorang Wali Qutub Habib Umar bin Abdul Rahman al-`attas (w. 1072H), wafat di Huraidah, Hadramaut, Yaman. Amalan ratib ini adalah salah satu dari koleksi ratib-ratib yang terdapat dalam tarekat `Alaw`yah. Kebelakangan ini amalan Ratib al-`attas semakin mendapat tempat dihati masyarakat Islam dalam melestarikan tarbiyah kejiwaan khususnya anjuran yang semakin berkembang positif di madrasah, masjid, surau, rumah kediaman dan lain-lain lokasi yang sesuai bagi tujuan tersebut. Amalan ini secara praktikalnya dilaksanakan samada secara bersendirian atau secara berjamaah tanpa dibatasi waktu tertentu, dan khususnya dilakukan pada waktu malam. Amalan ratib juga merupakan sebagai satu proses pendidikan rohani secara informal bagi tujuan mendekatkan diri kepada Allah S.W.T dan memperolehi kesejahteraan dan keselamatan zahir dan batin, dunia dan akhirat.

Pendahuluan

Usaha membangun dan mengukuhkan unsur kerohanian sangat penting dan perlu diberikan keutamaan bagi mengangkat darjat seseorang insan di sisi Penciptanya. Proses pemantapan dan pemeraksanaan tiga aspek ajaran aqidah Ahli Sunnah Wal Jamaah adalah menjadi agenda utama dalam sistem pendidikan umat Islam masa kini. Tiga aspek utama ini adalah Islam, Iman dan Ihsan yang bersandarkan kepada hadis Jibril, riwayat Imam Muslim. Praktikal Ihsan juga dikenali sebagai ilmu taSAWuf bertujuan melatih seorang muslim dan mukmin supaya mencapai tahap seorang muhsin yang dekat dan dicintai oleh Allah S.W.T. (Jahid, 1994; Othman, 2002).

Ilmu dan amalan taSAWuf sangat berperanan sebagai alat dan medium bagi menyuburkan semula hati yang mati akibat kelalaian mengikuti syariat Islam dan kegagalan mengingati Allah S.W.T. TaSAWuf mendorong umat Islam untuk meningkatkan amal ibadah

266 Pelajar Ijazah Doktor Falsafah, Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, Johor Bahru.

267 Pensyarah Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, Johor Bahru.

dan memajukan dunia dengan peraturan Rabbaniyah. Ia juga mendidik manusia kaedah dan kemahiran menunaikan ibadah amali bersama pemeliharaan niat yang baik, pengikisan sifat *mazmumah* (tercela), penerapan sifat dan nilai *mahmudah* (terpuji), berakhlak dan mempunyai hubungan yang baik sesama mahluk (Habib Umar, 2009; Habib Abdullah al-Haddad, 2010; Mohd.Murtadza, 2002).

Disiplin ilmu taSAWuf ini akan menjadi lebih berwibawa, sekiranya ia diaplikasikan dan modal insan mulia sebagai *role model* dalam masyarakat, samada dari sudut kepahlawanan atau kemuliaan mereka bagi mengangkat martabat umat ini (Zulkifli al-Bakri, 2009).

Tarekat dalam Konteks Ilmu TaSAWuf

Disiplin ilmu taSAWuf seperti yang dikenali ramai memiliki banyak nama dan gelaran seperti ilmu hati (ilmu *qalb* atau *wijdan*), ilmu batin, ilmu terus dari Allah (*laduni*), ilmu rahsia (*asrar*), ilmu hakikat, ilmu rasa rohani (*Dhauqi*), ilmu ihsan, ilmu *al-Tadhki`ah*, *al-Sulūk*, *al-Kashaf* dan ilmu ikhlas (Abdul Fatah, 2006; Zulkifli al-Bakri, 2009). Konotasi ini sesuai dengan maksud firman Allah (Surah *al-Zariyat*, 51: 56) “Dan (*ingatlah*) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu”, di mana menurut Imam al-Qushairi (2011), berkata Ibnu Abbas, bermaksud “*beribadah kepadaKu membawa erti untuk mengenaliKu*”. Selanjutnya menurut Imam al-Ghazali r.a (w.505H), bahawa hukum bertaSAWuf adalah fardu ain kerana tiada seorang manusia pun yang boleh terlepas daripada sebarang keaiban dan penyakit hati, melainkan Nabi a.s. Manakala Imam Abu Hasan al-Shadhili r.a (656H) berpendapat sesiapa yang tidak bersungguh-sungguh mempelajari ilmu ini (taSAWuf), akan mati dalam keadaan berterusan melakukan dosa besar, sedangkan dia tidak menyedarinya (Muhammad Fuad, 2008; Zulkifli al-Bakri, 2009).

Antara tokoh-tokoh dalam disiplin ilmu taSAWuf ialah Abu Ishak Ibrahim bin Adham (w. 161H), Abul Faidh Zu al-Nun al-Majri (w. 245H), Abu Ali al-Fudhail bin `Iyad (w.187H), Abu Mahfuz Ma`arūf bin Fairuz al-Kakʿi (w. 200H), Abul Hasan Sari bin al-Mughlas al-Saqathi (w. 257H), anak murid al-Kakʿi dan ramai lagi tokoh-tokoh yang tidak dapat disenaraikan di sini (Imam Sha`rani, 2006; Abu Nuaim, 2010; al-Qushairi, 2011).

Tiada syak lagi bahawa insan pertama beramal dengan disiplin taSAWuf dan tarekat ialah Nabi Muhammad s.a.w, diikuti oleh para sahabatnya (Muhammad Fuad, 200; Jahid, 2011). Menurut Sheikh Najm al-Din al-Kubra bahawa disiplin ilmu syariat, taSAWuf dan tarekat adalah disiplin ilmu yang sama tidak dapat dipisahkan, tarekat ibarat lautan, bahtera sebagai shari`ah dan taSAWuf ibarat mutiara. Kedua-dua tarekat dan taSAWuf adalah perkara yang serupa kerana doktrin dan kandungannya adalah serupa sahaja (Jahid, 1994). TaSAWuf dan tarekat mempunyai hubungan yang sangat erat. TaSAWuf adalah penyucian jiwa insan yang bermatlamat mendekati diri dan kembara menuju Allah S.W.T. Manakala tarekat adalah jalan mencapai maqam dekat dan tinggi di sisi Allah S.W.T. melalui pencarian dan pimpinan guru murshid, sheikh tarekat yang telah sampai perjalanan (*wujul*) kepada Allah S.W.T. Latihan kerohanian oleh guru kepada murid yang memerlukan mujahadah, perjuangan dan kerja keras bagi meningkat maqam tinggi yang telah dilalui oleh pengalaman guru tersebut. Proses membuang sifat-sifat tercela dalam diri (*takhali*) dan memasukkan nilai-nilai terpuji (*tahalli*). Dalam organisasi tarekat wujudnya istilah guru murshid, baiah (perjanjian dalam amalan), ijazah, method zikir-zikir terpilih, talqin, rabitah, pemakaian

khirqah (pakaian sufi), suluk, uzlah, maqam dan hal, latihan-latihan, ribath (tempat latihan), kitab-kitab, silsilah-silsilah ambilan ilmu dan tarekat dari guru ke guru hingga kepada Baginda Rasulullah s.a.w. Silsilah adalah unsur terpenting dalam sebuah tarekat (Sri Muliayati, 2004; Mahmud Hamdi Zaqzuz, 2012).

Menyorot kembali kedatangan dan penyebaran Islam menurut Nurulwahidah e.t.al. (2013) ke Alam Melayu khususnya negara Islam di Pasai, Aceh adalah dibawa oleh tokoh ulama dari Timur Tengah yang berasal dari Hadramaut, Yaman. Manakala menurut Sulaiman (2002), bahawa kedatangan Islam di Alam Melayu adalah berdasarkan tiga teori kemunculan Islam iaitu pendakwah dari negara Arab, melalui pendakwah India Muslim dan dari jalan pendakwah negara China. Adapun asal usul tersebarnya tarekat ke Alam Melayu secara umumnya dari dua sumber iaitu Makkah al-Mukaramah dan negara India, manakala amalan bertarekat sampai di Malaysia secara umumnya dari dua sumber iaitu Makkah dan Indonesia. Menurut Sri Muliayati (2004), antara tarekat yang mu'tabarah (dianggap sah) di Nusantara ini adalah Qadiriyyah, Shadhiliyyah, Naqshabandiyah, Shatariyyah, Samaniyyah, Ahmadiyah Idrisiyyah, Chistiyah dan sebagainya.

Tarekat 'Alaw'Yah

Tarekat 'Alawiyah juga dikenali dengan nama Aali Ba'Alawi, Abi 'Alawi dan *Ashab al-Yamin* (golongan kanan). Nama 'Alawi adalah ambilan daripada dua nama, pertama daripada Saidina Ali bin Abi Talib yang bernikah dengan Saidatina Fatimah *al-Zahra* binti Rasulullah s.a.w. Pendapat kedua adalah daripada Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad (*Imam Muhajir*) bin Isa *al-Naqib* bin Ali *al-Uraidhi* bin Ja'afar *al-Sadiq* (w. 148H) bin Muhammad *al-Baqir* (w. 114H) bin Ali *Zainal 'Abidin* (w. 95H) bin Imam Husain bin Ali bin Abu Talib, suami kepada Saidatina Fatimah *al-Zahra* binti Rasulullah s.a.w.

Sejarah bermulanya tarekat Alawiyah ini mempunyai hubungkait dengan tokoh pertama keturunan Rasulullah s.a.w iaitu Ahmad bin 'Isa *al-Muhajir* sebagai bapa hijrah. Beliau telah berhijrah dari Ba'rah, Iraq ke Hadramaut, Yaman pada 317H dan bermula tersebarnya mazhab Shafie di sana (Habib Zain, 2005; Habib Alwi, 1991). Dari titisan keturunan beliau maka telah lahirnya keluarga al-'Attas, al-Saggaf, al-Kaf, Bafaqih, al-'Aidrūs, Bin Sheikh Abu Bakar, Al-Habshi, al-Haddad, Bin Sumaith, Bin Shahab, Bin Yahya, Bin Sahal, Bin Hamid, al-Hadi, al-Qadri, Jamalulail, al-Siri, al-'Aidid, al-Jufri, al-MusAWa, al-Zahir dan banyak lagi nama kabilah yang tidak dapat disebutkan di sini.

Tarekat ini telah diasaskan oleh *al-Faqih al-Muqaddam* Muhammad bin Ali Ba'Alawi bin Muhammad (*Sahib Mirbath*) bin Ali bin 'Alawi (*Khali Qasam*) bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Imam (*al-Muhajir*) Ahmad bin Isa (*al-Naqib*) bin Muhammad bin Ali (*al-Uraidhi*) bin Ja'afar (*al-Sadiq*) bin Muhammad (*al-Baqir*) bin Ali (*Zainal 'Abidin*) bin Hussien bin Imam Ali bin Abi Talib. Beliau (l.574H-w. 653H) di Zambal, Tarim. (Syed Hasan, 1996).

Beliau amat menghormati tarekat-tarekat yang lain kerana tujuan mereka adalah sama dan salasilah hampir semua tarekat berasal daripada Saidina Ali bin Abi Talib k.w. kecuali tarekat Naqshabandiyah yang sanad salasilahnya sampai kepada Saidina Abu Bakar al-Siddiq r.a. (Syed Hasan al-'Attas, 2010).

Guru beliau adalah Abu Talib al-Makki (w. 386H) pengarang kitab *Qutul Qulub Fi Muamatil Mahbub*, menurut ulama pada ketika itu tiada kitab taSAWuf dan tauhid yang sehebatnya. (Syed Hasan al-`Attas, 2010; Said, 2010). Tokoh seterusnya ialah *Sheikh al-Qutb Abdul Raʿman* al-Saggaf, (w. 819H), yang digelar *al-Muqadam at-Thani*. Imam al-Ghauṭ Umar al-Muhdar (w. 865H), anak kepada *Sheikh al-Qutb Abdul Rahman* al-Saggaf. *Al-Qutb* Abdullah bin Abu Bakar al-Adni, (w. 914H) di Aden. *Sheikh* Abu Bakar bin Salim, dikenali dengan *Fakhrul Wujud*, (w. 992H). *Al-Qutb al-Anfas* Habib Umar bin Abdul Rahman al-`Attas (992H-1072H), pengasas dan penyusun (*Sohibur Ratib al-`Attas*) amalan Ratib al-`Attas. *Al-Qutub Dakwah wal Irsyad* Imam Habib Abdullah bin `Alawi al-Haddad.

Menurut Habib Zain Sumaith (2005), ramai lagi tokoh-tokoh yang lahir selepas mereka dimana masing-masing memiliki ilmu yang sangat luas. Tradisi tarekat banyak terpengaruh dengan tarekat `Alawiyah. Tarekat ini sangat kuat pengaruhnya, khususnya di kalangan Ba`Alawi sendiri. Ini mungkin disebabkan tingginya ilmu dan akhlak mereka serta keterikatan nasab keturunan Baginda Rasulullah s.a.w. (Umar, 2000).

Musyawaharah 165 ulama yang diadakan di Sidogiri, Indonesia pada 30 April 1962, telah menetapkan secara rasmi bahawa golongan `Alawiyin dari Hadramaut yang bermazhab Shafie dan beraqidah Ahli Sunnah Wal Jamaah adalah golongan yang menyebarkan dakwah di Indonesia. Antara tokoh `Alawiyin di Nusantara ini adalah sebahagian besar wali songo (Sembilan) sekitar awal 1400M berdasarkan catatan di maqam salah seorang wali sembilan iaitu Maulana Malik Ibrahim di Gersik, Jawa Timur pada 8 April 1416M/ 12 Rabiul Awal 882H. Mereka bertanggungjawab membantu penyebaran Islam dalam kerajaan Majapahit dan Sriwijaya di Jawa Timur dan Barat Indonesia. Namun sebelum beliau seorang mubaligh pertama ke Tanah Jawa dari kesultanan Kedah yang bernama Fatimah binti Syed Maimun bin Hibatullah yang wafat pada 2 Disember 1082M/ 7 Rejab 475H di Leran, Gersik, Jawa Timur adalah berketurunan `Alawiyin. Begitulah wujudnya Kerajaan Islam, Kedah, Melaka, Terengganu, Kelantan, Aceh, Deli, Palembang, Bintoro, Demak, Cirebon, Banten, Pontianak, Indonesia, Brunei, Mindano, Filipina. Kebanyakan golongan `Alawiyin ini memperolehi pemerintahan Islam melalui perkahwinan (Habib Alwi bin Tahir al-Haddad, 1991; al-Hamid, 1996; Abd. Latif & Ibnu Mohsin al-Muari, 2013).

Prinsip-Prinsip Tarekat `Alawiyah

Menurut Habib Hasan (1996), dalam kitab *Shams al-Zahirah* bahawa zahir tarekat ini *al-Ghazali`ah* atau apa yang terdapat di dalam kitab Imam al-Ghazali seperti *Bidayatul al-Hidayah*, *Ihya Ulumuddin*, *Minhajul Abidin* dan lain-lain. Batinnya adalah *al-Shadhiliyah* atau seperti apa yang terkandung dalam kitab *al-Hikam* oleh Ibnu Atoillah al-Iskandari, termasuk wirid-wiridnya seperti mengamalkan Hizib *al-Nasr* dan Hizib *al-Bahri* oleh Imam Abul Hasan al-Shadhili. Tarekat ini sebagaimana tarekat mu'tabarrah yang lain adalah berlandaskan al-Quran dan Sunnah. Menjadi dasar utama setiap tarekat adalah berprinsip kepada aqidah Ahli Sunnah Wal Jamaah. Menurut Habib Alwi (1991), Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad menyatakan golongan yang berjaya ialah mereka yang berpegang teguh dengan konsep aqidah Ahli Sunnah Wal Jamaah.

Imam al-Muhaqiq Habib Ahmad bin Zain Al-Habshi (w. 1145H) dalam Habib Zain, (2005) dan Umar (2000), menyatakan tarekat ini memiliki lima prinsip utama iaitu: Ilmu, amal, *khauf* (takut dan mengharap hanya kepada Allah S.W.T.), *Wara'* (memelihara diri dari

sifat dan perbuatan *mazmumah*) dan *ikhlas* (suci hati semata-mata kerana Allah). Manakala Habib Alwi bin Tahir al-Haddad (1991) menyatakan terdapat empat prinsip iaitu ilmu, amal, *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat mahmuddah) dan *takhalli* (mengosongkan diri dari sifat mazmumah).

Tarekat ini adalah tarekat yang mudah, mesra rakyat sehingga pengikut dan pecinta tarekat ini tidak menyedari mereka berada dalam tarekat `Alawiyah kerana ia tidak menentukan syarat-syarat tertentu yang penting adalah ikhlas dalam setiap amalan (Syed Hasan al- `Attas, 2010). Ada di kalangan ulama `Alawiyah menyatakan bahawa ia bukan satu tarekat tetapi satu manhaj (metodologi dakwah) yang *simple* disifatkan sebagai taSAWuf akhlaki (Umar, 2000). Maka tarekat ini mengambil dua teori dari tokoh kerohanian Islam yang utama iaitu Imam al-Ghazali r.a dari sudut amalan-amalan zahir dan batinnya adalah Imam Abdul Hasan al-Shadhili r.a dari sudut amalan batin iaitu maqam dan hal. Ini bererti telah cukup kesempurnaan diri kepada salik menuju Allah S.W.T melalui jalan kerohanian tarekat ini berdasarkan ikutan dan pimpinan salafus soleh.

Jenis-Jenis Amalan Harian

Prinsip ke dua di dalam tarekat `Alawiyah ialah amal. Ilmu dan amalan adalah gabungan utama sebagai keadah mendekati diri kepada Allah S.W.T. Beramal dengan melaksanakan perintah Allah S.W.T dan meninggalkan segala tegahanNya. Mengingati Allah S.W.T dengan membaca zikir-zikir tertentu sebagai satu proses penyucian rohani dari segala sifat-sifat mazmumah (tercela) kepada sifat-sifat mahmudah (terpuji) (Habib Zain Sumaith, 2005). Zikir adalah wangian hati dan dengannya terhasil hubungan dengan kecintaannya iaitu Allah S.W.T. (Sheikh Muhammad, 2003). Antara amalan mereka ialah amalan membaca ratib pada setiap waktu pagi dan petang, berjamaah di masjid mahupun bersendirian di rumah. Antara ratib yang terkenal ialah seperti ratib al-`Aidrūs, susunan Imam Abdullah bin Abu Bakar al-`Aidrūs, Ratib al- `Attas susunan Imam Umar bin Abdul Raḥman al- `Attas, Ratib al-Haddad susunan Imam Abdullah bin Alwi al-Haddad, Ratib Imam Muhammad bin Abdul Raḥman al-Baar, Ratib Imam Soleh bin Abdullah al- `Attas, Ratib Imam Ahmad bin Muhammad Alwi al-Mahdar. Selain itu, terdapat banyak amalan-amalan lain seperti wirid, hizib, selawat, al-Azkar, bacaan maulid Rasulullah s.a.w serta doa-doa yang disusun oleh tokoh-tokoh `Alawiyah (Habib Zain, (t.t); Nurulwahidah Fauzi, Tarek Ladjal & Tatiana A. Denisova, 2013).

Antara kitab-kitab amalan yang telah tersebar dan menjadi rujukan dan pegangan utama para salik dalam usaha mendekati diri kepada Allah S.W.T ialah seperti Kitab *Sabil al- Muhtadin* (سبيل المهتدين) susunan Syed Abdullah bin `Alwi bin Hasan al- `Attas. Kitab *Al-Khulasoh* (الخلاصة) terjemahan Bahasa Malaysia dan Bahasa Inggeris, susunan Habib Umar bin Muhammad bin Salim bin Hafiz bin al-Sheikh Abu Bakar bin Salim. Kitab *المسلك القريب لكل سالك منيب* (Jalan yang dekat bagi orang yang mengikut jalan rujuk kepada Tuhan), susunan Habib Tahir bin Husain bin Tahir. Kitab *مخ العباداة لأهل السلوك والأرادة*, Habib Abdul Qadir bin Ahmad bin `Abdul Rahman al-Saggaf al-`Alawi al-Hasani al-Hadrami. Kitab *عمل اليوم والليلة*, *Dar al-Hawi*, Bairut, Lubnan. Kitab *النجوم الزاهرة لسالك طريق الآخرة*, Habib Zain bin Ibrahim bin Sumaith, *Darul Ilmi wa Dakwah*. Kitab *عمل اليوم والليلة*, (Amalan Siang dan Malam), Hasan bin Abdullah bin Umar al-Shatiri, terjemahan Habib Thoha bin Abu Bakar bin Yahya, Jakarta dan banyak lagi.

Penghayatan dan ambilan dari tujuh buah kitab amalan ini umpamanya, serta perlaksanannya yang dilakukan secara komitmen dan konsisten sudah cukup melayakkan seorang *salik* (insan yang mengembara) *wusul* (sampai) kepada Tuhan Penciptanya. Bimbingan guru-guru murshid dari tarekat ini amat perlu memandangkan terdapat lima usul yang memerlukan guru bagi penjelasan yang terang iaitu nilai ilmu, amal, ikhlas, khauf dan wara'. Nilai cahaya, rahsia dari amalan zikir serta barakah guru murshid adalah sesuatu pengalaman yang sukar diertikan dan berbahagialah mereka yang melalui proses perjalanan kerohanian tersebut (Abi Talib al-Makki, 2010; al-Qusairi, 2011).

Ratib Al-'Attas

Salah satu rutin dan doktrin amalan dalam tarekat ini ialah membaca ratib. Ratib mengandungi himpunan zikir-zikir serta doa-doa yang disusun oleh para salafus soleh berdasarkan panduan al-Quran, sunnah dan ijma' para ulama'. Menurut Abdul Manam (2011), zikir dari sudut bahasa bermaksud sebut, ingat dan kenang. Manakala dari sudut peristilahan taSAWuf pula, zikir bermaksud terlepas daripada kelalaian dan kelupaan hati dengan sentiasa merasa hadir berserta Allah. Ini bermakna zikir merangkumi perkara yang wajib dan sunat seperti perintah yang terkandung di dalam rukun yang lima, yang terbatas dengan masa serta membaca al-Quran dan zikir dengan lisan dan hati yang tidak terbatas pada masa dan waktu.

Manakala perkataan al-'Attas pula bermakna bersin. Pengarang dan penyusun ratib (*Sohibur Ratib*) ini adalah seorang tokoh ulama `Alawiyin dan wali Qutub iaitu Habib Umar bin Abdul Rahman al- 'Attas (992H-w.1072H). Beliau dan bapanya telah diriwayatkan bahawa sering *attas* (bersin) dalam kandungan ibunya. Menurut Habib Hasan (1997), bahawa ratib ini memiliki banyak nama antaranya: *Azizul Manal Wa Fathu Babil Wisol* (Sesuatu yang sukar diperolehi dan kunci bagi pintu penghubung), *Hisnul Hasin* (Kubah yang kukuh) dan lain-lain.

Keadah amalan membaca ratib ini, bermula dengan menghadihkan bacaan *al-Fatihah* kepada Baginda Rasulullah s.a.w dan *Sahib Ratib* serta anak murid beliau Sheikh Abdullah bin Ali Baras, muslimin muslimat, mukminin dan mukminat. Kemudian membaca 17 zikir di dalamnya, antaranya ta`awuz, basmalah, hauqalah, tasbih, tahlil, selawat, istighfar, memohon *husnu al-khatimah* (Habib Ali, 2007). Zikir 17 ini tidak termasuk dua bacaan dari surah *al-Hasyr*, 59: 21-24 pada awalnya dan 2 ayat akhir surah *al-Baqarah* yang ditambah oleh Habib Ali bin Hasan bin Abdullah bin Husin bin Umar bin Abdul Rahman al-'Attas (*Sahib al-Qirtas*).

Sesudah itu, pembimbing akan membaca *al-Fatihah* (*al-Fawatih*), kemudian diikuti beramai-ramai membaca *al-fatihah* sebanyak lima kali bacaan antaranya ditujukan bacaan kepada Rasulullah s.a.w, sahabat, ahli keluarga dan mereka yang mengikuti baginda Rasulullah s.a.w, keluarga, para sahabat dan zuriat keturunan Baginda. Bacaan *al-Fatihah* kepada *al-Muhajir* Ahmad bin Isa dan *al-Faqih al-Muqaddam* Muhammad bin Ali Ba`Alawi. Bacaan *al-Fatihah* kepada Habib Umar bin Abdul Rahman al-'Attas, dan anak murid yang paling dikasihi iaitu al-Sheikh Ali bin Abdullah Baras. Bacaan *al-Fatihah* kepada para aulia (wali-wali Allah), para syuhada, para solihin dan imam al-Rasyidin, kemudian ditujukan kepada kedua ibubapa, guru-guru, kepada para arwah penduduk negara ini, mukmin, mukminat, muslimin dan muslimat. Bacaan *al-Fatihah* dengan harapan diterima segala permohonan dan

pengharapan bagi kebahagiaan dunia dan akhirat. Dan sekali lagi *al-Fatihah* ditujukan kepada baginda Rasulullah s.a.w. Seterusnya bacaan doa oleh pembimbing ratib dan diaminkan oleh para jamaah yang hadir. Maka selesailah baca ratib ini. Amalan ini biasanya diamalkan secara berjamaah selepas solat Isyak dan selepas solat Maghrib pada bulan Ramadan (Habib Ali, 2007).

Adab-Adab Semasa Membaca Ratib

Sebelum mengamalkan sesuatu bacaan ratib atau wirid dan doa perlulah para pembimbing dan pengamal memerhatikan dan mengambil berat beberapa adab-adab agar zikir-zikir tersebut diterima Allah S.W.T. Pengamal hendaklah terlebih dahulu mengetahui rukun dan adab-adab sebelum berzikir. Menurut Habib Ali (2007), antara adab berdoa ialah suci zahir dan batin, pakaian, kehormatan, mengosongkan perut, berwangi-wangian, mendahulukan amal soleh dan sedekah. Habib Umar (*Sohibur Ratib*) menyatakan keutamaan ratib ini ialah “*pendekatan kepada pintu Yang Maha Pemberi, Yang Maha Pemurah, Yang Maha Baik lagi Maha Penyayang, Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyabar dengan pengabdian kami kepada iman yang sempurna lagi agung ini, walaupun kami bukan ablinya*”.

Menurut Imam al-Nawawi (2000), disunatkan memperbanyakkan zikir kepada Allah S.W.T di dalam masjid seperti tasbeih, tahlil, tahmid, takbir dan lain-lain zikir serta memperbanyakkan membaca al-Quran. Tiga firman Allah S.W.T yang menjadi hujjah beliau iaitu pertama, Surah *al-Nur*, 24:36-37, dimana Allah S.W.T menggesa dan memerintahkan agar masjid-masjid dimuliakan dan disebut namaNya pada waktu pagi dan petang. Kedua dan ketiga, Surah *al-Hajj*, 22:30 dan 32, dimana sesiapa yang mengagungkan apa-apa yang terhormat di sisi Allah, maka itu lebih baik di sisi Tuhannya dan sesiapa yang mengagungkan syiar-syair, maka sesungguhnya itu timbul dari ketakwaan hati.

Seterusnya menurut Sulaiman (2011) mengatakan bahawa masjid adalah lokasi yang sangat sesuai bagi tujuan amalan seumpama ini sejajar dengan peranan sebagai pusat perkembangan dan pertarbiahan umat melalui disiplin ilmu dan amalan. Pentingnya peranan guru, imam dan para pembimbing yang memperolehi ijazah ilmu dan amalan daripada guru-guru mereka. Menurut Haron Din (2008), belajar ilmu perubatan seelok-eloknya mendapatkan ijazah daripada guru kerana itu adalah warisan yang diterima secara bersambung daripada guru kepada guru sampai kepada Baginda Rasulullah s.a.w.

Faedah Ratib Al-`Attas

Amalan zikir dari tarekat ini telah menghasilkan banyak rahsia kesejahteraan dan keselamatan zahir dan batin, cahaya dan barakah perjalanan kerohanian yang sukar untuk diterjemahkan. Menurut Afifuddin (2003); Habib Alwi (2005); Habib Ali (2007) dan Habib Muhammad (2008) telah didatangkan tentang kelebihan zikir secara umum dan kelebihan kalimah-kalimah ini secara khusus dengan tidak terkira di dalam al-Quran dan hadis. Antara maksud firmanNya menjadi modul dan kaedah mentaati dan melaksanakan perintah Allah S.W.T supaya manusia sentiasa ingat kepadaNya (Surah *al-Ahzab*, 33:41-42). Suatu pekerjaan yang besar dan tinggi nilainya (Surah *al-Ankabut*, 29:45). Alat mendepani masa akan datang dengan merujuk (ketika senang dan susah) kepada Maha Pencipta (Surah *al-Baqarah*, 1:156). Alat menenangkan hati dan perasaan (Surah *ar-Ra'du*, 13:28). Alat pemancar cahaya ketuhanan dalam diri (Surah *al-Nur*, 24: 35-37). Alat membentuk dan membina pemikiran positif serta modal terhindar dari terhumban ke tempat yang paling hina iaitu neraka (Surah *Ali Imran*,

3:191). Alat pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) (Surah *al-Syamsu*, 91:9-10). Modal (*al-baqiyatus solehab*) untuk menghadap dan melihat Allah S.W.T di Hari Kiamat kelak (Surah *al-Syua'ra*, 26: 88-89). (Surah *al-Kahfi*, 18:46) Doa saat yang dekat dengan Allah serta dimakbulkan Allah segala permintaan (Surah *al-Baqarah*, 1:186). Senjata menjauhi musuh manusia iaitu syaitan yang boleh menjadi rakan. (Surah *al-Zukhruf*, 43:36). Ubat penyakit-penyakit batin. (Surah *Ali Imran*, 3:134). Jauh daripada mengingati Allah S.W.T ditimpa musibah dalam kehidupan dunia dan akhirat (Surah *Toba*, 20:124). Allah S.W.T akan melupakan serta mengabaikan mereka (Surah *al-Hasyr*, 59:19). Ayat-ayat ini disokong oleh hadis-hadis Qudsi dan sahih Bukhari dan Muslim, disamping pandangan para sahabat, ulama taSAWuf dan tarekat yang lain. Habib Abdullah al-Haddad menyatakan dalam *qasidah al-ainiyah* agar melazimi membaca al-Quran dengan bacaan yang baik serta berzikir. Insan yang telah diberi hidayah sekiranya dia berzikir maka zikir menjadi makanan baginya. Sekiranya menghadapi kesengsaraan jiwa maka zikir menjadi ubat dan penawar baginya (Habib Ahmad, 2013)

Hambatan dalam Amalan Ratib Al-'Attas

Disiplin ilmu taSAWuf sering mendapat perhatian dalam kalangan masyarakat sejak dahulu lagi. Polimik mengenai persoalan berkaitan ilmu taSAWuf ini adakah ia benar berasal daripada ajaran dan disiplin ilmu Islam sering timbul di kalangan masyarakat dari semasa ke semasa, sehingga muncul beberapa isu yang sangat kontradik sifatnya. Situasi ini menimbulkan kegelisahan dan kebimbangan di kalangan umat Islam. (Othman, 2002)

Manakala budaya amalan tarekat dalam ilmu taSAWuf seperti membaca ratib, wirid, hizb, selawat dan doa. Ratib al-Attas ini adalah amalan yang baru berkembang dalam masyarakat Islam sejak kemunculan Habib Umar bin Abdul Rahman al-'Attas. Maka ia dilihat sebagai satu amalan berjamaah yang tidak dilaksanakan pada zaman Rasulullah s.a.w dan para sahabat r.a. Segelintir masyarakat yang terdiri dari para sarjana Islam melihat amalan sebagai budaya bidaah yang tidak berlaku di zaman Rasulullah s.a.w., manakala ajaran taSAWuf dan tarekat tidak memiliki dalil yang kukuh dari Baginda Rasulullah s.a.w melainkan suatu kebatilan dan kebimbangan mereka terperangkap dengan bisikan syaitan (Ibnu Jauzi, 2012).

Oleh yang demikian, satu penelitian yang mendalam terhadap latarbelakang, tokoh-tokoh, serta amalan-amalan mereka yang memerlukan kepada penelitian dan penjelasan yang signifikan dengan keadaan dan suasana hari ini. Ini bertujuan bagi mengelak berlakunya fitnah, salah faham serta persepsi negatif yang berterusan. Keadaan seumpama ini merupakan sesuatu yang negatif terhadap hubungan sosial umat Islam serta mewujudkan suasana kekeruhan dalam mempraktikkan amalan murni dalam usaha mencapai husnul khatimah menuju Allah S.W.T. (al-Qusairi, 2011).

Bagi merungkai persoalan dan polimik ini maka Ratib al-'Attas ini memerlukan pengesahan dari pihak yang berautoriti dan berwajib samada yang bersifat nasional mahupun internasional di Nusantara.

Kesimpulan

Tarekat Alawiyah merupakan salah satu daripada tarekat muktabar. Kekuatan tarekat ini adalah dari sudut nasab keturunan sampai kepada Baginda Rasulullah s.a.w dan dalam perlaksanaan ibadah mereka kepada Allah S.W.T. Tarekat ini adalah tarekat yang mudah

menyerap dan diterima baik kebanyakan masyarakat Islam Nusantara. Pegangan zahirnya adalah sumber Imam al-Ghazali dengan menghayati kitab-kitabnya. Pegangan batinnya pula merujuk kepada Imam Abu Hasan al-Shadili dari konteks maqam dan halnya.

Lima prinsip asas tarekat yang memastikan bahawa perjalanan tokoh-tokoh mereka jelas dan mengambil langkah demi langkah bagi memastikan perjalanan mereka tidak sesat dan terpesong daripada jalan yang lurus dan benar.

Proses berzikir adalah penyucian batin dari segala kekotoran syirik, nifaq dan pelbagai penyakit hati ibarat pakaian yang kotor perlu dibersihkan secara harian dengan bahan kimia yang berkesan menanggalkan segala kekotoran (Imam Abdul Wahab al-Sharani, 1998; Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad, 2010). Zikir-zikir dalam tarekat adalah sebagai alat pendidikan dan senjata kerohanian dalam proses kembara insan menuju Allah S.W.T. Manakala penelitian dan analisa mendalam yang dilakukan terhadap hubungkaitnya doktrin 17 zikir di dalam ratib tersebut, maka jelas terdapat bukti dan dalil kukuh dalam konteks pengambilan sumber utama iaitu al-Quran, al-Hadis dan amalan para ulama dan sama sekali tidak bertentangan dengan hukum syara'. Oleh yang demikian, amalan dan budaya beratib ini adalah salah satu alternatif serta proses pendidikan rohani secara informal yang mampu memberi faedah yang besar iaitu sudut zahir dan batin terhadap pembimbing dan pengamalnya. Bukan sekadar itu sahaja, malah telah mendapat tempat tinggi kedudukannya dihati insan-insan yang selalu berusaha dan bermujahadah untuk memperolehi nilai rahmat dan barakah Allah S.W.T. Habib Umar bin Abdul Rahman al-'Attas melalui ratibnya serta tokoh-tokoh sadah `Alawiyah lain telah menyumbang jasa yang sangat besar dalam dakwah kerohanian kembara menuju objektif sebagai hamba Allah S.W.T yang faqir di sisiNya.

Bibliografi

- Abdul Fatah Haron Ibrahim (2006). Syari'at, Tareqat, Haqiqat dan Ma'rifat: Suatu Analisa Kritis. Jurnal Penyelidikan Islam. Malaysia: JAKIM.
- Abdul Manam bin Mohamad al Merbawi (2001). Tarekat Naqshabandiah dan sejarah kemasukannya ke Malaysia. Universiti Malaya: Tesis Doktor Falsafah,
- Abdul Rahman Ibnul Jauzi (2012). Perangkap Iblis. Solo Indonesia: Pustaka Arafah.
- Affifuddin Abdullah bin As'ad bin Ali al-Yafiie (2003). Al-Irsyad wa al-Tatritz fi Fadli Zikrullah wa Tilawah Kitabul Aziz. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Hafidz Abi Naim Ahmad bin Abdullah al-Asfahani (2010). Hilyah al- Aulia. Kaherah: Al-Taufikiya.
- H.M.H al-Hamid al-Husaini (1996). Perbahasan Tuntas Perihal Khilafiyah. Bandung: Yayasan al-Hamidiy.
- H.M.H al-Hamid al-Husaini (1999). Pembaru Abad ke 17, Imam Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad, riwayat, pemikiran, nasihat dan tarekatnya. Indonesia: Pustaka Hidayah.
- Habib Abdullah bin Alwi bin Muhammad al-Haddad (2010). Nasaih al-Diniyah Wa al-Wasoya al-Imaniyah. Jakarta: Darul Hijrah.
- Habib Ahmad bin Zainal Habsyi Ba`Alawi (2007). Sharah al-`Aini`ah, Nazam Saidina Habib al-Qutb Abdullah bin Alwi al-Haddad. Surabaya: Darul Ulum al-Islamiyah.
- Habib Ali bin Hasan bin Abdullah bin Husain bin Umar al-`Attas Ba`Alawi al- Hadrami (2007). Al-Qirtas, Syarah Ratib Imam Umar bin Abdul Rahman bin Aqil al-`Attas Ba`Alawi al-Hadrami. Bogor: Mahaad Huraidah.

- Habib Alwi bin Ahmad bin al-Hasan bin Abdullah bin Alwi al-Haddad Ba`Alawi (2005). Syarah Ratib al-Haddad. Tarim: Hadramaut.
- Habib Alwi bin Tohir al-Haddad (1991). Ukudul Mas Bi Manakib Imam Habib Ahmad bin Hasan bin Abdullah al-`Attas. Singapura: Cetakan Kerjaya.
- Habib Muhammad bin Abu Bakar al-Sibli Ba`Alawi (1982). Al-Masra al-Rawi Fi Manaqib al-Saddah al-Kiram Aali Abi Alawi. (t.tp).
- Habib Syed Hasan bin Muhammad al-`Attas (2008). Tarekat `Alawi`ah Latarbelakang dan Bentuk Amalan. Siri Penjelasan Tasauf. Johor: Jabatan Agama Johor.
- Habib Syed Hasan bin Muhammad bin Salim al-`Attas (1997). Kelebihan Ratib, huraian Ratib Habib Umar bin Abdul Rahman al-`Attas. Singapura: Masjid Ba`Alawi.
- Habib Syed Hasan bin Muhammad al-`Attas (1996). Umar bin Abd. Rahman, kisah dan sejarah al-Qutub al-Anfas Habib Umar bin Abd. Rahman, pengasas Ratib al-`Attas. Singapura: Masjid Ba`Alawi.
- Habib Umar bin Hafidz (2011). Cahaya Hati. Jawa Timur: Pustaka Basma.
- Habib Zain bin Ibrahim bin Sumaith (t.t). An Nujumu az-Zahirah Li Salik Torekil Akhirah. (t.tp)
- Habib Zain bin Ibrahim bin Sumaith Ba`Alawi al-Hasani (2005). Manhaj al-SAWi Syarah Usul Tarekah as-Sadah Aali Ba`Alawi. Tarim: Darul Ilmu wat Dakwah.
- Haron Din (2008). Ikhtiar Penyembuhan Penyakit Dengan Ayat-Ayat dan Doa-Doa Mustajab. Selangor: Persatuan Kebajikan dan Pengubatan Islam Malaysia.
- Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (2010). Bidayah al-Hidayah. Kedah: Khazanah Banjariyah.
- Imam Abdul Wahab al-Sha`rani (1998). Anwar al-Qudsi`ah Fi Ma`rifat Qawaid al-Sufi`ah. Beirut: Maktabah al-Ma`arif.
- Imam Abil Qasim Abdul Karim bin Hawazan al-Quaisri (2011). Risalah al-Qushairi`ah Fi Ilmi TaSAWuf. Indonesia: Dar al-Kutub Islamiyah
- Imam al-Bukhari (1993). Sohih al-Bukhari. Semarang: C.V As-Syifa.
- Imam an-Nawawi (2000). Azkar: Pilihan dari kalimat Rasulullah s.a.w. Kuala Lumpur: Pustaka Antara Sdn. Bhd.
- Imam Jalal al-Din al-Suyuti r.a (2001). 60 Hadith Kelebihan Ahli Bait. Sofa Production.
- Imam Jalaluddin Sheikh Muhammad bin Abdullah bin Sheikh al-Aidruss Ba`Alawi (1995). Idtho Asrar Ulum al-Muqarabin. Yaman: Darul Hawi.
- Imam Muhyiddin Al-Nawawi (2000). Terjemahan al-Azkar, pilihan dari kalimat Rasulullah s.a.w. Kuala Lumpur: Pustaka Antara Sdn. Bhd.
- Imam Sha`rani (2006). Al-Tobaqah al-Kubra. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah.
- Jahid bin Sidek (1994). Shaikh di dalam Ilmu Tariqah. Universiti Malaya: Tesis Doktor Falsafah
- Johari Mat (2005). Selawat ke atas Rasulullah s.a.w.: Antara Ma`tur dan Bukan Ma`tur. Jurnal Penyelidikan Islam. Hal.173-188. Selangor, JAKIM.
- Khadher Ahmad & Ishak Sulaiman (2012). Sihir Dan Rawatan Menurut Perspektif Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691H/1292M-751H/1350M): Satu Analisa. Jurnal ILIM, Selangor. JAKIM. Hal.19-38.
- Mahmod Hamdi Zaquz (2012). Mausuaat al-TaSAWuf al-Islami. Kaherah: Darul Kutub al-Masriyah.
- Mohd. Murtadza bin Haji Ahmad (2008). Penjanaaan Tariqah TaSAWuf Dalam Pembangunan Rohani Negara. Negeri Sembilan Darul Khusus: Jabatan Mufti.

- Muhammad Fuad Abdul Baqi (1991). *Al-Mu'jam al-Muhfaris Lil Alfaz al-Quran al-Karim*. Kaherah: Darul al-Hadith.
- Muhammad Fuad bin Kamaludin (2008). *Rahsia Ketuhanan Dalam Syarah Hikam Sheikh Ibnu Atoillah Al-Sakandari*. Selangor: Abnak Printing.
- Nurulwahidah Fauzi, Tarek Ladjal, Tatiana A. Denisova, Mohd Roslan Mohd Nor, Aizan Ali Mat Zin (2013) *Malaysia Tareqat Alawiyah as an Islamic Ritual Within Hadhrami's Arab in Johor*. *Middle-East Journal of Scientific Research* 14 (12): 1708-1715, 2013, Department of Islamic History and Civilization, Academy of Islamic Studies, University Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
- Othman bin Napiyah (2002). *Ar-Rabitah Dalam Ilmu TaSAWuf*. Universiti Malaya: Tesis Doktor Falsafah.
- Sheikh Abdul Hafiz Faraghli Ali al-Qarni (2002). *Prinsip-Prinsip TaSAWuf Islam*. Negeri Sembilan: Jabatan Mufti
- Sheikh Abdul Qadir Isa al-Halabi (2001). *Haqaiqi Ani TaSAWuf*. Syria: Darul Irfan.
- Sheikh Abdul Wahab al- Sha`rani (2008). *Kashfu al-Ghumah An Jamie al-Ummah*. Beirut: Darul Fikr.
- Sheikh Abdullah bin Muhammad Ba Semaih (1996). *Tafsir pimpinan ar Rahman kepada pengertian al Quran*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
- Sheikh Abi Talib al-Makki (2010). *Qut al-Qulub Fi Muamalah al-Mahbub*. Lebanon: Beirut.
- Sri Muliayati (2004). *Mengenal & Memahami tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.
- Sulaiman Shakib bin Mohd. Noor (2011). *Membina Model Khidmat Nasihat Keluarga Islam di Masjid-Masjid Daerah Negeri Johor*. Universiti Teknologi Malaysia: Tesis Doktor Falsafah.
- Syed Abdul Rahman bin Muhammad bin Hussin al-Mashor (1984). *Syamsu al-Zahirah Fi Nasabi Ahli Bait Min Bani `Alawi*. Jeddah: Alimu al-Ma`rifah.
- Syed Abdullah bin Alwi bin Hasan al-`Attas (1968). *Sabil al-Muhtadin Fi Dhikri Adi`ah al-Ashab al-Yamin*. Mesir: Kaherah.
- Umar Ibrahim (2000). *Thariqah `Alawi`ah*. Indonesia: Penerbit Mizan.
- Zulkifli Mohamad al-Bakri (2009). *Soal Jawab A-Z tentang taSAWuf tapi anda tiada tempat bertanya*. Kuala Lumpur: Telaga Biru.



THE IMPACT OF HALAL FOOD ON PHYSICAL AND MENTAL HEALTH

Siti Salwa Md. SAWari²⁶⁸

Nurul Izzah Mustapha

Mohd Al Ikhsan Ghazali

Abstract

Halal food consumption is a must for all Muslims as stated by Allah in the Quran. Allah's command to consume halal food is not merely related to Ibadah which entails the relationship between He and His creations, but also has wisdom behind it that is surely giving benefits to humankind. Halal food consumption can lead people to healthy lifestyle and give positive growth to human development. The most obvious impact that can be seen from halal food consumption is regarding to physical wellbeing. Apart from that, the consumption of halal food can contribute to the growth of healthy mind. This article provides some recent research that explained about the effect of halal food consumption towards physical and mental health.

Keywords: Halal Food Consumption, Mental Health, Psychical health.

Introduction

Halal food consumption is one of the principles set by Islam to determine the level of faith and it is also an act of worshipping Allah by doing what is obligated and preventing what is prohibited. Halal can be defined as permissible and lawful. Allah says about the consumption of *halal* and nutrients food in Surah Al-Baqarah, verse 168, "Ye people! Eat of what is on earth lawful and good". In another verse, Al-Quran urges people to eat the best type of food: "Eat of the good things with which We have provided you..." (Al- Araf: 160).

Psychical Health

While human beings are busy in improving their economic situation, they however do not realize that their health deteriorates. This is an exquisite reason behind Allah's command to consume *halal* and healthy food in order to replenish the energy they have loss due to their daily activities. For instance, fiber rich food which includes most cereal grains, fruits and vegetables can prevent human beings from constipation. Muscle cramps which is due to an inadequate intake of calcium, magnesium and potassium can be prevented by taking food rich in calcium like broccoli, kidney beans, okra, parsnips, almonds, raisins, sesame seeds and dairy products. Magnesium rich food on the other hand includes bran, brown rice, cornmeal, cheese, egg yolk, bananas, apples, dates, almonds, carrots, eggplant and cauliflower. Cheese, apples, cantaloupe, apricots, pineapple, chicken, peanuts (groundnuts), cod, beet, cabbage, cucumber and green peppers are examples of potassium rich food (HwaaIrfan, 2014).

Quran and Prophetic sayings always recommend the followers to consume food with healing properties. For instance, the Qur'an mentions the healing properties of honey.

And Your Lord taught the Bee to build its cells in hills, on trees, and in (men's) habitation;
Then to eat of all the produce (of the earth), and find with skill the spacious Paths of its Lord:

there issues from within their bodies a drink of varying colours, wherein is healing for men: verily in this is a Sign for those who give thought.
(An-Nahl :68-69)

Breakfast is the most important meal of the day. It is similar to *iftar*, the first meal taken to break the fast or Ramadan breakfast (HwaaIrfan, 2014). That is why the sunnah of Prophet Muhammad s.a.w is to break the fast with dates. HwaaIrfan (2014) in his article 'Ramadan and Healthy Eating' has stated that dried dates contain sodium, calcium, magnesium, phosphorus, iron, copper, sulfur, manganese, silicon and chlorine. Potassium which is vital to the prevention of dehydration is also plentiful in dates. Fresh dates in addition contain thiamin, niacin, riboflavin, ascorbic acid and beta carotene.

Sarah Ghias (2014) on her article entitles 'Ramadan: Month of Fasting or Month of Feasting?' has stated the effects of dates towards health. Allah provides miracles through dates which can provide sufficient energy after one day fasting. That is the beauty behind the practice of Prophet Muhammad s.a.w (Sunnah) during fasting. AnasIbnMaalik said that the Prophet (s.a.w) would break his fasts with dates:

"The Prophet (s.a.w) used to break his fast with fresh dates before he prayed. If he did not find fresh dates then with dried dates. If there were no dried dates, then with a few sips of water."
(Abu Dawood).

"The Prophet used to eat dates for Suhoor and it is recorded that he said "The best Suhoor for the believer is dates."
(Abu Dawood, Al-Baihaqee and IbnHibbaan).

Imam IbnQayyim Al Jauziyah also has stated in his book 'Healing with the Medicine of the Prophet' that breaking the fast with dates is a wise decision as dates provide sufficient energy to the liver and various organs of the body. His opinion is in relation with scientific studies which proved that sweets are the fastest foods to reach the liver and transfer the benefits to the rest of the organs of the body. Apart from dates, Muslims are also encouraged to take variety of foods such as meat, fruit and bread in order to remain healthy and active during Ramadan. According to Imam IbnQayyim, The Prophet (s.a.w) was known to eat an assortment of foods including meat, fruit, bread, and dates (Sarah Ghias, 2014).

Dates are rich in nutrients and an instant source of energy as they are high in sugar, fiber, iron, potassium and magnesium. Consuming dates is not only beneficial during Ramadhan but can be consumed every day since human beings need a lot of energy to worship Allah s.w.t and perform other daily activities. Prophet Muhammad (s.a.w) has also recommended people to consume date for its nutrient value. He said,

"There is a tree among the trees which is similar to a Muslim (in goodness), and that is the date palm tree" (Al-Bukhari).

Other nutritious foods recommended are olive, milk, honey, fruits, vegetables and many more. The olives and pomegranates for instance, are also mentioned in the Qur'an.

It is He Who produces gardens with trellises and without, and dates, and tilth with produce of all kinds, and olives and pomegranates, similar (in kind) and different (in variety): eat of their

fruit in their season, but render the dues that are proper on the day that the harvest is gathered.
But waste not by excess: for Allah loves not the wasters.
(Al-An`am:141)

Apart from that, *sahoor*, the final meal before dawn is a mercy for those who need that extra meal during Ramadan. It usually consists of a milk-based food for slow-digesting that will ensure proper functioning of the kidneys and adequate digestion throughout Ramadan. Similarly, during breakfast, people are recommended to consume milk-based food for active daily lifestyle. A good breakfast should emphasize complex carbohydrate and should provide between 25-30 % of the energy requirements recommended daily. Examples of good breakfast includes whole-wheat bread, low-fat spread, cheese, tomato, yoghurt or milk with muesli, all-bran flakes, cooked oats and fruit. (HwaaIrfan, 2014). Breakfast as well as *sahoor* is a blessing given by Allah to His creations to start a day with a healthy body physically and spiritually. It was narrated by Anas that; The Messenger of Allah (peace be upon him) said:

"Eat Sahur (predawn meal). Surely, there is blessing in it." (Al-Bukhari and Muslim)

Islam enjoins its followers to consume *halal* food which provide variety of nutrients. There are many proofs from the Holy Quran about recommended foods which point towards nutrient density. Allah states,

And verily in cattle (too) will you find an instructive Sign. From what is within their bodies between excretions and blood, We produce, for your drink, milk, pure and agreeable to those who drink it.
(Al-Nahl: 66)

A selection of a variety of food from milk, meat, fruit, vegetables, breads and cereals provide complete nutrients for human beings. As for teenagers, they involve in social, physical and physiological development. Therefore, during this active stage, these types of nutrients are suggested to be taken.

Apart from that, recent studies have also confirmed that honey has antibiotic properties compared to Gentamicin, a very strong antibiotic. Among the foods, fruits are strongly emphasized in Quran. The fruits that are mentioned in the Quran include grapes, pomegranates, figs, olives and dates. Fruits are low in calories, high in vitamins, minerals and fiber. Sugar in fruit is fructose which can cause no rise in blood sugar and sometimes even lowers the high blood sugar of diabetes (ShahidAthar, 2012). Honey is one example from fructose and there is a cure in it. The Quran tells:

There issues from within their bodies a drink of varying colours, wherein is healing for men,
(An-Nahl: 69)

Karima Burns (2013) has stated in her writing 'Health and Nutrition of the Prophet' that prophet's advices and practices of nutritional habits have substantial support in recent scientific literature. Healthy food consumption does not only entail what kind of food people should take but also involve the combination of food properly. In SahihBukhari, there are a number of examples which shows how carefully the Prophet combined foods. Aishah, UmmulMu'minun, said that,

“The Apostle of Allah (SAW) used to eat melon with fresh dates, and he used to say, “The heat of the one is broken by the coolness of the other, and the coolness of the one by the heat of the other.”

Modern science supports these habits by informing that the combination of foods we eat and the order in which we eat them are very important factors in health. It has been found that foods require different digestive processes in the body; thus, they are most easily digested when combined properly. Similarly, modern scientists believe that improper food combinations can cause a person to inadequately digest their food, which can create imbalances in PH levels, improper absorption of nutrients, constipation or other digestive troubles. Improper food combining will not cause a person to become immediately sick, but it will prevent what they are eating from being digested and utilized to the best of its ability, which means they will need to eat more food to get additional nutrients. Improper food combining can also create synergistic allergic reaction, according to modern allergists. Dr.Krohn in his book ‘The Whole Way to Allergy Relief and Prevention’ advises people not to combine milk with chocolate, mint, or fish; corn and bananas; beef and yeast; eggs and apples; or cola and chocolate (Karima Burns, 2013).

Proper attitudes when eating are also important for health. There are numerous examples from the practice of Prophet which reflect proper attitudes when consuming food. For instance, he did not drink while eating a meal. SahihBukhari relates that,

"The Apostle of Allah (s.a.w) came out from the valley of a mountain... there were some dried dates on a shield before us. We called him and he ate with us. He did not touch water.”
Experts in the field of food combining inform us that water impedes the digestive process in the stomach when eaten within a half hour of a meal.”

It is also important to eat whole foods such as grains, fresh vegetables and fruits because they contain all the nutrients that people need to thrive as human beings in their natural form. The more the food changes from original state, the less benefit people get from them.

The recommended foods mentioned in the Holy Qur'an, will certainly fulfill daily protein, carbohydrates, fat and vitamins requirements. Nutritious food is necessary to enable the body to function normally and prevents people from certain illness. As food provides energy for us to survive and doing multiple tasks in everyday life and also fulfill our responsibilities as servants of Allah. Therefore, the consumption of food is vital in order to have physical and spiritual health and close attention to healthy lifestyle.

Mental Health

Food is necessary for human’s survival and Islam acknowledges the importance of consuming food to nourish the body and mind. Only when the body is healthy can the mind be healthy (Amatullah Abdullah, 2011). To understand more on the effect of halal food consumption towards human intellect, people need to first consider the reasons behind Allah’s prohibition for taking *haram* food. IdrisTawfiq (2013) in his article ‘Why Is Alcohol Forbidden?’ has stated that human being without faith or not enough faith tend to dull their senses and cloud their judgement by consuming alcohol and drugs only to forget the harsh realities of life, their sorrows and allowing them to enjoy a brief moment of happiness without realizing that they

have taken something harmful into their body. All *haram* things are harmful. That is why Islam has a total prohibition on them. It shows that Allah cares for His creations by giving advices to avoid harm and to do good things that will benefit themselves. Allah never asks beyond one's limit. It can be proven when His injunction against alcohol was delivered in stages. At first, the Muslims were told in the Qur'an that there was some good to be found in alcohol, but that this was outweighed by the bad: They ask you concerning alcohol and gambling. Say: 'In them is a great sin, and some benefits for men, but the sin is far greater than the benefits. (Al-Baqarah: 219)

After the revelation of this verse, people began to argue whether drinking alcohol was the best thing for them to do, even though it was not yet forbidden, and many stopped drinking from this time onward. They began to see drunkenness as something shameful and not befitting the high moral standards of which Muslims were called to be the best examples. In the next stage, another revelation was received which told them that they should not turn up drunk for the prayers in the mosque: O you who believe! Approach not prayers with a mind befogged, until you can understand all that you say- (An-Nisa':43)

This Quranic verse shows that when people were clouded by strong drink, they cannot concentrate on praising Allah. Finally, a verse was revealed to the Muslims in Madinah which totally forbade alcohol:

You who believe! Intoxicants and gambling, (dedication of) stones, and (divination by) arrows, are an abomination of Satan's handiwork. Eschew such abomination, that you may prosper. Satan's plan is (but) to excite enmity and hatred between you, with intoxicants and gambling, and hinder you from the remembrance of Allah, and from prayer; will you not then abstain? (Al-Ma'idah 5:90-91)

These three stages show that Allah discourages and prohibits the Muslims away from what was harmful to them. At first, He said that intoxicants did have some good but was mostly bad. Then Allah hinted that it might not be good since it would affect their prayers. Finally, Allah declared it to be the work of Satan.

Likewise, recent medical and scientific studies have shown negative effect of alcohol. Consuming alcohol acts as a depressant to the nervous system and it can cause shrinking of the brain and lead to senility. Alcohol can also affect the digestive system, cause high blood pressure. Even if it is taken in small amounts, it can increase the risk of brain hemorrhage and strokes, or affect sleep patterns. Therefore, the answer to the prohibition is very clear that it gives harmful to human being. Consuming alcohol even in small amount often leads to drunkenness and a lowering of one's guard, which in turn leads to other bad behaviors. Alcohol has also torn apart families and broken many lives and careers (IdrisTawfiq, 2013).

Quoted by IdrisTawfiq (2013) from the same article, he stated that Brother Mohsen Haredy, a previous member of Ask about Islam Editorial Staff said that Islam prohibited alcohol and drugs, whether they are taken in much or little amounts. If a person is allowed to take the little, the much will be taken later. This prohibition is based on the Shari'ah objective of maintaining and keeping safe one's mind. `Abdullah ibn `Umar reported that:

I heard `Umar (ibn Al-Khattab) while he was on the pulpit of the Prophet saying, "Now then O people! The revelation about the prohibition of alcoholic drinks was revealed, and alcoholic drinks are extracted from five things: grapes, dates, honey, wheat, and barley. And the alcoholic drink is that which confuses and stupefies the mind."
(Al-Bukhari)

Suzana Nabil Saad (2014) in her writing 'Understanding Islam: Pursuit of Happiness, Stay Away from Vice & Believe in Islam' stated that heavy drinking can also lead to subtle but potentially devastating, deficits in the ability to plan, make judgments, solve problems, and perform other higher-order abilities. Therefore, whatever Allah has prohibited us from doing it is only for our own benefit.

According to Akramulla Syed (2011), it would be impossible for a man to distinguish between good and evil, right and wrong, true and false if the man did not have the power of reason. Therefore, the power of reason can only be achieved if one is able to differentiate between what is benefit and what is harm.

Donna Ricketts (n.d) from Healthy Eating Website has stated the report from The Prevention Institute which testified that good nutrition does not only contributes to young children's physical development, but also affects their cognitive development as well. Apart from that, children who consume unhealthy foods can have trouble concentrating, become easily fatigued, irritable and are likely to face difficulties in learning, which can lead to behavioral and social problems. Therefore, American Psychological Association has established that healthy eating lifestyles in early age can lead to good behavior as people move into adulthood.

Shaykh Muhammad Saalih al-Munajjid (2014) added in his writing 'Ahaadeeth of the Prophet (s.a.w) which criticize extravagance with regard to food' that scholars have agreed that the benefits of moderation in consuming food includes the purification of heart, mental alertness and deep insight. Satiety or the state of being full always causes futility and blinded the heart. There is a proverb which says "The one whose stomach is hungry will become able to think deeply and his intelligence will improve".

Conclusion

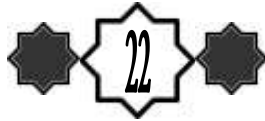
Everything that Allah has made to us *halal* is very beneficial for our life. So do the *hala* things. Allah prohibits in order to protect us from any harm and impurity. A Muslim is not required to know exactly why or how something is unclean or harmful in what Allah has prohibited. There might be obvious reasons and there might be obscure reasons. Thus, the only thing that we can do is to follow the guidelines according to Islamic teaching such as eating halal food to give us the strength to carry out acts of worship and obedience. The body mankind has been blessed with is an Amanah(trust) from Allah. It is an obligation to take care of it and fuel it with that which is good.

References

Al-Quran

Akramulla Syed. (2011, June 17). *Islamic Moral Stories*. Retrieved November 8, 2014, from Islamicoccasions Web site: <http://www.ezsoftech.com/stories/mis55.asp>

- Amatullah Abdullah. (2011, September 2). *Eating: An Act of Worship*. Retrieved November 8, 2014, from OnIslam Web site: <http://www.onislam.net/english/reading-islam/understanding-islam/ethics-and-values/418275-eating-an-act-of-worship.html?Values=>
- HwaaIrfan. (2014, July 11). *Ramadan and Healthy Eating*. Retrieved November 7, 2014, from OnIslam Web site: <http://www.onislam.net/english/health-and-science/health/435839-ramadan-and-healthy-eating.html>
- IdrisTawfiq. (2013, November 11). *Why Is Alcohol Forbidden?* . Retrieved November 8, 2014, from OnIslam Web site: <http://www.onislam.net/english/ask-about-islam/ethics-and-values/muslim-character/167028-why-is-alcohol-forbidden.html>
- Karima Burns. (2013, May 11). *Prophetic Sayings & Modern "Discoveries"*. Retrieved November 8, 2014, from OnIslam Web site: http://www.onislam.net/english/health-and-science/faith-and-the-sciences/435441-prophetic-sayings-a-modern-qdiscoveriesq.html?the_Sciences=
- Sarah Ghias. (2014, July 12). *Ramadan: Month of Fasting or Month of Feasting?* . Retrieved November 8, 2014, from OnIslam Web site: <http://www.onislam.net/english/health-and-science/health/436138-ramadan-month-of-fasting-or-month-of-feasting.html>
- ShahidAthar. (2012, March 18). *Health and Islamic Philosophy*. Retrieved November 8, 2014, from OnIslam Web site: <http://www.onislam.net/english/reading-islam/research-studies/islamic-thought/456262-health-and-islamic-philosophy-.html>
- ShaykhMuhammad Saalih al-Munajjid. (2014, November 13). *Islam Question and Answer*. Retrieved November 14, 2014, from IslamQA Web site: <http://islamqa.info/en/71173>
- Suzana Nabil Saad. (2014, February 11). *Understanding Islam: Pursuit of Happiness, Stay Away from Vice & Believe in Islam*. Retrieved November 8, 2014, from OnIslam Web site: http://www.onislam.net/english/reading-islam/understanding-islam/islam-and-the-world/469105-belief-in-islam-pursuit-of-happiness.html?the_World=.



MANUSIA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (PENDEKATAN TAFSIR TEMATIK)

H.Anhar Anshori, M.Ag

Muqaddimah

Manusia adalah makhluk Allah yang terdiri dari dua unsur yang sangat bertentangan sifatnya yaitu unsur jasmani dan unsur ruhani menyatu, dua unsur tersebut cukup menarik, sehingga menjadi objek kajian para ilmuwan, baik filosof, antropolog, sosiolog dari zaman ke zaman, karena perbedaan sudut pandang manusia tentang manusia, maka berbeda-beda pula pemahaman dan pendapat orang tentang manusia, dalam tulisan ini akan mencoba memaparkan secara selang pandang ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad SAW yang mengungkap tentang manusia yang berkaitan dengan bahan baku penciptaan manusia (Adam as), Hawa, proses penciptaannya, proses evolusi manusia, dan refleksi Al-Qur'an yang bisa dibuktikan secara ilmiah, konsepsi fitrah manusia, potensi dasar manusia dan hakikat serta tujuan hidup manusia.

Konsepsi manusia

Secara etimologis, kata manusia terjemahan dari *kata al-Insaan* (لِإِنْسَانٍ) diambil dari kata "uns" (أُنْسٌ) yang berarti senang, jinak, dan harmonis atau diambil dari kata nisyun (نِسْيُونٌ) yang berarti lupa dan ada juga yang mengatakan dari kata "naus" (نَوْسٌ) yang berarti pergerakan atau dinamika. (Quraish Shihab, Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, h. 87).

Makna-makna tersebut paling tidak memberi gambaran sepintas tentang karakteristik manusia, sifat-sifat dan kebutuhan manusia yaitu:

Pertama: Setiap manusia pada dasarnya ingin hidup senang damai, bahagia, harmonis walaupun keinginan tersebut tidak selalu dirasakan dalam kehidupan setiap orang.

Kedua: Lupa adalah salah satu sifat yang mesti ada bagi setiap orang, artinya setiap manusia, apapun status sosialnya mesti pernah lupa, sedikit ataupun banyaknya lupa yang dialami seseorang biasanya dipengaruhi oleh faktor usia, lupa jarang terjadi pada usia remaja, usia muda dan pada usia tua. Lupa akan sering terjadi pada seseorang yang memasuki usia lanjut atau manula karena potensi dasar (pikiran dan hati) manusia sudah mulai melemah.

Ketiga: Pada dasarnya setiap manusia punya semangat ingin maju, ingin berubah, ingin berada dalam suatu keadaan yang lebih baik dari keadaan yang sedang dialami seperti: ingin sembuh dari sakitnya, ingin berubah dari kebodohnya menjadi pintar, ingin berubah dari kemiskinannya menjadi kaya dan lain sebagainya, walaupun tidak semua orang dapat mencapai perubahan ke arah yang lebih baik sesuai dengan yang diinginkan karena tidak didukung oleh berbagai faktor yang tidak tersedia baginya.

Insan dan Basyar

Dalam al-Qur'an, kata insan disebutkan sebanyak 65 kali yang pada umumnya menjelaskan berbagai sifat, dan potensinya, baik positif maupun negatif. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa kata insan menggambarkan makhluk manusia dengan segala sifat dan potensinya, yang dapat berbeda dengan kata *basyar* (بَشَرٌ) yang juga diterjemahkan dengan manusia.

Kata *basyar* (بَشَرٌ) berakar dengan huruf-huruf ba' (باء), syin (شِين), dan ra' (راء), bermakna pokok "tampaknya sesuatu dengan baik, dan indah,. Dari makna ini terbentuklah kata kerja *basyara* (بَشَّرَ) yang berarti 'bergembira', 'menggembirakan', dan 'menguliti', dapat pula berarti 'memperhatikan', dan 'mengurus sesuatu'. Menurut Al-Ashfahani, kata *basyar* adalah jamak dari kata *basyarah* (بَشْرَةٌ) yang berarti 'kulit'. Manusia disebut *basyar* karena kulit manusia tampak jelas. Oleh karena itu, kata *basyar* di dalam Al-Qur'an secara khusus merujuk kepada tubuh, dan lahiriah manusia. (M.Quraish Shihab, dkk, Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata, Lentera Hati, Pusat Studi Al-Qur'an, Jakarta 2007, h.137).

Al-Qur'an menggunakan kata *basyar* sebanyak 37 kali dalam menunjukkan manusia dari sudut lahiriyahnya, serta persamaannya dengan seluruh manusia. Di dalam pengertian ini, kata *basyar* ditemukan dalam Qur'an Surat Al-Kahfi [18]: 110 di bawah ini, terkait dengan ketika Nabi Muhammad SAW diperintahkan untuk menyampaikan:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ

"Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia [basyar] seperti kamu, yang diberi wahyu kepadaku"

Qur'an juga menggunakan kata *basyar* yang mengisyaratkan bahwa proses kejadian manusia sebagai *basyar* melalui tahap-tahap sehingga mencapai tahap kedewasaan . Hal ini ditegaskan di dalam QS. Ar-Rum [30]: 20,

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak".

Abd. Muin Salim menjelaskan bahwa ayat di atas menunjukkan adanya perkembangan kehidupan manusia karena di dalamnya terdapat kata *min* (من) yang bermakna 'mulai dari' dan kata *tsumma* (ثُمَّ) yang bermakna 'perurutan dan perselangan waktu'. Dengan begitu, dapat dipahami bahwa kejadian manusia diawali dari tanah dan secara berangsur mencapai kesempurnaan kejadiannya ketika mereka telah menjadi dewasa. (M.Quraish Shihab dkk, h. 138).

Sejalan dengan itu, Maryam (Ibu Nabi Isa as) mengungkapkan keheranannya betapa mungkin ia dapat memperoleh anak padahal ia belum pernah "disentuh" oleh *basyar*, yakni manusia dewasa yang mampu mengadakan hubungan seksual. Hal ini ditegaskan dalam Firman Allah SWT:

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ

Maryam berkata: "Ya Tuhanku, betapa mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-lakipun [basyar]".(QS.Ali Imran [3]: 47

Dengan demikian jelaslah bahwa kata-kata *basyar* dalam ayat-ayat tersebut menekankan persamaan dalam berbagai aspek antara lain:

- (1) Nabi Muhammad SAW dengan manusia-manusia lain memiliki kesamaan dari segi fisik bahwa setiap manusia akan mengalami tahapan perkembangan mulai dari masa bayi, anak-anak, dan memasuki masa kedewasaan yang menjadikannya wajib menjalankan kewajiban dari Allah SWT.
- (2) Kata *basyar* dalam ayat tersebut juga bermakna manusia dewasa, yang dimaksud oleh Maryam mustahil anak kecil, karena anak kecil tidak mungkin bisa melakukan hubungan seks.
- (3) Setiap manusia memiliki naluri manusiawi yang sama, seperti naluri lapar, makan, bekerja, capek, istirahat ingin memenuhi kebutuhan seksual dan lain-lain, tetapi bukan dalam sifat-sifat yang dapat membedakan seseorang dengan orang lainnya.

Secara terminologis, manusia adalah makhluk ciptaan Allah SWT yang terdiri dari jasmani dan ruhani, punya iman, akal, dan hati diciptakan hanya untuk beribadah kepada Allah SWT, sebagaimana Firman-Nya:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

"Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali supaya mereka menyembah-Ku" (QS. Ad-Zariyat/51:56).

Pase Penciptaan manusia ditinjau dari aspek pisik

Penciptaan Adam AS

Untuk dapat mengetahui periode penciptaan Adam As sebagai manusia pertama perlu memahami beberapa ayat dari berbagai surat yang terkait dengan periode awal penciptaan manusia yang harus dijadikan sebagai landasan pembahasan. Ayat-ayat yang dimaksud antara lain sebagai berikut:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ

"Dan Allah menciptakan kamu dari tanah" (QS Fathir/35:11)

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ

" Dialah yang menciptakan kamu dari tanah".(QS.Al-An'am/6: 2).

Menurut M.Quraish Shihab, yang dimaksud dengan, *thin* (طِين), yakni tanah yang bercampur air.

﴿مَسْنُونٍ حَمًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنَ الْإِنْسِنِ خَلَقْنَا وَلَقَدْ﴾

” Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk” QS Al-Hijr/15:26).

Kata *shalshal* (صلصال) terambil dari kata *shalshalah* (صلصلة) yaitu suara keras yang bergema akibat ketukan. Yang dimaksud di sini adalah tanah yang sangat keras dan kering. Kata ini serupa maknanya dengan *al-fakhkhar* (الفخار), hanya saja kata terakhir ini digunakan untuk tanah yang keras akibat pembakaran dengan api, berbeda dengan *shalshal* yang kekeringan dan kekerasannya tanpa pembakaran. Karena itu Allah berfirman:

﴿خَلَقَ الْإِنْسِنَ مِّنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾

“ Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar,” (QS. ar-Rahman [55]: 14).

Kata *hama'* (حما) adalah tanah yang bercampur air lagi berbau, sedangkan kata *masnuun* (مسنون) berarti *dituangkan* sehingga siap dan dengan mudah dibentuk dengan berbagai bentuk yang dikehendaki. Ayat ini tidak bertentangan dengan ayat-ayat lain yang berbicara tentang asal kejadian manusia (Adam as) karena aneka istilah yang digunakan al-Qur'an menunjukkan tahapan-tahapan kejadiannya. Adam tercipta pertama kali dari tanah lalu tanah itu dijadikannya (*thin*) (*طين*) (*thin*) (tanah bercampur air), kemudian *thin* itu mengalami proses dan itulah yang diisyaratkan oleh (*min hama'in masnuun*) (*من حمائمسنون*) dan ini dibiarkan hingga kering dan itulah yang menjadi (*shalshal*) (*صلصال*). (M.Quraish Shihab, Jilid.7, h.118-119).

S Ar-Rahman [55]: 14 Kata (*shalshal*) (*صلصال*) adalah tanah kering yang bila Anda ketuk akan terdengar bersuara. Al-Qur'an menyebut berbagai materi ciptaan manusia. Ada yang menegaskan dari (*turab*) (*تراب*) **turab/tanah**. Ada lagi yang menyebut (*ma'*) (*ماء*) **ma'/air**, atau dengan (*hama'*) (*حماء حسنون*) **hama' masnun/lumpur hitam**. Ayat-ayat tersebut tidak bertentangan satu dengan lainnya, karena masing-masing berbicara tentang salah satu periode dari proses penciptaannya. Katakanlah ia bermula dari tanah, lalu tanah itu bercampur dengan air sehingga menjadi **thin**, lalu dibiarkan beberapa saat sehingga menjadi **hama (in) masnun/limpur hitam**, lalu itu dibentuk sesuai dengan yang dikehendaki, dan dikeringkan sehingga menjadilah ia **tanah kering** seperti **tembikar**.

Penelitian ilmiah menyangkut manusia membuktikan bahwa tubuh manusia mengandung semua unsur yang terdapat dalam bumi yang kita huni ini. Ada karbon, oksigen, hidrogen, fosfor, azot, kalsium, potasium, sodium, klorin, magnesium, ferum, kuprum, florin, kobalt, zink, silikon, alumunium, dan lain-lain. (Quraish Shihab, jilid.13,h.505).

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾

” Sesungguhnya misal (penciptaan) Isa di sisi Allah, adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam as dari tanah, Kemudian Allah berfirman kepadanya: "Jadilah" (seorang manusia), Maka jadilah dia” (QS Ali-'Imran/3:59).

﴿كَالْفَخَّارِ صَلْصَلٍ مِّنَ الْإِنْسِنِ خَلَقَ﴾

” Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar” (QS Ar-Rahman/55:14)

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَأَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. apakah kamu menyombongkan diri atautkah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?".(QS Shot[38]: 75).

Kalimat *khalaqtu bi yadayya/Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku*, para Ulama berbeda pemahaman tentang kata tangan bagi Allah SWT, ada yang memahami bahwa tangan bagi Allah SWT bermakna *kekuasaan* Allah, dan ada juga yang memahami secara tektual bahwa Allah punya tangan, tapi *tangan yang layak bagi Allah* dan mustahil sama dengan tangan mahluk-Nya (laisa kamislihi syai'). Menurut M.Quraish Shihab pendapat yang lebih memuaskan adalah memahami kata tersebut sebagai isyarat tentang *betapa manusia memperoleh penangan khusus dan penghormatan dari sisi Allah SWT*.(M.Quraish Shihab, Jilid.12, h. 170).

Dari ayat-ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa bahan baku dan proses penciptaan Adama As sebagai manusia pertama adalah Adam as diciptakan dengan dua tangan Allah SWT atau kekuasaan Allah SWT dari tanah bercampur air sehingga menjadi lumpur hitam berbau lalu diberi bentuk, seterusnya dibiarkan kering dan mengeras seperti tembikar, setelah disempurnakan bentuk pisiknya lalu Allah SWT meniupkan ruh ke dalam tubuh ruh ciptaan-Nya. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ خَلِقُ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ فَاِذَا ﴿٧١﴾ سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَفَعُوْا لَهُۥ

سَجِدِيْنَ ﴿٧٢﴾

“(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: "Sesungguhnya aku akan menciptakan manusia dari tanah. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)Ku; Maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya".(QS. Shad [38]: 71-72).

مِّنْ فِيْهِ وَنَفَخْتُ سَوَّيْتُهُۥ فَاِذَا ﴿٧٢﴾ مَّسْنُوْنَ حَمًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ بَشَرًا خَلِقُ اِنِّيْ لِلْمَلٰئِكَةِ رَبُّكَ قَالَ وَاِذْ

سَجِدِيْنَ لَهُۥ فَفَعُوْا رُوْحِيْ

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk,. Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud”. (QS. Al-Hijr [15]: 28-29).

Demikianlah sekilas proses penciptaan Adam as sebagai manusia pertama, baik sebagai manusia maupun sebagai khalifah.

Faktor penting yang harus diketahui sebelum pembahasan tentang proses evolusi manusia adalah mengenai asal kejadian perempuan pertama (Hawa), karena prses evolusi

manusia diawali oleh Adam as bersama Hawa, dan ayat Al-Qur'an yang dapat dijadikan dasar dalam pembahasan tentang asal kejadian perempuan pertama adalah:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أُنثُقُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

“ Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak”. (QS. An-Nisaa' [4]: 1).

Sebahagian besar para pakar mufassir seperti antara lain adalah Jalaluddin As-Suyuthi, Ibnu Katsir, Al-Qurtubi, Al-Biq'a'i, Abu As-Su'ud memahami bahwa kata *nafs* dengan arti Adam as. Bahkan At-Tabari salah seorang Ulama tafsir bermazhab Syi'ah (abad ke-6 H) mengemukakan dalam tafsirnya bahwa seluruh Ulama tafsir sepakat mengartikan kata tersebut dengan Adam. Sedangkan Al-Qurthubi menekankan bahwa istri Adam itu diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri yang bengkok, dan pandangan tersebut bersumber dari sebuah hadits yang menyatakan:

اسْتَوُوا بالنساء خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلْعٍ أَعْوَجٍ . رواه الترمذى عن أبي هريرة

Artinya: “Saling pesan-memesanlah untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok”. (HR. At-Tirmidzi dari Abu Hurairah).

Hadits tersebut dipahami oleh ulama-ulama terdahulu secara harfiah. Namun tidak sedikit ulama kontemporer memahaminya secara metapora. (M.Quraish Shihab, 1997: 299-300).

Dalam Surat An-nisaa' ayat: 1 Allah SWT hanya menegaskan bahwa Hawa diciptakan oleh Allah SWT dari diri Adam as sendiri dan tidak menyebut dari organ tubuh Adam as yang mana Hawa diciptakan, hanya hadits tersebut satu-satunya dasar yang memberi petunjuk bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam as yang sebelah kiri dan dapat pula dipahami bahwa tulang rusuk Adam as pada dasarnya juga berasal dari tanah dan tidak ada satupun baik ayat Qur'an maupun Hadits Nabi yang menerangkan tentang proses penciptaan Hawa, sehingga yang mungkin ada hanyalah asumsi bahwa Allah SWT menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam as yang sebelah kiri hanya dengan kekuasaan Allah SWT dengan mengatani “*kun (jadi), fayahun (maka jadilah Hawa), Allaahu 'aklam bisshawab*”.

Pase Proses Evolusi Manusia

Dalam QS. An-Nisaa' ayat satu di atas Allah SWT menciptakan Adam as dan Hawa dan dari keduanya Allah SWT memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak, selanjutnya proses evolusi manusia akan dapat diketahui secara bertahap, rinci dan ilmiah dengan merujuk pada beberapa ayat Al-Qur'an yang terkait dengan proses tersebut antara lain:

وَالْتَرَابِ الصُّلْبِ بَيْنَ مِنْ تَخْرُجُ ۖ دَافِقِ مَاءٍ مِنْ خُلُقٍ ۖ خُلِقَ مِنْ أَلِ نَسْنُ فَلْيَنْظُرِ

5 Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan?6. Dia diciptakan dari air yang dipancarkan,7. Yang keluar dari antara tulang sulbi laki-laki dan tulang dada perempuan.(QS. Ath-Thariq[86]: 5-7).

Al-Ashfahani menyebutkan makna *daafiq* adalah mengalir dengan cepat. Al-Qurthubi mengartikan kata *mim maa'in daafiq* sebagai dari air mani (sperma) yang dicurahkan ke dalam rahim perempuan (istri). Sedangkan menurut Mutawally Asy-Sya'rawy, seorang ahli bahasa dan Al-Qur'an Mesir kontemporer, menjelaskan dalam tafsirnya, kata itu mengandung arti bahwa memancar sudah merupakan sifat air itu sendiri, bukan dipancarkn (*madfuq*), sehingga jika seseorang bermaksud menahan pancarannya, niscaya orang tersebut tidak akan melakukannya. (M.Quraish Shihab dkk, h. 156-157).

Yang dimaksud dengan air yang dipanjarkan dari tulang shulb dan tara'b dalam ayat tersebut menurut sebahagian besar mufassir antara lain seperti Ibn Jarir ath-Thabari, Ibn Katsir dan Al-Jalalain adalah semen laki-laki berasal dari tulang belakan dan semen wanita dari tulang rusuk. (dr. Muhammad Ali Albar, h. 106).

Menurut M.Quraish Shihab, kata *maa'* adalah bentuk tunggal, sehingga seandainya air yang dimaksud bersumber dari laki-laki dan wanita, maka tentu redaksi ayat di atas akan berbunyi *maa'ain daafiqain* dan dengan demikian ia juga akan dijelaskan sebagai keluar dari dua tempat yang berbeda. Ayat ke tujuh di atas menyatakan bahwa keluarnya air tersebut dari antara ash-shulb dan attara'b. Seandainya shulb milik lelaki dan tara'b milik wanita, maka tentu ayat tersebut akan berbunyi *min yakhrujaani as-shulb wattara'b*/keduanya keluar (masing-masing) dari as-shulb dan at-tara'ib.

Tetapi redaksi ayat menjelaskan bahwa *air itu keluar dari antara shulb dan tara'ib*, sehingga M. Quraish Shihab berpendapat bahwa *sperma keluar antara tulang punggung dan tulang dada pria*. Benar, bahwa penciptaan manusia terjadi melalui pertemuan sperma (laki-laki) dan ovun (wanita), tetapi ada ayat Al-Qur'an yang menggambarkan wanita sebagai ladang:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ

“Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam”, (QS.Al-Baqarag [2]: 223).

Benih apapun yang ditanam di situ, maka yang tumbuh adalah jenis benih itu. Jika yang ditabur dalam ladang itu benih lelaki, maka pasti yang lahir adalah lelaki, demikian juga sebaliknya. Demikian penegasan Al-Qur'an yang dibenarkan oleh para ilmuwan. Lelaki, kata para ilmuwan, memiliki potensi untuk membuahkan benih jantan dan betina, sedangkan perempuan sekedar menerimanya. Lelaki berpotensi menabur benih X atau Y, berbeda halnya dengan perempuan yang hanya memiliki benih X, (M.Quraish Shihab, h. 852-853).

وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿١٤﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿١٥﴾

“ Dan bahwasanya dialah yang menciptakan berpasang-pasangan pria dan wanita. Dari air mani, apabila dipancarkan”. (QS. An-Najm [53]: 45-46).

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِي يُمْنَىٰ ﴿١٤﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَىٰ ﴿١٥﴾

”Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim).Kemudian mani itu menjadi segumpal darah, lalu Allah menciptakannya, dan menyempurnakannya”.(QS Al-Qiyamah[75]: 37-38.

ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٣٧﴾

”Kemudian dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina”.(QS Sajdah[32]: 8)

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾

”Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), Karena itu kami jadikan dia mendengar dan Melihat.(QS Al-Insaan[76]: 2).

Maksudnya: bercampur antara benih lelaki dengan perempuan.

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا

“Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), Maka (ketahuilah) Sesungguhnya kami Telah menjadikan kamu dari tanah, Kemudian dari setetes mani, Kemudian dari segumpal darah, Kemudian dari segumpal daging yang Sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar kami jelaskan kepada kamu dan kami tetapkan dalam rahim, apa yang kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, Kemudian kami keluarkan kamu sebagai bayi”. (QS Al-Hajj [22]: 5).

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

Artinya: ”Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging. Kemudian kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik”.(QS Al-Mukminun[23]: 12-14).

Ayat-ayat tersebut berbicara tentang dua bentuk perkembangan embrio manusia:

- (1) Epigenetik, di mana nuthfah amsyaj (zigot), berkembang menjadi alaqah, yaitu sesuatu yang melekat pada rahim. Alaqah kemudian berubah menjadi mudghah, yaitu potongan yang telah dikunyah, yang di dalam embriologi dikenal sebagai tahap somit. Somit kemudian berdiferensiasi menjadi tulang dan otot yang menutupi tulang. Kemudian embrio manusia dibentuk kembali.

- (2) Pra pembentukan, di mana ciri-ciri dan sifat manusia yang akan datang telah ditentukan sebelumnya, dan di dalam nuthfah sendiri (gamet laki-laki dan wanita). (Muhammad Ali Albar, h.64-65)

Setelah berproses tersebut di atas mencapai kesempurnaan, kemudian Allah SWT meniupkan ruh ciptaan-Nya dan menjadikan bagi manusia pendengaran, penglihatan dan hati. Allah SWT berfirman:

ثُمَّ جَعَلْنَا مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٣١﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِنَا ۗ وَجَعَلْنَا لَكُمْ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٣٢﴾

” Kemudian dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina⁹. Kemudian dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur”. (QS. As-Sajdah [32]: 8-9).

Ukuran waktu kehamilan

Masa kehamilan wanita tidak selalu sama, ada yang melahirkan setelah menjalani masa kehamilan 6 - 9 bulan, ini berarti masa kehamilan ada yang mencapai masa puncak kesempurnaan, ada yang sempurna, ada yang kurang sempurna dan bahkan ada yang tidak sempurna dan hal ini sudah diisyaratkan dalam Al-Qur'an Allah berfirman:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۗ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴿١٣﴾

Artinya: ”Allah mengetahui apa yang dikandung oleh setiap perempuan, dan kandungan rahim yang kurang sempurna dan yang bertambah. dan segala sesuatu pada sisi-Nya ada ukurannya”. (QS Ar-Ra'du[13]: 8)

Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang kandungan yang sempurna dan yang kurang sempurna, perlu mencermati ayat berikut secara berturut-turut:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۚ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۚ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۚ

”Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan”. (QS. Al-Ahqaf [46]: 15).

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ

الْمَصِيرُ ﴿٣١﴾

” Dan kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu- bapaknya; ibunya Telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah- tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun[1180]. bersyukurlah kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakmu, Hanya kepada-Kulah kembalimu”. (QS. Luqman [31]: 14).

[1180] Maksudnya: Selambat-lambat waktu menyapih ialah setelah anak berumur dua tahun.

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾

” Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan”. (QS. Al-Baqarah [2]: 233).

Apabila dicermati ayat-ayat tersebut di atas dapat dipahami bahwa masa mengandung dan menyapih selama 30 bulan, dan masa penyusuan yang sempurna 2 tahun atau 24 bulan, maka kalau 30 bulan dikurangi masa penyusuan yang sempurna 2 tahun atau 24 bulan maka masa tersisa 6 bulan, akhirnya bisa disimpulkan bahwa masa kehamilan minimal adalah 6 bulan yang memungkinkan janin untuk bisa bertahan hidup ketika dilahirkan dalam keadaan sempurna.

Para shahabat juga berpegang dengan pemahaman tersebut. Syahdan ada seorang laki-laki yang menikahi seorang wanita, kemudian melahirkan dalam jangka waktu 6 bulan setelah pernikahan mereka, sehingga berkembang isu bahwa keduanya telah berbuat zina sebelum menikah. Utsams (sebagai khalifah kala itu) bermaksud menjatuhkan ponis zina kepada keduanya dengan asumsi bahwa si wanita sudah hamil sebelum pernikahan. Namun, rencana ini dibantah oleh Ibn Abbas ra. Ia mengatakan, ”Jika kalian ingin menyalahkan kitab suci, maka salahkanlah. Allah berfirman: ”Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan”, dia menjelaskan: dan menyapihnya dalam dua tahun”. Perempuan itu dibebaskan dari dakwaan berszina, karena ia terbukti hamil selama 6 bulan.(Yusuf Al-Hajj Ahmad, h. 50-51).

Konsepsi Fitrah Manusia

Secara etimologi fitrah artinya agama, sunnah, mengadakan dan perangai semula. (Al-Marbawi, h. 96). Fitrah juga berarti sifat, asal kejadian, kesucian, bakat atau tbiat. Secara terminologi fitrah oleh para ahli dari berbagai bidang ilmu dengan rumuan yang berbeda-beda,. Asy-Syarif Ali bin Ahmad al-Jurjani ahli bahasa arab dari Jurjan Persia, mendefinisikannya sebagai watak yang senang menerima agama. Menurut para fukaha’ (ahli fiqh), fitrah adalah tabiat yang suci dan asli yang dibawa manusia sejak lahir, belum pernah disentuh oleh cacat atau aib. Para ahli filsafat mengartikannya sebagai suatu persiapan sebelum lahir ke dunia untuk melaksanakan hukum Allah dan membedakan antara yang hak dan yang batil. Muhammad Husin Tabataba’i seorang ahli filsafat dan tafsir dari Persia (Iran), mengartikannya sebagai asal kejadian dan agama.(Abdul Azis Dahlan, h.380-381).

HAMKA dalam Kitab Tafsir al-Azhar menerangkan bahwa fitrah adalah iman kepada Allah SWT yang Maha Kuas, Maha kasih sayang yang telah diadakan oleh Allah dalam jiwa manusia pada alam wujud ilm(alam ruh). Allah SWT telah berfirman:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ ۚ ﴾

” Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku Ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi"..... (QS.Al-A'raf [7]: 172).

﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾

”Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang Telah menciptakan manusia menurut fitrah itu.” (QS Ar-Ruum/30:30)

Menurut Ibnu 'Asyur yang dimaksud dengan fitrah dalam ayat tersebut adalah apa yang diciptakan Allah dalam diri manusia yang terdiri dari jasad dan akal (serta jiwa).

Ayat tersebut sejalan dengan sabda Nabi Muhammad SAW yang artinya:

”Setiap anak lahir dalam keadaan fitrah (beragama Islam), maka orang tuanyalah yang merubah keyakinan tersebut menjadi yahudi, nasrani, atau majusi” (HR Bukhari dan Muslim).

Manusia adalah makhluk Allah yang paling sempurna dan mulia, apabila dibandingkan dengan makhluk Allah yang lain, Firman Allah SWT:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

” Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya” .(QS. At-Tiin/95:4).

Kata *taqwim* diartikan sebagai ”menjadikan sesuatu memiliki *qiwam* atau bentuk fisik yang pas dengan fungsinya.” Ar-Raghib Al-Asfahany, seorang pakar bahasa Al-Qur'an, memandang kata *taqwim* di sini sebagai isyarat tentang keistimewaan manusia dibanding binatang, yakni akal, pemahaman dan bentuk fisik dan psikis yang sebaik-baiknya, yang menyebabkan manusia dapat melaksanakan fungsinya sebaik mungkin. (M.Quraish Shihab, h. 741).

Sejalan dengan ayat tersebut Allah berfirman:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

” Kemudian dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati”.(QS.As-Sajdah[32]: 9)

Potensi Dasar Manusia

Dari Ayat-ayat dan Hadits tersebut di atas dapat difahami bahwa substansi fitrah manusia terdiri dari lima faktor yaitu: ”*Fisik, ruh, iman kepada Allah SWT, akal dan hati*”, lima faktor tersebut sekaligus menjadi *potensi dasar bagi setiap manusia*, dengan lima potensi dasar tersebut Allah menempatkan manusia lebih mulia bila dibandingkan dengan makhluk lain dan diposisikannya manusia sebagai khalifah di bumi, agar fungsi kekhalifahan manusia dapat berjalan dengan efektif, maka konsekuensi logisnya lima potensi dasar tersebut harus dipelihara dan dikembangkan melalui suatu proses pendidikan yang komprehensif, dinamis dan seimbang di antara lima faktor tersebut.

Hakikat dan Tujuan Hidup Manusia

Yang berhak menetapkan hakikat hidup manusia adalah hidup dan tujuan hidup manusia tentunya Allah SWT sebagai pencipta dan pemilik mutlak manusia, nah untuk mendapat gambaran perlu mencermati firman Allah SWT:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥١﴾

” Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku” (QS Adz-Zariyat/51:56).

Menurut Abdullah bin Abbas yang diterima dari Ali bin Thalhah yang dimaksud dengan beribadah dalam ayat tersebut adalah ”*mengakui diri sebagai budak atau hamba dari Allah, tunduk menurut kemauan Allah, baik secara sukarela ataupun terpaksa*” (HAMKA, Juz. 27, h. 49). Dalam ayat tersebut menegaskan bahwa latar belakang penciptaan jin dan manusia hanya untuk kepentingan beribadah kepada Allah Swi, dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hakikat hidup manusia adalah ”*Hidup hanya untuk beribadah kepada Allah SWT*”, baik ibadah secara umum maupun secara khusus, baik dalam keadaan taat ataupun terpaksa. Sehingga semua aktivitas hidup manusia maupun cara matinya manusia harus sesuai dengan kehendak atau kemauan Allah SWT dan ini sejalan juga dengan firman Allah SWT:

قُلْ إِن صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾

” Katakanlah: Sesungguhnya sembahyangku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam.” (QS. Al-An’am [6]: 162).

Untuk mengetahui tujuan hidup manusia perlu mencermati firman Allah SWT:

أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٣٠﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٣١﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٢﴾

” Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama’ah hamba-hamba-Ku, Masuklah ke dalam syurga-Ku” (QS Al-Fajr/89: 28-30).

Berdasarkan ayat tersebut dapat difahami bahwa sentral tujuan hidup manusia adalah ”*Untuk mendapatkan cinta dan ridha Allah SWT*”, kalau manusia sudah diridhai oleh Allah SWT, maka manusia akan mendapatkan syurga-Nya.

Kesimpulan

Dari selang pandang pembahasan tentang manusia dalam tulisan ini dapat disimpulkan:

- (1) Bahan baku penciptaan manusia (Adam as) adalah tanah bercampur air.
- (2) Proses evolusi manusia bercampurnya sperma atau mani yang keluar dari antara tulang sulbi laki-laki dengan ovum yang keluar dari tara’ib atau tulang dada perempuan dan baik air mani maupun ovum perempuan pada prinsipnya berasal dari tanah bercampur air, karena pada dasarnya semua yang dikonsumsi manusia berasal dari saripati tanah.
- (3) Semua yang diinformasikan 14 abad yang lalu oleh Allah SWT dalam Al-Qur’an tentang proses awal perkembangan embrio manusia sampai jenjang waktu kehamilan dan kelahiran manusia dapat dibuktikan secara ilmiah dengan kemajuan science dan teknologi dewasa ini.
- (4) Hakikat hidup manusia diciptakan oleh Allah SWT adalah hidup hanya untuk beribadah kepada Allah SWT, sebaliknya kalau manusia hidup tidak beribadah kepada Allah SWT, pada hakikatnya bukan manusia. Sedangkan tujuan hidup manusia yang

telah ditetapkan oleh Allah SWT adalah hidup beribadah hanya untuk menggapai keridhaan atau kecintaan Allah SWT.

Bibliografi

- Ali Albar, Muhammad, Penciptaan Manusia Kaitan Ayat-Ayat Al-Qur'an, dan Hadits Dengan Ilmu Kedokteran, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002.
- Ahmad, Yusuf, Alihbahasa Tim Kreatif Kauka, Kemukjizatan Al-Qur'an dan Sunnah, Kemujizatan Manusia dalam Al-Qur'an dan Sunnah, Yogyakarta: Sajadah Press, 2008.
- Dahlan, Abdul Aziz, Ensiklopedi Hukum Islam, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 1997.
- Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Jakarta: Departemen Agama RI, Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 1999.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta, Balai Pustaka, 1990.
- Haji Abdul Karim Malik Amrullah, (HAMKA), Tafsir Ai-Azhar, Jakarta: PT Pustaka Panji Masyarakat, 1984.
- Shihab, M. Quraish, Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat, Bandung: Mizan, 1997.
- ,Tafsir Al-Mihsbah, Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Dkk, Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Munawir, Ahmad Warson, Kamus Arab-Indonesia, Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984.

Abstraction

Penguasaan kemajuan science dan teknologi dewasa ini mengorbitkan para scientist seolah-olah serba paling hebat, dan paling paham tentang sejarah penciptan manusia, proses evolusi manusia, potensi dasar dan hakikat hidup manusia, lalu mereka merasa paling benar, sehingga menjadikan manusia seolah-olah menjadi "Tuhan". Kemajuan sains dan teknologi di negar-negara yang sudah maju kadang menjadikan umat Islam semakin merasa takjub, terbelakang dan kerdil. Seolah-olah Islam dengan Kitab Sucinya tidak memiliki andil, peran, dan prestasi sedikitpun dalam bidang science dan teknologi. padahal Al-Qur'an diturunkan oleh Allah sebagai petunjuk hidup yang bersifat holistik sekaligus sebagai sumber ilmu pengetahuan, dan Al-Qur'an juga berbicara tentang manusia, baik dari aspek fisik maupun psikis secara ilmiah dan orang akan dapat memahami manusia secara ilmiah apabila menjadikan Qur'an dan Sunnah sebagai dasar pemikian dan secara historis telah terbukti, sebagai contoh bahwa Qur'an dan Hadits Nabi 14 abad yang lalu telah menegaskan secara ilmiah dan akurat bahwa manusia sesungguhnya diciptakan oleh Allah SWT dari sperma yang disebut "*an-nuthfah al-amsyaj*",(QS. Al-Insaan [76]: 2), kalangan ahli tafsir menegaskan bahwa "*an-nuthfah al-amsyaj*" berarti percampuran air sperma laki-laki dengan air sperma (ovum) perempuan. Sedangkan para scientist baru mengetahuinya secara ilmiah bahwa janin tercipta dari percampuran sperma laki-laki dan ovum perempuan pada abad 18, dan kepastiannya-pun baru diperoleh pada permulaan abad 20.



NUTRACEUTICAL BASED ON THE QUR'AN AND THE SUNNAH

Abdul Aziz Mohamad²⁶⁹

Aminuddin Ruskam

Abstract

The world is witnessing a return to what is natural, both environmentally and back to fitrah, our innate nature. This does not apply to food, and personal care sector only, but also the health and Nutraceutical sectors. One of the evidences is the fastest growing sectors in the Global personal care market and Nutraceutical market as dictated by consumer lifestyle and awareness. Second, the tendency is for a move towards what is ethical, fair traded and Green healthy lifestyle. Halal Nutraceutical consumer are now starting to question the authenticity and integrity of the Halal nutraceuticals that they consumed, especially that came from the non-Muslim manufacturers and distributors in Singapore.

Keywords : Halal Nutraceutical products, The Quran and the Sunnah ,Arab herbal medicine,rayhan, figs, dates, honey, olive oil, and black seeds.

Introduction

Throughout the history of mankind, man has been searching for those medicines which will heal his many ailments. Prophet Mohammed was sent as a guide, and mercy for all mankind, and as such was given wisdom by Allah that benefits man. Nutraceutical and functional foods provide means to address the increasing burden on the health care system by promoting health prevention rather than treatment. Herbal medicine has been used worldwide as traditional medicines for thousands of years to treat various forms of diseases.

Islamic Arabic medicine, Arab-Islamic medicine or Greco-Arab refers to medicine developed in the Golden Age of the Islamic Civilization. It is extended from Spain in the west to Central Asia and India in the East. 'Prophetic Medicine' although popular amongst the masses of Muslims because of its doctrinal and theological contents was considered by most Muslim historians and physicians as distinct from scientific and analytical Islamic Medicine. Medicine of the Prophet is a combination of religious and medical information, providing advice and guidance on the two aims of medicine. First the preservation of health and second the restoration of health based on the Qur'anic guidance and the Prophetic traditions.

The definition of Islamic Medicine

Islamic Medicine in its true context, can thus be defined as a body of knowledge of Medicine that was inherited by the Muslims in the early phase of Islamic History (40-247 AH/661 -861 AD) from mostly Greek sources, but to which became added medical knowledge from, Persia, Syria, India and Byzantine. This knowledge was not only to become translated into Arabic, the literary and scientific lingua franca of the time, but was to be expounded, assimilated, exhaustively added to and subsequently codified, and 'islamicized'.

Medical teachings were inherited mainly from the Greeks. At the same time, in India, Egypt, China and elsewhere, Islam came into contact with medical teachings of those

269 Faculty of Islamic Civilization Universiti Teknologi Malaysia. e-mail: abuumar@singnet.com.sg –al-dawamy@utm.my

civilizations and incorporated much from their traditions. Ibn Qayyim is aware of all this, but considers it secondary to his theme. This becomes apparent at the outset of his work, where reference to the Qur'anic description of 'these in whose hearts sickness' is intended to show a difference division of illness and medicine: that of the body and the heart. (Penelope Johnstone, 1998)

The Physicians of the times both Muslim and Non-Muslim were then to add to this, their own observations and experimentation and convert it into a flourishing and practical science, thus helping in not only in curing the ailments of the masses, but increasing their standards of health. The effects of its domineering influence extending not only in the vast stretches of the Islamic lands, but also in all adjoining nations including Europe, Asia, China, and the Far East. The span was measurable not only for few centuries, but also perhaps for an entire millennium, 610 to 1610 AD. During which time, Europe and rest of the extant civilized nations of the world were in grips of the 'dark ages'. It also to set the standards of hygiene, and preventative medicine and thus was responsible for the improvement of the general health of the masses. It was to hold sway until decadence finally set in, concomitant with the political decline of the Islamic nation. With the advent of Renaissance in Europe, at the beginning of the 17th Century AD, it was finally challenged by the new and emerging science of modern medicine, which was to finally replace it in most of the countries, including the countries of its birth! (Husain Nagamia F., 2003)

Meaning of Nutraceuticals

Nutraceuticals is term coined in 1979 by DeFelice SL (1992) According to Defelice, it is defined "as a food or parts of food, that provide medical or health benefits, including the prevention and treatment of disease." Subsequently, several other terms (medical food, functional food and nutritional supplements) were used.

Nutraceutical may range from isolated nutrients, dietary supplements and diets to genetically engineered "designer" foods herbal products, and processed products, such as cereals, soups, and beverages. The increasing interest in Nutraceuticals reflects the fact that consumers hear about epidemiological studies indicating that a specific diet or component of diet is associated with a lower risk for a certain disease. (Hans K. Biesalski, 1992) University of Hohenheim, Stuttgart, Germany

Nutraceutical usually refer to healthcare product formulated in pharmaceutical dosage forms like capsules or tablets and carry a limited health claim. They are produced under Good Manufacturer Practices and are currently used as evidence based on healthcare products providing protection against chronic disease conditions or having physiological benefits. Examples are flavonoid antioxidants from various herbs (eg. Misai kucing, Pengaga), beta-carotene from palm oil, anthocyanins from berries etc. Many botanical and herbal extracts such as Lingzhi, Tongkat Ali, Ginger Kunyit, Garlic etc. have been developed as nutraceuticals. (Zhari Ismail & Abdul Halim Ehsan, 2008)

The *Nutrition Business Journal* states that it uses the term nutraceutical for anything that is consumed primarily or particularly for health reasons. Based on that definition, a functional food would be a kind of nutraceutical. (Wildmen, R.E., 2007). On the other hand, Health Canada states that nutraceuticals are a product isolated from foods but sold in the form

of pills or powders (potions) or in other medicinal forms not usually associated with foods. A nutraceutical is demonstrated to have physiological benefits or provide protection against chronic diseases. (Health Canada, 1998)

Nutraceutical based on the Holy Qur'an

Allah said in surah al-Rahman:12

وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ

(and date palms producing Akmam.)

Allah mentioned the date tree here specifically because of its benefit, both fresh and dry. Ibn Jurayj reported that Ibn `Abbas said Al-Akmam, means sheathed fruit stalks. Similar was said by more than one of the scholars of Tafsir, it refers to the stalks that the seeds grow in to become a cluster of dates, unripe green dates then they ripen and ripen more.

Dates are mentioned in twenty places in the Quran. Prophet (PBUH) is reported to have said: "if anyone of you is fasting, let him break his fast with dates. In case he does not have them, then with water. Verily water is a purifier". (Ibn Qayyim, 2003)

Rayhan or myrtle

Allah said in surah al-Rahman: 12

وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ

(And also corn, with (its) `Asf, and Rayhan.) `Ali bin Abi Talhah said that Ibn `Abbas said that in

وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ

(And also corn, with (its) `Asf), `Asf means straw." Al-`Awfi reported from Ibn `Abbas, `Asf refers to green leaves cut from the stem, so it is called `Asf when it dries out.' Similarly, Qatadah, Ad-Dahhak and Abu Malik said that `Asf means straw. Ibn `Abbas, Mujahid and others said that rayhan means leaves, while Al-Hasan said that it means sweet-scented plants. `Ali bin Abi Talhah reported that Ibn `Abbas said that rayhan means green leaves.

The meanings here, and Allah knows best, are the various crops that produce straw, such as wheat and barley, and *rayhan* are the leaves that grow on the stems. (surah al-Rahman : 12) (Tafsir Ibnu Kathir, 2003)

Muslim narrated that the Prophet (Pbuh.) said:

Whoever was presented with Rayhan should not refuse it, because it is easy to wear and has good scent.

Every plant that has good scent is called *Rayhan* . Therefore, every area gives a certain plant that name. For instance, the people to the west, as well as, the Arabs call the aromatic plants *Rayhan*. The people in Iraq and Sham call the Hibk (a type of mint) a *Rayhan*.

Rayhan or myrtle is cold in the first degree and dry in the second degree. Yet, it is a compound of several qualities, most of which consist of earthly cold essence. Myrtle also

consists of a soft hot substance. Myrtle dries the head nicely and is effective as a constipating agent.

Myrtle prevents bile diarrhea hot and wet vapor when one smells its scent. Its scent also brings relief to the heart and prevents various ailments, especially when the plant is spread around the house. (Ibn Qayyim, 2003)

Myrtle also heals the tumors that occur in the two ureters when it is coated on them. When fresh myrtle leaves are ground and blended with vinegar and placed on the head, they will stop nose bleeding. When dried myrtle leaves are crushed and the powder is sprinkled on wet ulcers it will heal them and will heal spots and the ulcers on the hands and feet.

When myrtle is used to rub the body it eliminates sweat, dries the excess wetness and dissipates underarm odor. When one sits in the water that myrtle was cooked in, it will help against infections on the buttocks and vagina and will heal weak joints and broken bones, when it is poured on the wound. (Ibn Qayyim, 2003)

Also, myrtle helps eliminate dandruff and the wet ulcers and the spots that appear on the head. It also helps the hair against falling and gives it a black color. When myrtle leaves are ground with a little water and then blended with some oil or rose grease and then used as a bandage, it will be suitable against fresh (or humid) ulcers, canker sores, erysipelas (skin infection), acute tumors, urticaria (hives) and hemorrhoids.

Myrtle seeds also help against hemoptysis (spitting up blood) of the chest and lungs. It also coats the stomach and does not harm the chest or the stomach and cleanses them. It also helps against diarrhea and coughing, and this is a special quality for myrtle that is rarely found in other medications. Myrtle seeds also help urine production and heal (bladder) infections, spider bites and scorpion stings. Using myrtle roots to clean between the teeth is harmful, though. The seeds of Persian myrtle relieve diarrhea of the bile, stomach, strengthen the heart and help against black bile ailments. (Ibn Qayyim, 2003)

Nutraceutical and functional foods provide means to address the increasing burden on the health care system by promoting health prevention rather than treatment. Herbal medicine has been used worldwide as traditional medicines for thousands of years to treat various forms of diseases including cancer. Chemoprevention, a novel approach for controlling cancer, involves the use of specific natural products or synthetic chemical agents to reverse suppress or prevent pre-malignancy before the development of invasive cancer. Several natural products, such as, grains, nuts, fruits, vegetables and medicinal plants confer protective effects against wide range of cancers. Since diet has an important role in the body health, dietary chemoprevention received attention in the Arab-Islamic treatment of diseases including cancer. (Zaid et al., 2010)

Figs and Olive oil

The holy Quran mentions many plants as well as animal products among the foods Muslims can enjoy and benefit from their nutritional and health values. Among some of the foods mentioned in the holy Quran and Hadis by the Prophet (PBUH) are grapes, citrus, melon, squash, Figs dates, honey, olive oil, and black seeds.

The Prophet (PBUH) mentioned Figs and then stated,

"If I had to mention a fruit that descended from paradise I would say this is it because the paradisiacal fruits do not have pits...eat from these fruits for they prevent hemorrhoids, prevent piles and help gout."

Figs are a top source of fibre, as well as potassium and vitamin B6. Fibre results in bulkier stools, which lessen the incidence of constipation, hemorrhoids and colon cancer. Melon was among one of the fruits most often eaten by the Prophet. In fact, melon is one of the best recommendations for health the Prophet has given us. Melon is one of the few fruits and vegetables rich in vitamin C, Beta- Carotene, and potassium. He recommended the use of olive oil, by a statement "*Eat olive oil and massage it over your bodies since it is a holy (Mubarak) tree*". (Zaid et al., 2010)

Further mentioned of fig in Al-Quran

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ

Allah has sworn by the Tin and the Zaitun in the Holy Quran because of its tremendous benefits and uses.

Mujahid said, "It is this fig that you have"

By *Az-Zaytun*. Ka`b Al-Ahbar, Qatadah, Ibn Zayd and others have said, "It is the Masjid of Jerusalem (Bayt Al-Maqdis)." Mujahid and `Ikrimah said, "*It is this olive which you press (to extract the oil)*."

The mentioned of fig and olive in al-Quran signifies the importance it has in human life and as one of the chosen fruits by Allah SWT for human consumption that provides both nutrition and tastes delicious. In this manner Allah swears in the beginning of the verse of surah at-Tin, by the fig and olive shows beside the locality of the trees – that accordingly to Muhammad Asad, the fig and the olive symbolize, in this context, the *lands* in which these trees predominate: ie.,the countries bordering on the eastern part of the Mediterranean, especially Palestine and Syria and on the other which emphasis the important of the place near Mount Sinai, stresses specifically the apostleship of Moses, in as much as the religious law valid before, and up to, the advent of Muhammad (Pbuh) (Mohammad Asad,1980) but most pertinent is the nature of food for mankind that is easily accessible and healthy.

According to Wahba Zuhayli,(2001) Allah begins the verse by swearing upon the fruit known as al-Tin, which is the daily dietary food for the Arabs and upon the fruit of al-Zaytun for its rich mineral oil content. The fruit al-Tin also known as figs is a preferable source of food because of its palatable nature and is easily digested and it does not stress the stomach. It too is beneficial to reduce high body temperature. Further he reiterated, it cleanses the kidney, removes gall-stone and refreshes the body. Al-Tin is the best of fruits as it is considered as a nature cure to our sickness and it expiates disease from our body naturally.

In a hadis Hasan related by Ibn Sani from Abu Dzar:“Indeed al-Tin cures hemorrhoids, and it too cures leg rashes, white spot and gout.”

According to Imam Ibn Qayyim, Tin is hot and either dry or wet. The best type of figs is the white kind when they are ripe, as they cleanse the sand that accumulates in the liver and prostate and serve as a preventive substance against poisons. Figs are more nutritious than other type of fruit, and help relieve the roughness in the chest, throat and trachea. It cleanses the liver and the spleen, purifies the phlegm that accumulates in the stomach and provides good nourishment for the body. Yet, it makes one more susceptible to lice if eaten excessively. (Ibn Qayyim, 2003)

While Az-Zaytun or olive is considered as fruit, it is simultaneously also categorises as functional food, when it is cooked. It too functions as medicine. Olive oil is an ingredient for some medicines. (Wahbah al-Zuhaily, 2001)

Nutraceutical based on as-Sunnah

The prophet s.a.w used to drink some honey mixed with water on an empty stomach. There is a wonderful secret behind this practice regarding preserving the health. Only those whom enjoy sound comprehension will be able to recognize such a secret. (Ibnu Qayyim, 2003)

Black seeds were regarded as a medicine for that cures all types of diseases. The Prophet once stated, *"The black seed can heal every disease, except death"*.

Dates are mentioned in twenty places in the Quran. Prophet (PBUH) is reported to have said: "if anyone of you is fasting, let him break his fast with dates. In case he does not have them, then with water. Verily water is a purifier".

As stated above, Avicenna had described four approaches to treat cancer, he had also mentioned that:

"It (cancer) can be reached by controlling the material (atrabile), improving the diet and reinforcing the involved organ by the known effective medicines, and by using mineral smears like those containing millstone dust and whet-stone dust and from smears taken from a mixture between the stone pounder for aromatics and black head stone moisturized with rose oil and coriander water poured on pounder. And also a dressing with well pounded verjuice is good and useful".

The Prophet s.a.w said :

"When Allah loves a slave, He helps him observe a diet from the life of this world, just as one puts his patient on a diet from food and drink. Allah puts His believing slave on a diet from the life of the world."

The famous statement that "diet is the top medicine; and the stomach is the home of disease; give each person what he is used to (of food and medicine)," This is not a hadis, according to the scholars of hadis. Rather, it is the words of Harith bin Kaladah, the renowned Arab doctor. (Ibnu Qayyim, 2003)

Al-Harith stated that "Diet is the head of medicine". To doctors, observing a diet by healthy people is as harmful as unhealthy eating habits for patients. Consequently, the best type of diet is that observed by those recovering from an illness, because until then, their body organs would not have regained their normal strength and wellbeing. In this condition, the

digestion process would not be at its normal efficiency while the various organs of the body would be still be prone to sickness. At this time unhealthy eating habits might cause the disease to come back stronger than it was before.

Know that the Prophet's disallowing 'Ali r.a from eating the hanging clusters of dates while still recuperating from an illness is one of the best preventive measures. (Imam Ibn Qayyim, 2003)

The prophet's guidance on observing a diet as part of the cure

The most effective way for illness prevention in Islam is healthy diet. Prophet Mohammad, (PBUH) said: "*Food is the source of illness; however the diet program is the source of health*"

Avicenna also had discussed the diet effect on cancer progression. In regard of cancer prevention he said: As to preventing its (cancer) progress, it can be achieved by, improving the diet and reinforcing the involved organ by the effective medications,"

It is well known nowadays that several chemicals are carcinogenic and that obesity is a cause of various diseases including cancer. (Zaid et al., 2010)

All types of cures and medicine contain either a certain diet or preventive measures. When one feels ill, he will need to get rid of the body from harmful substances and bodily wastes. These three elements are what medicine is all about.

There are two types of diet, a diet from what brings illness and a diet from what might intensify the illness. The first type of diet is for the healthy and the second type is for those with an illness. When the patient observes a certain diet, the illness will not progress and thus the powers contained in the body will cooperate and collaborate towards ridding the body of the ailment. (Ibn Qayyim, 2003)

Black Seeds (Nigella Sativa)

Nigella sativa is one of the most revered medicinal seeds in history. In civilizations around the world, herbal spice *Nigella Sativa* referred to as Habbat-el-barakah (literally seeds of blessing in Arabic), Kalonji (Hindi), Kezah (Hebrew), Sijah Daneh (Persian) and in English called Black Caraway. The famous Greek physician Dioscorides (40-90 AC) used black cumin seeds to treat headaches and toothaches. *Nigella sativa* seeds and oil extracts have been used widely for centuries to treat interruptions in the respiratory system, stomach, kidney and liver function, circulatory, the immune system as well as cancer. In Islam, it is regarded as one of the greatest forms of healing medicine available (Zohary D, Hopf M., 3rd Ed. Oxford University Press, 2007)

The Black Seed has many benefits, as indicated by the Prophet's statement:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ الْأَجْرِ
فَعَرَضَ فِي الطَّرِيقِ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي عَتِيبَةَ فَقَالَ لَنَا: عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحَبَّابَةِ السُّودَاءِ فَخُذُوا مِنْهَا حَمْسًا
أَوْ سَبْعًا فَاسْحُمُوهَا ثُمَّ افْطُرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِعَطْرَاتِ زَيْتٍ فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي هَذَا الْجَانِبِ فَإِنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا سَمِعَتْ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ قُلْتُ وَمَا السَّامُ قَالَ الْمَوْتُ (رواه البخاري: 5255)

عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم : عليكم بهذه الحبة السوداء . فإن فيها شفاءً من كل داءٍ ، إلا السامَ

Use the Black Seed, because it contains a cure for every type of ailment, except death. (At-Tirmidhi:1964,& Ahmad: 6986)

“It is a cure for every type of disease.” This statement is just like what Allah said:

تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا

“Destroying everything by the command of its Lord.” (46:25)

Its means destroys everything that is prone to destruction. (Ibn Qayyim, 2003)

Avicenna refers to black seed in his *Canon of Medicine*, as the seed that stimulates the body's energy and helps recovery from fatigue and dispiritedness. In the Unani Tibb system of medicine, seeds are regarded as a valuable remedy for a number of diseases. The seed's oil has been used to treat skin conditions such as eczema and boils and to treat cold symptoms. The modern research confers that *Nigella sativa* seeds ethanol extract possess antitumor activity in mice tumor primary cells *Nigella sativa* seeds extracts contains amino acids, proteins, carbohydrates, alkaloids, saponins, fixed and volatile oils, and many others. (The Open Nutraceutical Journal, 2010)

The Black Seed helps against all types of cold ailments. Also, it helps introduce the effective ingredients of cold medications to the areas affected by hot and dry ailments, as it helps absorb the medicine quickly when taken in small dosage.

The author of *Canon of Medicine* and other people stated that saffron blended with camphor has similar effects, because saffron helps the camphor reach the affected area quickly. There several types plants that have similar effects as saffron. It is possible that the hot substance benefits in cases of hot diseases. For instance, the Anzarut, which is type eyeliners, is mixed with other remedies for Ophthalmia, conjunctivitis and so forth. Ophthalmia is a hot tumour as the doctors agree. Also, sulphur is remedy for hot mange.

When the Black Seed is ground, blended with honey and drunk with some warm water, it will dissolve the stones that appear in the kidney and the prostate, and it also diuretic, It increase the flow during menstruation and the production of milk if it is drunk for several days. When it is heated with vinegar and placed on the stomach, it will eliminate helminthes (worms). When it is blended with wet or cooked colorynth water, it is more effective in removing helminthes (worms). It also clears up, decomposes and relieves cold symptoms when it is ground in a rag and inhaled through the nose on a regular basis until the ailment is cured. Black seed oil helps against snakebites, haemorrhoids and spots. When around 25 grams of it drunk with water it will help against gasping and hard breathing. (Ibn Qayyim, 2003)

Dry Dates / Tamr

In the Sahih it is narrated that the prophet (pbuh) said:

“Whoever ate seven dates in the morning from the area of ‘Aaliyah will not be harmed by poison or magic the rest of that day.”

He also said:

" بيتٌ لا تمر فيه جياغ أهله "

“The people of a house where there are no dates are hungry”

Also the prophet (Pbuh) ate dried dates with butter, with bread and alone. *Tamr* is hot in the second degree and either wet or dry in the second degree. Dried dates are a fruit, a type of food, a cure, a drink and a sweet. Dried dates strengthen the liver, relax the bowels increase semen production, especially when taken with pine and relief sore throat. As for those who are used to eating dried dates, such as the residents of cold areas, dried dates cause clogs, harm the teeth and cause headaches, unless they are eaten with almonds and poppy.

Dried dates are among the most nutritious fruits, their essence is hot and wet. Especially when one eats dates in the beginning of the day, they help kill worms. Although dried dates are hot, yet they have the strength of an antidote against worm, killing or at least decreasing their numbers, especially when dried dates are taken frequently on an empty stomach. (Ibn Qayyim, 2003)

The miracle of Vinegar / (Khal)

Muslim narrated in his Sahih that Jabir bin ‘Abdullah r.a said, The Messenger of Allah (Pbuh) asked his wife for food and she said that, “*I have vinegar*”. He asked for some of it and started eating it while saying:

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ الْمُثَنَّى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ طَلْحَةَ بْنِ نَافِعٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ نِعْمَ الْأُذْمُ الْخَلِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نِعْمَ الْإِدَامُ الْخَلِّ

“What an excellent food is vinegar. (He ate it with bread)

Khal is a substance that is both hot and cold, although coldness is usually more apparent. It is also dry in the third degree and a strong drying agent. Vinegar also soothes the body and softens the nature.

Wine vinegar helps against gastric inflammation and bile and prevents the toxic medications. It also decomposes milk and the blood when coagulated, and helps the spleen, coats the stomach, constipates, quenches the thirst and prevents tumors from occurring. It also helps the digestion process, works against phlegm, softens thick food and softens the consistency of the blood.

When vinegar is drunk with salt, it will help against poisonous mushrooms. When vinegar is sipped, it will dissolve the clogs that occur in the blood in the lower jaw. When one rinses his mouth with warm vinegar, it relieves toothache and strengthens the gingival.

Vinegar also helps against a septic finger when it is anointed with it, and also relieves pustules, hot tumors and fire burns. Vinegar is an appetite stimulant, soften the stomach, and favorable for young people and for those who live in warm areas. (Imam Ibn Qayyim, 2003)

Conclusion

Halal nutraceutical products have assimilated into Muslim life in more than one way – thus making it more comfortable and reachable to most Muslims day by day. However, most Muslims take the halal logo or assurance at face value, meaning as long as a product carries a halal logo and certified by a competence authority Muslims has no qualm about it. Hence, the product's ingredients need to be inspected and tested for permissibility to meet the halal requirement and standard. Unfortunately, some of the ingredients are unable or difficult to be identified through its source, which can be categorized as *shubhab* or doubtful. These ingredients should be avoided. Halal Nutraceutical consumer are now starting to question the authenticity and integrity of the Halal nutraceuticals that they consumed, especially that came from the non-Muslim manufacturers and distributors in Singapore.

In halal products, the scientific processes are needed to monitor the industry as a whole such as in production of the health and nutraceuticals products without any questionable health and religious implication. Whether or not one needs a prescription to access them, the issues at hand (for those who are aware and concerned) are how and where they are prepared, the effectiveness of the drug/medicine/supplement, and the compounds / ingredients used. The latter is where the pigs come in. To date, porcine-based ingredients have been widely used in nutraceutical and pharmaceutical industry for various reasons. So, one may be consuming herbal supplements, but if they're in capsules, chances are, the capsules may possible be made of porcine-based gelatine!

References

- Ahmad Sonhadji Mohammad, (1990), *Tafsir al Qur'an Ibnu al Athir*, Kuala Lumpur: Pustaka Mizan. 47-48
- Al-Qaradawi, Yusuf, (2010) *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Petaling Jaya, Selangor, Malaysia, Islamic Book Trust.10
- Al-Qur'an- A summarized version of At-Tabari, Al- Qurtubi (1995) Dr.Muhammad Muhsin Khan, Islamic University, Al-Madina Al-Munawwara, Riyadh, K.S.A., Darus-Salam Publications. 66
- Chaudry,M.M. (1994). *Is kosher gelatin really halal ? Islam Perspektif.*, XI(1),Riaz, M.N. (2004) *Halal Food Production*, CRC PRESS, Boca Raton FL.
- Chua Yan Piaw, (2012) *Mastering Research Methods*, Shah Alam, Selangor, Malaysia, Mc Graw Hill.
- Creswell, J. (2014). *Educational Research Planning, conducting : Qualitative & Quantitative Approaches*.(4th Edition),pg 231 Publisher Pearson Education, Edinburgh Gate, Harlow, Essex CM20 2JE.
- Dewi Hartaty Suratty, (2012/2013) Halal Certification Strategic Unit, (MUIS), Singapore Halal Directory, Publisher Marshall Cavendish Business Information Pte. Ltd. Singapore. 12
- DeFelice SL. Nutraceuticals (1992) : Opportunities in an Emerging Market. Scrip Mag 9
- Fatwa of the State Mufti. (2009), *Issues on Halal Product*, Brunei Darussalam. Publisher : State Mufti's Office, Prime Minister's Office, pg. 7-9, & 98-99
- Hans K. Biesalski, (2001) *Nutraceutical: The Link Between Nutrition and Medicine*, The University of Hohenheim, Stuttgart, Germany, Marcel Dekker, Inc. New York, NY 10016, pg.23

- Hussaini, M.M and Sakr,A.H. (1983) *Islamic Dietary Laws and Practices, Islamic Food and Nutrition Council of America*. Bedford Park,IL.
- Ibn Rajab,Abd ar Rahman ibn Ahmad, 1980, *Jami' al Ulum wa al Hikam, fi Syarh Khamsina Hadithan min Jawami' al Kalam*, Qaherah, Dar al Hadith.
- Ibnu Kathir, (2003), *Tafsir Ibnu Kathir (Abridged) volume 1*,(2nd Edition),Darussalam Publisher and Distributors. Riyadh, K.S.A.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr al-Zur'i al-Dimashqi. (1987). *alFawa'id*. (4th Ed.) Beirut Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- _____. (2003). Translated by Jalal Abual Rub (2nd Edition), Darussalam Publisher and Distributors. Riyadh, K.S.A
- _____. (1998).*Medicine of the Prophet*. Translated by Johnstone, Penelope. The Islamic Texts Society. Cambridge; U.K
- _____. (1957) *Al-Tibb al-Nabawi*. ed. Abdul Ghani Abdul Khaliq. Riyadh, K.S.A. Maktabah al-Riyadh al-Hadithah.
- _____. (2008) *al-Jawab al-Kaafi li-man saala 'an al-Dawa' al-Shafi*. Al-Manshurah, Egypt, Darul Yaqin.
- L.D Edwards. A.W. Foz, P.D Stonier.(2011) *Principles and Practice of Pharmaceutical Medicine*, (3rd Ed) Blackwell Publishing Ltd. Pg.6-7
- Lester Packer.(2001) *The Role of Vitamin E in the Emerging Field of Nutraceuticals*, University of Southern California School of Pharmacy, Los Angeles, California.
- Lim Gim Noi, (2010) *The Amazing Black Garlic*, (3rd Ed) PCL Publisher Pte. Ltd.
- Malaysian Standard for Halal Pharmaceuticals General Guidelines) (World Halal Research Summit 2010)
- M.Yunus, A.,W.Chik. W.M., Yusof and Mohamad. M. (2010). The concept of *Halalan tayibba* and its application in products marketing: A case study at Sabasun HyperRuncit Kuala Terengganu Malaysia. *International Journal of Business and Social Science*.(1) 3
- Muhamad Asad, (1980) *The Message of Al-Quran* E.J. Brill-London publisher and booksellers,41 Museum Street, London WC1A 1LX pg. 961)
- Muslim, (1996), *Sabih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Makkah al-Mukarramah, Publisher Maktabah Nazaar Mustafa al-Baaz. Chapter (19), Vol. 4/2797
- Nurazmallail Marni, (2012) *Medical Epistemology of Ibn Qayyim al-Jawziyyah in Al-Tibb Al-Nabawi* PhD Thesis presented to Senate of Universiti Putra Malaysia.
- Patton, Michael Quinn, (2002) *Qualitative Evaluation and research Methods* (3rd Ed.) Thousand Oaks: London, Sage Publications. Inc. pp 352-354
- Riaz, M.N. & Chaudry, M.M (2004) *Halal Food Production*. CRC Press, Boca Raton, FL. 98-101
- Radhiahtul Raehan Mustafa, (2012) *Identification of porcine-based source in capsule by using FTIR-ATR*, Master Thesis, pp 2 (Not Published)
- Robson, C. (2002). *Real Word Research* (2nd Ed.). Blackwell Publishers. Oxford, UK.
- Rudy Bruil (2010) *Halal Logistics and the impact of consumer perceptions*. Master Thesis. University of Twente. The Netherlands. pp. 58
- Stake, R. (1994). Case Studies. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *The Handbook of Quantitative Research* Thousand Oaks Publications.
- Shibamoto, Takayuki; Kanazawa, Kazuki; Shahidi, Fereidoon et al., eds. (2008). *Functional Food and Health*. ACS Symposium. p. 993

- The 3rd Industrial master Plan (IMP3), 2006-2020, *Development of the Halal Industry Chapter 21*, pp 593-594
- Yaseen Ibrahim al-Sheikh, (2004) *The Translation of The Meaning of the Fifty Hadith of Jami' al-Ulum Wal-Hikam*, Dar Al-Manarah for Publishing & Distribution El-Mansoura-Egypt, (3rd Ed), Vol. 1, pp 65-66
- Wahbah al-Zuhaily,(2001),*Tafsir al-Munir*, Intel Multimedia and Publication.Petaling Jaya, Selangor.
- Wildman, Robert E., (2001). Handbook of Nutraceuticals and Functional Foods (2nd ed.). CRC Series in Modern Nutrition
- Yin, R. (1994). *Case Study Research (2nd Ed.)*. Thousand Oaks, Ca: Sage Publications.
- Zhari, Ismail (2011), '*The Halal Index, book on pharmaceuticals*, published by Pytorex Press Sdn. Bhd, Kuala Lumpur, Malaysia: Vol. 1, pp xvi , pp 42
- Zaahira Muhammad, (2009) First FTA between Singapore and the GCC signed. *The Halal Journal*, Jan-Feb 2009, pp. 52
- Zohary D, Hopf M., (2007) 3rd Ed. Oxford University Press,

Document, Report and Conference Paper

- Halal Development Council, (2012) *2nd International Conference & Expo on Halal Industry*, 16th -17th January 2012, Lahore, Pakistan.
- Hj Mohd Ariff Mohd Salleh, (2002) Halal Certification Section(MUIS), *Halal Certification: The Singapore Experience ,The 4th International Halal Food Conference Canada, organized by Ifanca International, 22nd &-23rd April 2002 in Toronto, Canada.*
- International Conference & Expo on Halal Industry, *The Global Market Potential of Halal*, held on 9th August 2010, at Lahore, Pakistan.
- Roziatul Akmam Osman, CCM., (2012)- HDC., Halal Industry Development Corporation
- Takayuki, S., K. Kazuki and S. Fereidoon, (2006). *Functional Food and Health*. In the proceedings of the ACS Symposium, pp: 993.

Journal, and Newspaper

- Berita Harian,Singapore,26th May (2013)
- Brown KA, Simpson ER, *Obesity and breast cancer: progress to understanding the relationship*. Cancer Res, 2010; 70(1) 4-7)
- Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities, (2010) Vol. 3, pp. 154-155
- Joy Abdullah.(2010) *The Halal Journal*, issue 37,(Nov-Dec 2010) pp. 25
- Ismail Mohd Hanif and Sulaiman Syarina, *Halal the next big thing?*, SME, May 2012,pg 28, Business Media International, Singapore Edition.
- International Journal of Educational Research and Development (2013) Vol. 2(8) Saleha Sadeeqa,16th August, 2013) Knowledge, attitude and perception regarding Pharmaceuticals. Among academicians)
- Islamic Medicine History and Current Practice*, Journal of Islamic Medical Association,(JIMA)(1998)
- Ruzanna Muhammad, (2011). Pigs in your meds. *The Halal Journal*.2011, (40) pg 26-31
- Kenny Peng, News Halal Pharmaceutical, Features/Posted 6th Nov 2012 (www.newsHalalPharmaceutical.com)
- Lee Yen Nee, Today Paper 3rd June (2013)
- Lavanda Lingan and Hariz Mohd., New Straits Time,(5th June13) *Halalfocus.net/Malaysia-drug-firms-eye-halal-certification*.

The Halal Journal, July-Aug, 2010

Today Paper, Singapore 6th August (2001)

Internet:

Gurib-Fakim, Ameenah, *Halal Cosmetic & Personal care seminar*, afakim@cephyr-recherche.com, Ebene, Mauritius.

Islmedin.doc 4/30/95, Revised 10/1998, *Islamic Medicine History and Current Practice*, Journal of Islamic Medical Association,(1998)

Ministry of Education (2011), Education Statistics Digest August 2011, Singapore, pg50-52, www.moe.gov.sg/education-statistics-digest/files/esd-2011 pdf (accessed May 2013)

Forum on Religion Public Life. www.pewforum.org/mapping-the-Global-Muslim-Population.aspx (accessed 12th May 2013)

Singapore Department of Statistics, "Singapore Population Census 2010, Statistical Release 1," <http://www.singstat.gov.sg/pubn/census2010.html> pdf. (accessed 29th December 2012)

<http://www.uhv.edu/ac/research/write/pdf/draftintroduction.pdf> (accessed 27th May 2013)

http://www.nutraceuticalsworld.com/contents/view_breaking-news/2013-06-26/nutraceuticals-product-market-forecast-to-reach-2048-billion-by-2017/#sthash.zYcIpKGH.dpuf (accessed 24th Nov 2013)



PENDIDIKAN AKHLAK DALAM SISTEM PENDIDIKAN DI MALAYSIA SEBAGAI ASAS KECEMERLANGAN PENCAPAIAN SAINS DAN TEKNOLOGI

Ajmain @ Jimaain Safar
Ahmad Marzuki Muhammad
Wan Hassan Wan Embong

Abstrak

Pendidikan akhlak menjadi tunjang dalam pendidikan Islam. Kemajuan sesebuah negara akan terarah dan dirahmati jika ia dibangunkan oleh para saintis dan ilmuwan yang memiliki ilmu dan penghayatan akhlak. Kertas kerja ini cuba melihat sejauhmana sistem pendidikan di Malaysia memberi keutamaan kepada pembinaan akhlak di samping melahirkan insan yang berilmu dan berpengetahuan. Dibincangkan juga kurikulum pendidikan akhlak yang disediakan oleh Kementerian Pendidikan Malaysia sejak sekolah rendah sehingga ke sekolah menengah. Turut dibincangkan berkaitan isu pendidikan akhlak dan sains yang berlaku dalam sistem pendidikan di Malaysia.

Pengenalan

Pendidikan dalam Islam bermatlamat ke arah pembentukan individu yang sempurna dari segi pertambahan ilmu, pembentukan akhlak dan pembinaan rohani. Pembentukan akhlak menjadi matlamat utama pengutusan Rasulullah SAW kepada manusia di muka bumi ini. Justeru pendidikan dalam Islam bertujuan menanam perangai baik dalam diri kanak-kanak bagi melahirkan insan yang berakhlak dan bermoral. Asmawati (2005) menyarankan, untuk melahirkan generasi berakhlak mulia dan diterima Allah, maka pendidikan dan latihan akhlak yang mengutamakan aspek-aspek rohani yang bersungguh-sungguh amat diperlukan. Penekanan aspek penanaman akhlak amat perlu dalam sistem pendidikan di Malaysia. Hal ini bertujuan agar lulusan daripada sistem pendidikan di Malaysia akan memiliki akhlak yang cemerlang. Kecemerlangan akhlak kepada para saintis amat berkait rapat dengan pencapaian dan kemajuan sains dan teknologi di Negara ini.

Latarbelakang Masalah

Akhlak yang sempurna merupakan aset yang sangat penting dalam kehidupan seorang Muslim. Menurut Al-Ghazali (1997), manusia boleh menjadi lebih mulia atau sebaliknya boleh menjadi lebih hina daripada insan lain disebabkan akhlak. Kementerian Pelajaran Malaysia (2008) merekodkan sebanyak tujuh jenis pelanggaran disiplin yang sering dilakukan di sekolah sepanjang 2007. Pelanggaran disiplin yang paling ramai melibatkan kelakuan kurang sopan pelajar sebanyak 23,220 kes. Perlakuan ponteng sekolah pula melibatkan seramai 21,060 kes, kelakuan berunsur jenayah sebanyak 18,900, tidak pentingkan masa seperti lewat ke sekolah sebanyak 18,360, kenakalan remaja sebanyak 8,640, kesalahan laku musnah seperti merosakkan kemudahan awam sebanyak 3,240 kes, dan kes salah laku disiplin berunsur kelucahan sebanyak 2,700. Walaupun jumlah kes pelanggaran disiplin pelajar di negara ini jauh lebih rendah berbanding negara lain, Kementerian Pelajaran Malaysia tetap menganggap ia sebagai isu yang perlu ditangani secara serius (KPM, 2008). Hal ini merupakan antara kebimbangan keberkesanan pendidikan akhlak di sekolah. Kewajaran kebimbangan

tersebut berkait rapat dengan sistem pendidikan yang bakal melahirkan para saintis Malaysia dengan acuan tersendiri. Kita bukan hanya ingin menyaingi negara maju dalam pencapaian sains dan teknologi malah kita mengharapkan cendekiawan dan para saintis mampu mencorakkan kemajuan negara dalam kerangka akhlak terpuji dan diredhai Allah.

Usaha membangunkan modal insan dengan memberikan tumpuan kepada sistem nilai, aspek disiplin, sahsiah, akhlak dan jati diri pelajar adalah menjadi antara fokus dalam pelaksanaan Pelan Induk Pembangunan Pendidikan (PIPP) 2006 – 2010 (Kementerian Pelajaran Malaysia 2006). Justru pelaksanaan PIPP adalah ke arah melahirkan modal insan yang cemerlang, produktif dan kreatif yang memiliki akhlak dan nilai. Hal ini ke arah membantu misi nasional menjadikan Malaysia sebuah negara maju yang diredhai Allah.

Pendidikan dan Akhlak

Pendidikan dalam Islam adalah untuk membangunkan jiwa insan. Menurut Kamarul Azmi dan Ab Halim (2007), hampir keseluruhan pendidikan yang dikehendaki oleh Islam ialah merujuk kepada pendidikan rohaniyyah manusia selaku hamba Allah bagi memancarkan kejernihan akhlak dan budi pekerti yang tinggi dan ulung selain untuk perkembangan pengetahuan yang merupakan satu alat kepada kemakmuran insan di dunia ini.

Pendidikan dalam Islam untuk melahirkan manusia beradab yang sedar dan insaf akan kedudukan sebenar setiap perkara yang wujud berdasarkan nilai-nilai Islam dan berusaha baik secara bersendirian serta secara bermasyarakat untuk meletakkan tiap-tiap satu pada tempatnya yang hak. Hal ini sejajar dengan pandangan al-Attas (1992) iaitu, pendidikan merupakan proses penerapan adab ke dalam diri seseorang. Penitisan adab merupakan unsur asas dalam pendidikan Islam yang merangkumi kehidupan rohaniah dan kebendaan seseorang serta kualiti kebaikan yang ingin ditanam dalam diri manusia. Dalam ertikata yang lain, pendidikan akhlak adalah amat sinonim dengan penitisan adab.

Pendidikan akhlak bertujuan untuk merubah akhlak yang tidak baik kepada yang baik dan menambah baik akhlak yang sedia baik supaya menjadi lebih baik. Justru itu pendidikan akhlak perlu memberi keutamaan kepada pembentukan perangai, tabiat, tingkah laku atau adab sopan individu. Akhlak bukanlah sesuatu yang bersifat tetap. Untuk memperolehi akhlak yang mulia pada diri seseorang, ia perlu melalui proses pendidikan, diasuh, dididik dan dilatih. Pakar-pakar akhlak seperti al-Ghazali (t.t); Ibn Miskawayh (1966); al-Tusi (1964) mengakui bahawa akhlak boleh menerima perubahan melalui pendidikan, latihan, disiplin dan seumpamanya sama ada secara cepat atau lambat. Hal ini juga disokong oleh tokoh-tokoh akhlak masa kini seperti Abdullah Nasih Ulwan (1989); juga Mohd Nasir (2005). Dalam hal ini Mohd Nasir (2005) menjelaskan; jika akhlak seseorang tidak dapat diasuh menjadi baik, maka akal, pemikiran, penyelidikan, syariah, kenabian, latihan, pendidikan, disiplin, nasihat, sekolah, universiti, undang-undang, kerajaan dan sebagainya sudah tentu menjadi tidak berguna lagi.

Untuk mendapat akhlak yang mulia, pendidikan akhlak yang berterusan perlu diberikan kepada setiap insan. Hal ini selaras dengan al-Abrasyi (1964) yang menyatakan bahawa pendidikan akhlak adalah dasar pendidikan Islam. Mengikut al-Syaibani (1991) pula, pendidikan akhlak bermatlamat untuk melahirkan insan yang berperibadi dan berwibawa tinggi sesuai dengan keperibadian Islam itu sendiri. Hal ini dipersetujui oleh Ahmad Mohd

Salleh (2004), menurut beliau pendidikan akhlak bertujuan meningkatkan keluhuran jiwa manusia serta menjauhkan mereka daripada kebinasaan kerana mengikut keinginan hawa nafsu.

Pendidikan Akhlak yang perlu digarap ialah pendidikan yang berjaya melahirkan manusia agar memiliki jiwa yang tenang disisi Allah (Tabatabai 1991). Tabatabai mengulas bahawa jiwa yang tenang ialah jiwa yang berpusat kepada Tuhannya; sentiasa redha dengan apa yang ditentukannya; dia melihat dirinya sebagai hamba yang sentiasa beribadah dengan keikhlasan yang sebenar; menganggap segala kekayaan, kemiskinan, kebaikan dan keburukan sebagai cubaan semata, bahkan sentiasa tetap dalam ibadah tanpa berpaling sedikit pun daripada jalan kebenarannya. Bagi Muhammad Uthman (1988) pula, jiwa yang suci berkait rapat dengan akhlak. Penampilan akhlak luaran yang bersifat negatif adalah berpunca dari akhlak dalaman yang langsung tidak berhubung dengan Allah SWT. Hal ini ekoran akhlak mulia itu berakar umbi daripada sifat kerohanian yang suci (Tajul Ariffin 1998).

Dalam melahirkan para saintis dan cendekiawan melalui sistem pendidikan, pendidikan akhlak perlu dijadikan sebahagian daripada kurikulum dalam sistem pendidikan. Sama ada ia melibatkan kurikulum di peringkat para sekolah, sekolah rendah, sekolah menengah mahupun di pusat-pusat pengajian tinggi.

Yaljan (1986) telah menyenaraikan beberapa unsur asas peranan pendidikan akhlak kepada manusia. Pertama, pendidikan akhlak berperanan membentuk semangat dan kecenderungan seseorang individu untuk melakukan kebaikan sehingga ia berusaha mewujudkan kebaikan untuk semua, berusaha menghindari tindakan yang jahat, dan berupaya mencegah kejahatan dalam kalangan ahli masyarakat. Pendidikan akhlak bertujuan membentuk komitmen individu terhadap tata kelakuan yang baik dan selalu menjauhi tata kelakuan yang jahat. Impaknya akan lahir para saintis dan cendekiawan yang berakhlak mulia dan memberikan kesan besar kepada penjaan sumber manusia berakhlak.

Peranan kedua pula adalah membentuk semangat persaudaraan sesama manusia. Manusia pada dasarnya memerlukan manusia lain dalam menjalani kehidupan. Sabda Rasulullah: "Tidak sempurna iman seseorang itu sehingga dia mengasihi saudaranya sebagaimana dia mengasihi dirinya sendiri" (Bukhari 1994, Jilid, Bil. 10).

Peranan pendidikan akhlak Islam yang ketiga adalah membentuk kesedaran terhadap kehidupan sosial. Jika anggota masyarakat diumpamakan sebagai anggota tubuh badan, maka akhlak adalah pengikat berbagai-bagai anggota tersebut. Oleh yang demikian, jika individu tidak berakhlak, bererti pudarnya ikatan dan terputuslah semua hubungan di antara anggota masyarakat. Hal ini mengakibatkan kehancuran dalam struktur sosial masyarakat. Rasulullah telah mengumpamakan masyarakat seperti sebuah bangunan yang saling mengikat antara satu sama lain.

Peranan pendidikan akhlak keempat adalah untuk membentuk keperibadian yang kuat dan jiwa yang kukuh. Menurut Mohd Nasir (1986), adalah menjadi hasrat kepada setiap individu untuk memiliki peribadi yang kuat dan jiwa yang kukuh sebagai asas memperoleh akhlak mulia. Akhlak mulia bukanlah merupakan bahagian yang asing, malahan ia adalah paksi Islam itu sendiri. Akhlak mulia juga bukan hanya bertumpu kepada hubungan sesama

manusia semata, tetapi melibatkan hubungan dengan Allah dan hubungan dengan manusia. Menurut Mohd Nasir lagi, pegangan manusia yang kuat terhadap hubungan dengan Allah, hubungan sesama manusia, hubungan dengan isi alam yang merangkumi seluruh kehidupan adalah untuk mengukuhkan dimensi rohani dan akhlak. Kesempurnaan peribadi berakhlak akan memberi kesan kepada perbuatan dan tindak laku individu yang memilikinya.

Dalam memperkatakan akhlak mulia ini juga, Mazahiri (1994); Amini (1997) dan Amuli (2001) banyak mengaitkannya dengan dimensi spiritual yang ada dalam diri manusia. Mereka menekankan bahawa memelihara spiritual atau rohani memerlukan kepada penjagaan amalan zahir seperti menjaga dan memelihara amalan sembahyang, berusaha untuk sentiasa sabar, sentiasa mengamalkan zikir, istighfar dan taubat serta mengamalkan sifat berlapang dada dalam kehidupan. Jika manusia tidak menjaga amalan zahir, maka batinnya juga akan teraniaya dan sekaligus akan meruntuhkan akhlak mulia. Mohd Nasir (1986) turut menegaskan bahawa pengabaian salah satu dari aspek ibadah seperti solat, zakat, puasa, haji dan ibadah utama yang lain sama ada berhubung dengan Allah atau yang berhubung sesama manusia dan alam akan mengancam tamadun manusia bahkan merendahkan akhlak dan status manusia itu sendiri (Ali Imran 3: 112). Allah juga menyatakan bahawa berlakunya kebinasaan di darat dan laut ekor hasil tangan manusia itu sendiri (al-Rum 30: 41). Justru tidak mustahil kemusnahan adalah berpunca daripada para saintis dan cendekiawan yang tidak memiliki akhlak terpuji.

Akhlak yang mulia ini amat berhubung rapat dengan amalan zahir seseorang. Pemeliharaan amalan ini akan menjadikan indikator kepada kekuatan iman dan takwa. Menurut Asmawati (2006) dengan adanya kekuatan iman dan takwa serta akhlak yang mulia, seorang muslim dapat merealisasikan tanggungjawabnya sebagai 'abid kepada Allah S.W.T. dan memberi sumbangan kepada pembangunan dan kemajuan ummah, masyarakat dan negara.

Dalam konteks Pendidikan Islam, akhlak mulia semestinya melibatkan hubungan dengan Allah S.W.T., sekurang-kurangnya dalam pelaksanaan rukun Islam (Zaharah Hussin et al. 2005). Hal ini dapat dilihat dalam kajian oleh Mohd Najib (2003) di mana dalam kajian beliau terhadap 60 orang pelajar Islam di sebuah sekolah menengah di ibu kota mendapati bilangan responden yang melakukan solat lima kali sehari hanya seramai 46% dan hanya 25% daripada responden yang membaca al-Quran setiap hari. Peratusan ini menggambarkan betapa hubungan dengan Allah itu tidak diberi perhatian sebagai satu daripada indikator ketidak sempurnaan akhlak. Hal ini kerana akhlak adalah dilihat sebagai bukti kesempurnaan seseorang yang beriman kepada Allah S.W.T., dan Rasulnya. Bagi mencapai kesempurnaan keimanan, keyakinan dan pengetahuan perlulah diikuti dengan amalan (Ab Halim et al. 2002).

Islam menyediakan garis panduan untuk orang-orang beriman menilai setiap tingkahlaku dan tindakannya, menentukan hubungannya dengan manusia lain, dengan masyarakat keseluruhannya, dengan alam fizikal serta menentukan hubungan dengan dirinya. Mohd Kamal Hassan (1987) kuat atau lemahnya iman seseorang dapat diukur dan diketahui daripada perilaku akhlaknya. Iman yang kuat akan mewujudkan akhlak yang baik dan mulia, sedangkan iman yang lemah akan melahirkan akhlak yang buruk dan keji. Al-Ghazali (t.t) meletakkan peranan syarak dan akal sebagai piawaian pengukuran kebaikan dan keburukan

akhlak seseorang. Menurut Azma (2006) lagi, ini bermakna setiap perbuatan atau perkataan yang dipamerkan oleh seseorang yang bersesuaian dengan kehendak syarak dan akal dianggap sebagai akhlak yang baik.

Mohd Nasir (1986); Mazhahiri (1994); dan Amuli (2001) menegaskan bahawa akhlak yang mulia menghendaki seseorang itu meletakkan keimanan kepada Allah dalam bentuk amalan praktikal. Keimanan dalam bentuk amalan praktikal termasuklah merealisasikannya dengan perbuatan kebaikan (ihsan) adalah antara indikator akhlak seseorang. Menurut Ali Ab. Ghani (2008) pula, individu yang mempunyai keperibadian berketerampilan mampu mempamerkan jati diri yang kukuh, berdaya saing, berintegriti, patriotik, rasional dalam tindakan dan mengamalkan nilai-nilai murni dalam kehidupan harian. Penghayatan dan pengamalan ciri-ciri tersebut ditonjolkan melalui penglibatan dalam aktiviti seharian di sekolah.

Pendidikan Akhlak dalam KBSR dan KBSM

Matlamat yang dinyatakan dalam Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam di Malaysia adalah untuk menghasilkan muslim yang berilmu, beriman, berketrampilan, beramal soleh dan berakhlak mulia berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah supaya menjadi hamba dan khalifah Allah yang bertakwa dan menyumbang ke arah meningkatkan tamadun bangsa dan negara (KPM 2002). Sepanjang pelaksanaan Pendidikan Islam di sekolah sejak 1996 di dapati wujud kelemahan-kelemahan tertentu dan yang paling ketara ialah tentang kurangnya keberkesanan Pendidikan Islam terhadap pembinaan akhlak pelajar (KPM 1996; Zakaria et al. 1998; Asmawati 2003). Bagi mengatasi masalah tersebut kurikulum Pendidikan Islam telah disemak dan Pendidikan Akhlak Islamiah diperkenalkan sebagai salah satu komponen yang utama dalam mata pelajaran Pendidikan Islam menggantikan nama lamanya iaitu Bahagian Sifat dan Cara Hidup Islam bermula pada tahun 1998 (Asmawati 2003). Selepas itu sukatan Pendidikan Islam disemak semula buat kali keduanya kerana dikatakan kurikulum Pendidikan Islam khususnya komponen Pendidikan Akhlak kurang berkesan dengan berleluasanya gejala keruntuhan akhlak di kalangan pelajar Islam (Pengaruh Jabatan Pendidikan dan Moral dalam Asmawati 2003). Ekorannya, kurikulum pendidikan akhlak sekali lagi mengalami perubahan ketara dari aspek sukatan pelajaran dan pendekatannya (Asmawati 2003).

Antara ciri kurikulum Pendidikan Islam Semakan yang dilaksanakan bermula tahun 2002 telah menekankan pembentukan dan pembangunan insan mulia yang berkeupayaan menyumbang ke arah pembangunan tamadun bangsa dan negara. Pelajar dibimbing secara berterusan tentang kehidupan beradab dan berdisiplin yang mengangkat martabat insaniah. Di samping itu penilaian terhadap murid-murid dibuat secara menyeluruh berdasarkan rujukan kriteria (Adnan Yusoff 2002). Bidang adab dan akhlak Islamiah menjadi satu komponen penting bagi mencapai objektif ketujuh dalam Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSR iaitu untuk menghasilkan pelajar Muslim yang mengamalkan adab dan menghayati nilai-nilai akhlak dalam kehidupan seharian (Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSR 2002a). Bidang ini memberi fokus kepada dua aspek berikut:

- (1) Kepatuhan terhadap peraturan dan cara hidup Muslim dalam hubungannya dengan Allah dan Rasul
- (2) Kepatuhan terhadap peraturan dan tatacara perhubungan manusia dengan diri sendiri, keluarga, alam sekitar, masyarakat dan negara.

Bagi bidang adab dan akhlak Islamiah sekolah menengah pula ialah untuk mencapai objektif ke sembilan dalam Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSM iaitu menghasilkan pelajar yang berakhlak mulia dan mengamalkan nilai-nilai murni sebagai tunggak budaya bangsa yang bermaruah (Sukatan pelajaran Pendidikan Islam KBSM 2002b). Adab yang telah diperoleh dan diamalkan di peringkat sekolah rendah diharap dapat dipertingkatkan di sekolah menengah. Adab ini berdasarkan cara hidup muslim dalam hubungannya dengan Allah, diri sendiri, keluarga, alam sekitar, masyarakat, dan negara.

Komponen Adab dan Akhlak Islam diperkenalkan KBSR dan KBSM mula dilaksanakan secara berperingkat-peringkat bermula pada tahun 2003 dan dilaksanakan sepenuhnya pada tahun 2005 (Asmawati 2003). Konsep adab dan akhlak Islamiah yang terkandung di dalam kurikulum Pendidikan Islam sekolah rendah meliputi lima kategori iaitu adab di dalam kehidupan harian, adab terhadap ibu bapa dan keluarga, adab dalam kehidupan bersosial, adab menuntut ilmu dan adab dengan al-Quran (Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSR 2002).

Terdapat sebanyak 47 elemen yang terkandung di dalam kelima-lima kategori tersebut. Elemen yang terkandung di dalam kategori adab di dalam kehidupan harian sebanyak dua belas iaitu adab makan dan minum, adab qada' hajat, adab tidur dan bangun tidur, adab mandi dan bersuci, adab berwuduk, adab berpakaian, adab berkenderaan, adab masuk dan keluar rumah, adab menghidang makanan dan minuman, adab berjalan, adab bertanya dan adab mengurus diri. Terdapat tiga elemen di dalam kategori adab terhadap ibu bapa dan keluarga iaitu adab bercakap dengan ibu bapa, adab menolong ibu bapa dan adab bergaul dengan keluarga. Kategori adab dalam kehidupan bersosial terdiri daripada dua puluh dua elemen iaitu adab bergaul dengan rakan, adab di masjid dan surau, adab bercakap dengan rakan, adab melayan tetamu, adab menziarahi orang sakit, adab menziarahi rakan, adab menziarahi orang tua, adab dengan orang tua, adab menziarahi jenazah dan kubur, adab makan di majlis keramaian, adab berjiran, adab berkumpul, adab berjual beli, adab bekerja, adab menziarahi jiran, adab ketika bermain, adab terhadap tempat dan harta awam, adab kecintaan kepada negara, adab menjaga kebersihan sungai dan alam sekitar, adab rehlah, adab dengan manusia dan makhluk lain, dan adab dengan pemimpin.

Kategori adab menuntut ilmu pula terdiri daripada lapan elemen iaitu adab bercakap dengan guru, adab ke sekolah, adab belajar, adab semasa di sekolah, adab berhujah, adab menolong guru, adab menjaga harta benda sekolah, dan adab menjaga kebersihan sekolah. Kategori adab dengan al-Quran terdiri daripada dua elemen iaitu adab membawa dan menyimpan al-Quran, dan adab membaca al-Quran.

Manakala di peringkat sekolah menengah pula, bidang pembelajaran adab berteraskan Akhlak Islamiah yang diperoleh dan diamalkan di peringkat sekolah rendah dipertingkatkan berdasarkan cara hidup muslim dalam hubungannya dengan Allah SWT, diri sendiri, keluarga, alam sekitar, masyarakat dan negara (KPM 2002). Selain dari itu, konsep akhlak juga turut dimasukkan di dalam beberapa bidang lain khususnya bidang tilawah al-Quran, hadis dan akidah (Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSM 2002).

Bagi konsep adab dan akhlak Islamiah yang terkandung di dalam kurikulum Pendidikan Islam sekolah menengah meliputi enam kategori iaitu adab di dalam kehidupan

harian, adab dalam kehidupan bersosial, adab dalam menunaikan ibadat, adab terhadap ibu bapa dan keluarga, adab menuntut ilmu dan adab terhadap Allah dan Rasul (Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSM 2002b). Terdapat sebanyak 37 elemen yang terkandung di dalam keenam-enam kategori tersebut. Elemen yang terkandung di dalam kategori adab di dalam kehidupan harian sebanyak dua belas iaitu adab menjaga fitrah lelaki dan perempuan, adab berkawan, adab ketika ditimpa musibah dan menerima nikmat, adab berjiran, adab menjaga diri dan maruah, adab berfikir, adab berhias diri, adab menjaga orang sakit, adab musafir, adab bernegara, adab dengan pemimpin, dan adab berjuang. Elemen yang terdapat di dalam kategori adab dalam kehidupan bersosial pula terdiri daripada sebelas iaitu adab terhadap muslim dan bukan muslim, adab menerima dan melayan tetamu, adab bekerja, adab bercakap dalam majlis, adab amar makruf dan nahi mungkar, adab di tempat rekreasi, adab menjaga kemudahan awam, adab ziarah jenazah, adab menjaga alam, adab memberi dan menerima sedekah dan hadiah, dan adab berjual beli.

Kategori adab dalam menunaikan ibadah terdiri daripada lima elemen iaitu adab membaca al-Quran, adab di masjid dan surau, adab terhadap al-Quran, adab berdoa, dan adab beribadat. Sementara kategori untuk adab terhadap ibu bapa dan keluarga terdiri daripada tiga elemen iaitu adab dengan ibu bapa, adab bergaul dengan keluarga, dan adab berbakti kepada ibu bapa. Kategori adab menuntut ilmu pula terdiri daripada empat elemen iaitu adab menjaga harta di sekolah, adab berguru, adab menuntut ilmu, dan adab berpidato. Untuk kategori adab terhadap Allah dan Rasul terdiri daripada dua elemen iaitu adab zikrullah, dan adab menghormati Rasul.

Dengan kurikulum akhlak yang disediakan oleh KPM bermula daripada sekolah rendah selama 6 tahun dan sekolah menengah 5 tahun sewajarnya mampu melahirkan saintis dan ilmuan berakhlak. Kurikulum mencakupi pelbagai aspek dan kategori akhlak Islam, telah mencukupi dan memadai, namun proses yang melibatkan kaedah, sistem pentaksiran dan persekitaran yang sedia ada juga memainkan peranan terhadap pembentukan akhlak dalam kalangan pelajar.

Isu Akhlak dalam Sains dan Teknologi

Persoalan yang timbul, sejauhmana kurikulum yang ada mampu lahirkan saintis berakhlak?. Jika dilihat kepada kurikulum yang ada, ia sebenarnya telah mencakupi aspek yang perlu untuk menyediakan pelajar yang berakhlak. Isunya sejauhmana pengetahuan terhadap akhlak itu disampaikan dalam proses pengajaran dan pembelajaran sehingga ia membekas dan di amalkan oleh pelajar. Permasalahan dalam isu pentaksiran juga merupakan suatu yang perlu di ambil perhatian serius. Kebanyakan penilaian yang dilaksanakan di sekolah hanya menumpukan soal pencapaian kognatif tidak afektif dan psikomotor. Tidak dinafikan kemampuan pelajar menjawab soalan dengan baik dan memperolehi markah cemerlang namun secara realitinya pelajar kebanyakannya tidak menghayati dan mengamalkan. Hal ini berkait rapat dengan kaedah pengajaran dan pembelajaran yang gagal menjadikan sesuatu adab dan akhlak itu menjadi tabiat dan kebiasaan. Juga soal pentaksiran yang sewajarnya tidak hanya tertumpu kepada domain kognatif malah mengutamakan juga domain afektif dan psikomotor.

Isu ketiadaan kurikulum sains yang dihasilkan setakat ini di Malaysia yang mengaitkan dengan soal akidah dan ketuhanan. Walaupun telah ada usaha yang dibuat untuk menghasilkan beberapa buah buku di pasaran yang mengaitkan bidang sains dengan al-Quran

dan Sunnah. Di peringkat Universiti telahpun diadakan subjek Tamadun Islam dan Tamadun Asia yang di dalamnya ada perbincangan tentang falsafah sains dari perspektif Islam. Namun sewajarnya ia diberikan pendedahan seawal sekolah menengah lagi.

Isu pengabungjalinan dan penerapan nilai yang telah diperkenalkan oleh Kementerian Pelajaran Malaysia sejak 1982 namun pelaksanaannya tidak dapat difahami secara menyeluruh. Membuat pengabungjalinan antara mata pelajaran yang diajar dengan isu-isu semasa khususnya akhlak tidak begitu diambil perhatian oleh guru (Habibah & Zaharah, 2014). Nilai murni pula masih belum dapat diterapkan dengan memuaskan dalam kalangan pelajar di sekolah berasaskan masalah disiplin yang dilaporkan (Nor Azizah et.al, 2001).

Akhlak dalam Sains dan Teknologi

Sebagai agama yang sempurna dan menyeluruh, Islam mempunyai panduan, peraturan dan undang-undang dalam semua bidang kehidupan termasuk bidang pencapaian sains dan teknologi. Akhlak dan nilai yang terbentuk dan menjadi garis panduan dalam bidang sains dan teknologi berdasarkan peraturan atau syaria' Islam. Hasrat sistem pendidikan di Malaysia tidak hanya melahirkan mereka yang menguasai ilmu dan kemahiran malah yang lebih penting penghayatan akhlak terpuji. Antara pengharapan yang boleh dikaitkan dengan akhlak dan nilai dalam pencapaian sains dan teknologi adalah;

- (1) Para saintis dan cendekiawan yang dilahirkan memiliki akhlak dan peribadi yang mulia dan terpuji.
- (2) Penghasilan serta penemuan sains dan teknolog sentiasa tidak menyalahi al-Quran dan Sunnah
- (3) Produk serta perkhidmatan yang dihasilkan oleh para sains dan teknolog tidak menyalahi norma kemanusiaan
- (4) Penghasilan serta penemuan sains dan teknolog semata-mata untuk mencari keredhaan Allah dan menyumbang kepada kemakmuran alam
- (5) Para saintis dan cendekiawan sentiasa mencipta dan menghasilkan sesuatu dengan penuh kesungguhan dan ketelitian
- (6) Penghasilan serta penemuan sains dan teknolog dilakukan penuh kejujuran dan amanah terhadap ilmu
- (7) Penghasilan dan penemuan sains dan teknolog tidak memesongkan aqidah

Penutup

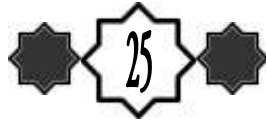
Usaha untuk mempertingkatkan kesedaran terhadap akhlak dan nilai dalam penemuan sains dan teknologi perlu sentiasa diberi perhatian yang wajar oleh semua pihak. Kita ingin agar hasil usaha para saintis dapat dimanfaatkan untuk kesejahteraan manusia sejagat tanpa terdapat dilema dan krisis nilai. Kita tidak mahu mengulangi sejarah Darwin dengan teori evolusinya, Dalton dengan penemuan teori atom yang merupakan unsur terkecil yang tidak dapat dicipta dan dimusnahkan hingga menafikan kekuasaan Allah. Kita ingin menghasilkan para saintis yang menjadikan penyelidikan sebagai suatu tanggungjawab untuk mengimarahkan kehidupan manusia di muka bumi sebagai hamba dan khalifah.

Bibliografi

Ab Halim Tamuri dan Zarin Ismail. 2002. Pendidikan akhlak dalam KBSM: Persepsi pelajar terhadap konsep akhlak. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 1)*. Kurikulum

- Bersepadu Pendidikan Islam menghadapi cabaran era globalisasi. Fakulti Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdullah Nasih Ulwan. 1989. *Pendidikan Anak-Anak Dalam Islam*. Terjemahan Syed Ahmad Semait. Singapura: Pustaka Nasional.
- Adnan Yusopp. 2002. Kurikulum baru Pendidikan Islam Kementerian Pendidikan Malaysia menghadapi era globalisasi. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 1)*. Kurikulum Bersepadu Pendidikan Islam menghadapi cabaran era globalisasi. Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi. hlm. 1-9.
- Ahmad Mohd Salleh. 2004. *Pendidikan Islam: Falsafah, pedagogi dan metodologi*. (Edisi Semakan). Shah Alam: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Al-Abrasyi, Muhammad 'Athiyah. 1964. *At-Tarbiyah al-Islamiyyah*. Kaherah: Darul Qaumiyah li-Thiba'ah Wa an-Nasyr.
- Al-Attas, Syed Mohd. Naquib. 1992. *Tujuandan Objektif Pendidikan Islam*. (Terj. Samsudin Jaafar). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. t.t. *Ihya' Ulum al-Din*. Kaherah: al-Masyhad al-Husain.
- Ali Ab. Ghani. 2008. Membangun Modal Insan. Kertas kerja Utama *Konvensyen Nasional PIPP Kedua*. 24 -27 November 2008 di Institut Amunudin Baki Genting Highland Pahang. Anjuran Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Al-Syaibani, Omar Muhamad al-Toumy. 1991. *Falsafah Pendidikan Islam*. Terj. Prof Dr Hasan Langgulung. Shah Alam: Hisbi
- Al-Tusi. 1964. *Akhlaq al-Nasiri*. Wickens, G.M. (terj.) *The Nasirean Ethic*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Amini, Ibrahim. 1997. *Self building: an Islamik guide for spiritual migration*. Qum: Ansariyan Publication.
- Amuli, Jawad. 2001. *Rahsia-rahsia ibadah*. Terj. Jalad Muammar. Bogor: Penerbit Cahaya.
- Asmawati Suhid. 2003. Kesesuaian subbidang pembelajaran adab dan akhlak Islam KBSM menurut persepsi guru. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam Kebangsaan (Siri 3): Perkaedahan Pengajaran Pendidikan Islam: Antara Tradisi dan Inovasi*, hal. 94-105
- Asmawati Suhid. 2005. *Persepsi guru dan pelajar di Selangor terhadap kesesuaian pengagihan komponen adab dan akhlak Islam dalam Pendidikan Islam Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah*. Tesis Doktor Falsafah, Universiti Putra Malaysia.
- Azma Mahmood. 2006. *Pengukuran Tahap Penghayatan Pendidikan Islam Pelajar-Pelajar Sekolah Menengah di Malaysia*. Tesis Ph.D Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Habibah @ Artini Ramlie, Zaharah Hussin (2014). Profesionalisme Perguruan Pendidikan Islam Berasaskan *Riadhah Ruhyyah: Satu Analisa Keperluan*. **The Online Journal of Islamic Education. Universiti Malaya. January 2014, Vol. 2 Issue 1**
- Ibn Miskawayh, Abu 'Ali Ahmad Ibn Miskawayh 1966. *Tahdhib al-akhlaq*. Suntingan C.K. Zurayk. Beirut: American University of Beirut
- Kamarul Azmi Jasmi dan Ab. Halim Tamuri. 2007. *Pendidikan Islam Kaedah Pengajaran dan Pembelajaran*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Kementerian Pelajaran Malaysia. 2006. *Pelan Induk Pembangunan Pendidikan*. Edisi Pelancaran.
- Kementerian Pelajaran Malaysia. 2007. *Pelan Induk Pembangunan Pendidikan*. Rancangan Malaysia Ke-9. Bahagian Perancangan dan Penyelidikan Dasar Pendidikan.
- Kementerian Pelajaran Malaysia. 2008. Bahagian Pendidikan Islam dan Moral.
- Kementerian Pendidikan Malaysia. 2002a. *Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSR*.

- Kementerian Pendidikan Malaysia. 2002b. *Sukatan Pelajaran Pendidikan Islam KBSM*
- Mohd Kamal Hassan. 1987. *Pendidikan dan pembangunan: satu perspektif bersepadu*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise.
- Mohd Najib Ghafar. 2003. *Reka Bentuk Tinjauan: Soal Selidik Penyelidikan*. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- Mohd Nasir bin Omar. 2005. *Akhlak dan Kaunseling Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd.
- Muhammad Uthman El. Muhammady. 1988. Islamic solutions to the spiritual and moral crisis of present day society. *Journal Pendidikan Islam*. Th. 2 5: 73-86.
- Nor Azizah Salleh, Siti Rahayah Ariffin dan Musa Daia (2001), Penerapan Nilai Murni Melalui Pembelajaran-Kooperatif dalam Sains. *Jurnal Pendidikan*. Penerbit UKM. Jld. 27 m.s 47 – 57.
- Tabatabai, al-'Allamah, al-Sayid Muhammad Husayn. 1991. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 21 jilid. Beirut: Muassasah al-alamy li al-Matbu'at
- Tajul Ariffin Nordin. 1998. *Pendidikan dan pembangunan manusia satu pendekatan bersepadu*. Dalam Prosiding konvensyen kebangsaan: Pendidikan moral dan nilai dalam pembangunan manusia ke arah pembentukan acuan pembangunan negara. Bangi: Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Zaharah Hussin, Ab. Halim Tamuri & Jaffary Awang. 2005. Pembinaan kurikulum pendidikan akhlak ke arah pembangunan kemanusiaan sejagat. *Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 4)* Pendidikan Islam ke arah kemanusiaan sejagat. Fakulti Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia 25 – 26 Jun 2005.
- Zakaria Kasa, Abdul Rahman Md Aroff, Rahil Hj. Mahyuddin, Mohd Ibrahim Nazri, Muhammad Hassan Abd Rahman, Abd Rahim Hj. Faffiee dan Habsah Ismail. 1998. *Laporan penyelidikan pendidikan Akhlak di sekolah menengah kebangsaan agama*. Kementerian Pendidikan Malaysia dan Universiti Pertanian Malaysia.



AL-AHKAM AL-SULTANIYYAH OF AL-QADI ABU YA'LA AND AL-MAWARDI ON THE ISLAMIC SYSTEM OF GOVERNMENT: A CRITICAL EVALUATION OF THE RELATIONSHIPS AND DIFFERENCES

Yusuf Abdul Azeez²⁷⁰

Abdullahi Saliu Ishola²⁷¹

Abstract

The aim of this paper is to examine and evaluate the relationship between al-Ahkam al-Sultaniyyah of al-Qadi Abu Ya'la and al-Mawardi; the two laws of Islamic System of Government that outline the legal doctrines for political, administrative and military offices by the tenth century Shafi'i jurist, al-Mawardi and Hanbali jurist, al-Qadi Abu Ya'la. The study hypothesises that al-Qadi Abu Ya'la's book is almost the same as that of al-Mawardi, even though there are many places in which the bulk of the wordings of both texts look alike but opinions were ascribed by each writer to different scholars. The study will, therefore, critically examine some of the areas of parities and disparities in these two books of Islamic System of government with the aim to establishing which of the two authors have copied from each other and to what extent such an act is found to haven been carried out.

Keywords: *Al-Ahkam al-Sultaniyyah, al-Qadi Abu Ya'la, al-Mawardi, Legal doctrines, Islamic System of Government.*

Introduction

The two authors of *al-Ahkam al-Sultaniyyah*; al-Qadi Abu Ya'la (380-458 A.H / 990-1065 C.E), and al-Mawardi (364-450 A.H / 974-1058 C.E) were contemporary and prominent jurists in eleventh century in Iraq. However, the former belongs to Hanbali *Madhhab* and the latter belongs to the Shafi'i *Madhhab*. They were also known to belong to the same political class with the former serving as Qadi of *Dar al-Khilafah* (Caliphal palace) under Caliph al-Qaim bi Amr Allah (422-467 A.H / 1031-1074 C.E), from 447 A.H / 1055 C.E.; a post he held till his death in 458 A.H / 1065 C.E.²⁷² The latter was conferred with the honorific title of *aqda al-qudah* (the supreme *qadi*) of Baghdad by the same Caliph al-Qa'im bi Amr Allah in the year 429 A.H / 1038 C.E, the post he also held till his death in 450 A.H / 1058 C.E.²⁷³ The main contribution of both treatises to Islamic legal literature and political thought is their outline of legal doctrine for political, administrative and military offices. Nimrod Hurvitz is of the opinion that these offices and institutions had been in existence for hundreds of years, al-

270 Senior Lecturer, Faculty of Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia (UTM).

271 Lecturer, Department of Law, College of Humanities, Management and Social Sciences, Kwara State University (KWASU), Malete – Nigeria.

272 See Abu al-Husayn Muhammad ibn al-Qadi Abi Ya'la (d.526 A.H), *Tabaqat al-Hanabilah*, ed. Shams al-Din Abu Abd Allah Muhammad ibn Abd al-Qadir Uthman al-Nablusi (Dimashq; Matba'at al-I'tidal, 1350 A.H), vol. 2, p. 380-381; See also H.A.R. Gibb, J.H. Krammers and others, *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1979), Volume 1, part A-B, p. 766.

273 See Taj al-Din Abi Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali ibn al-Kafi al-Subki, *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra*, ed. Abd al-Fattah Muhammad al-Hulw and Mahmud Muhammad al-Tanahi, 2nd edition, (n. pp: Hajar li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'i, 1413 A.H / 1992 C.E), Volume 5, pp. 267-271.

Mawardi and al-Qadi Abu Ya'la were seemingly the first jurists to address them from a legal perspective.²⁷⁴

Historical Background of The Two Authors

Al-Qadi Abu Ya'la

Al-Qadi Abu Ya'la ibn al-Farra' is regarded as the most prominent Hanbali scholar in Baghdad during the first half of the eleventh century. Historical antecedents are replete with the facts that he was born on the evening of 28th or 29th *Muharram*, 380 A.H.²⁷⁵ He was said to have been brought up in Baghdad, one of the principal seats of learning and education in the Muslim world at that time. His father, Abi Abd Allah al-Husayn (d. 390 A.H / 1000 C.E), was a Hanafi expert on the tradition of the Messenger of Allah and a jurist of high repute.²⁷⁶ As one of the most celebrated scholars of his time, al-Qadi Abu Ya'la played a significant and dynamic role in imparting the knowledge of jurisprudence, legal studies, Qur'anic interpretation, Prophetic traditions, theology and other branches of knowledge. He was characterized by his biographers as a man of knowledge in theology and law, and an outstanding figure in political and religious affairs whose followers were uncountable, whose works were taught, whose legal judgments based on personal opinions (*fatawa*) were sought for, and whose lectures (*majalis ilm*) were well attended by people of different *Madhabib*.²⁷⁷

Al-Mawardi

He is Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi al-Shafi'i. He was born in Basra in 364 A.H / 974 C.E. After completing his basic education in Basra, he learned *SAW* (jurisprudence) from al-Qadi Abu al-Wahid al-Saymari. He then went to Baghdad to study under Abu Hamid al-Isfaraini. His proficiency in *SAW*, ethics, political science and literature proved useful in securing a respectable career. His variety of knowledge drew to him the attention of the authorities and he was appointed as *qadi*. He fulfilled the responsibilities of this post in various towns like Ustuwa' and Nishapur before being entrusted with the role in Baghdad.²⁷⁸ He acted for Caliph al-Qadir bi Allah (381-422 A.H / 991-1031 C.E) in his negotiations with the Buyids, and in the year 429 A.H / 1038 C.E, the succeeding Abbasid Caliph al-Qa'im bi Amr Allah (422-467 A.H / 1031-1074 C.E) conferred on him the honorific title of *aqda al-qudah* (the supreme *qadi*). Caliph al-Qa'im bi Amr Allah later appointed al-Mawardi as his roving ambassador and sent him to a number of countries as the head of special missions. In this capacity, he played a key role in establishing harmonious relations between the declining Abbasid caliphate and the rising powers of the Buyids and Seljuks.²⁷⁹

274 See Nimrod Hurvitz, *Competing Texts, the Relationship between al-Mawardi's and Abu Ya'la's al-Ahkam al-Sultaniyyah*, (Harvard Law School, 2007), p. 2.

275 See Abi al-Husayn Muhammad ibn al-Qadi Abi Ya'la, *Op. Cit.*, p. 193.

276 Abu Ya'la's father was a Hanafi by *Madhhab*. He held the office of notary (*shahid*) in his life-time. He was said to have refused the office of chief justice offered to him by caliph al-Muti' and the Buyid prince Muizz al-Dawlah. See H.A.R. Gibb, J.H. Krammers and others, *Op.Cit.* p.765.

277 See Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, *al-Qadi Abu Ya'la wa Kitabuhu al-Ahkam al-Sultaniyyah*, (Bayrut: Muassasat al-Risalah, 1403 A.H / 1983 C.E), p. 89. See also Abu al-Husayn Muhammad ibn al-Qadi Abi Ya'la *Op.Cit.*, pp.377 and 382.

278 Taj al-Din Abi Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali ibn al-Kafi al-Subki, *Op.Cit.*, Volume 5, p. 267.

279 See Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad Uthman al-Dhahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Vol. 18, 11th edition, (Bayrut: Muassasat al-Risalah, 1422 AH / 2001 C.E), pp. 64-68.

Al-Mawardi was a great *faqih* (jurist), *muhaddith* (expert in *Hadith*), sociologist and expert in political science and constitutional law. He was acclaimed as one of the ablest men of his age and a leading scholar in the Shafi'i *Madhhab*. He was not only a distinguished *qadi* but also a distinguished author. He wrote mostly on law, politics and sociology. Among his well-known monumental works are *Kitab al-Hawi*, *al-Iqna'*, *Nasihah al-Muluk*, *Qawanin al-Wizarah wa Siyasat al-Mulk*, *Tashil al-Nazar wa Ta'dil al-Zafar*, *Kitab al-Amthal wa al-Hikam*, *Kitab Adab al-Takallum*, *Kitab Adab al-Duniya wa al-Din*, *Kitab Adab al-Qadi*, *Kitab Ma'rifat al-Fada'il* and *Kitab al-Ahkam al-Sultaniyyah*. It was on this last book that his fame chiefly rests. The book is regarded as one of the first scientific treatises on constitutional law, political science and state administration in Islam. Al-Mawardi died at the age of 86 in the month of Rabi'-'Awwal, 450 A.H / 1058 C.E.²⁸⁰

Relationship and Differences Between The Two Books

Some of the scholars who have made frantic efforts to study the relationship and differences between the two *al-Ahkam al-Sultaniyyah* of al-Qadi Abu Ya'la and al-Mawardi are Donald Little (1974), Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris (1980), and Nimrod Hurvitz (2007). Nimrod Hurvitz is of the view that most scholars either kept silent about al-Qadi Abu Ya'la's treatise or dismissed it as a mere copy of al-Mawardi's own with the exception of Donald Little and Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris whom he said were able to compare the two texts and take a close look at the dozens of differences between them. He maintain further that Donald Little's short article on the two *al-Ahkam al-Sultaniyyah* is limited to the institution of *al-imamah* and despite his narrow focus, he was able to make a number of pertinent observations regarding the discrepancies between the methodology, style and contents of the two texts and thereby submit that al-Qadi Abu Ya'la's book is almost the same as that of al-Mawardi's book as far as the issues raised in both of them are concerned.²⁸¹

The focus of attention of Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, as mentioned by Nimrod Hurvitz is the quest for the original text of the two, which in his opinion is that of al-Mawardi.²⁸² In his own study, Nimrod Hurvitz made a detailed comparison of the two, and examines the creative strategies and methodologies their authors utilized when preparing these pioneering and highly influential treatises. He submits that al-Qadi Abu Ya'la's *al-Ahkam al-Sultaniyyah* was written to showcase the opinions of the Hanbali *Madhhab* on Islamic constitutional matters because al-Mawardi, in his treatise always refers to the legal opinions of al-Imam al-Shafi'i, al-Imam Malik and al-Imam Abu Hanifah; the founders of three *Madhahib SAWiyyah* (School of Law) and nearly ignores the founders of the fourth *Madhhab*, i.e., al-Imam Ahmad ibn Hanbal who was only cited twice by al-Mawardi.²⁸³ This, as mentioned by Nimrod Hurvitz, clearly shows that al-Mawardi is, somehow, expressing his disrespect for the Hanbali *Maddhab*.²⁸⁴ Thus, al-Qadi Abu Ya'la's version of *al-Ahkam al-Sultaniyyah* is a clear case of partisan scholarship in which he attempts to showcase the prestige of the Hanbali *Maddhab* at the expense of the other three *Madhahib* because the total number of al-Qadi Abu

280 For more details about his life and works, see: Taj al-Din Abi Nasr Abd al-Wahhab ibn Ali ibn al-Kafi al-Subki, Op.Ci.,t pp. 267-285; See also Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad Uthman al-Dhahabi, Op.Cit., Vol. 18, 11th edition, pp. 64-68; and, H.A.R. Gibb, J.H. Krammers and others, Volume 6, pp. 869.

281 See Donald Little, "A new look at al-Ahkam al-Sultaniyyah," The Muslim World, Vol.64, (1974), pp. 1-15. See also Nimrod Hurvitz, Op.Cit., p. 1-55.

282 See Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, Op.Cit., pp. 521 and 544.

283 See Nimrod Hurvitz, Op.Cit., p. 31.

284 Ibid.

Ya'la's references to the other three founders of the *Madhhab* in his book are very few in total.²⁸⁵ In addition, Nimrod Hurvitz is of the opinion that the intellectual contestations and disagreements in which the Hanbalis (al-Qadi Abu Ya'la's *Madhhab*) and the *Mutakallimun* (al-Mawardi's intellectual companions) confronted each other may be the reason behind the discrepancies that appear in the two versions of *al-Ahkam al-Sultaniyyah*.²⁸⁶ This history of controversy, as mentioned by Nimrod Hurvitz, explains why both authors choose to ignore the founders of each other's *Maddhab*, and then emphasized different moral issues in order to express themselves through different styles of legal writing.²⁸⁷ Therefore, it is possible that, as members of the same elite and political group, one of them might have copied from the other and it is also possible that both of them might have copied their *al-Ahkam al-Sultaniyyah* from the same source.²⁸⁸

There are lots of similarities between the books in terms of the method adopted by both authors; the topics discussed by both of them were the same and arranged in the same manner. The two books were titled by their authors as *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Al-Mawardi, in the preface of his own version of *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, states that the reason which led him to write his *al-Ahkam al-Sultaniyyah* was due to a request of *wulat al-Umur* (the people in authority, or, the caliphs) so that they would be able to be acquainted with the various views and opinions of the *Madhhab al-Fuqaha'* on what is compulsory for them to do in their duties.²⁸⁹ However, al-Qadi Abu Ya'la, in his own version, did not state any reason for writing his *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. What he said, instead, was that he had previously written *Kitab al-Imamah* and that this was mentioned by him in his *Kutub al-Mu'tamad*, in which he explained the *Madhhab al-Mutakallimin* including their arguments and his counter evidences, and that he now thought it wise to write a separate book on *al-Imamah* so as to delete some of the arguments and evidences which he had mentioned therein, and to include additional chapters relating to the appointments that are permissible for the *imam* to make;²⁹⁰

The two books addressed various issues in Islamic constitutional and public laws in a systematic and comprehensive manner. Their authors, in their writing offered a legal conceptualization of government offices and institutions such as the appointment of the *imam* (the leader of the Islamic state), the *wuzara'* (ministers), *umara'* (governors), commander of jihad and commanders of expeditions for the public interest, *qudah* (judges), *nazir al-mazalim* (public complaints officer), heads of the families, leaders of the *Salawat* (prayers), officers on *Hajj* and *Zakah* management officers, tribute and land tax, provincial and local governments, distribution of the spoils of war, reclamation of lands and water supply, public amenities and infrastructural facilities, land grants and concessions, status of the chamberlain and its rules, crime and punishment, and the institution of *al-hisbah* (enjoining good and forbidding evil). These topics in both books started with *al-imamah* and ended with *al-Hisbah*. These topics, as maintained by Nimrod Hurvitz, were classified into twenty chapters by al-Mawardi, while al-Qadi Abu Ya'la classifies his into seventeen chapters by merging four topics in one chapter.

285 Ibid., 31-32.

286 Ibid., pp. 43-44.

287 Ibid., pp. 43-44.

288 Ibid., pp. 5 and 42. See Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, Op.Cit., p. 505.

289 See Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basra al-Mawardi al-Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah, 3rd edition, (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), p. 3.

290 See Abu Ya'la, al-Ahkam al-Sultaniyyah, ed. Muhammad Hamid al-Faqi (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 A.H / 2000 C.E), p. 19.

The topics are the appointment of the *wuzara'* (ministers), *umara'* (governors), commander of jihad and commanders of expeditions for the public interest;²⁹¹

There are many places in which most of the wording in the two books looks alike but opinions are still ascribed to different scholars.²⁹² A particular example of this is the discussion about the necessity to appoint an *imam* for *Salat al-jumu'ah*.²⁹³

Some topics, as mentioned by Nimrod Hurvitz, were also found to have been discussed by both authors in a distinctly different manner and these topics were, sometimes, found to receive more space and attention from one author than the other. Such a discrepancy, for example, is found in the discussion of wages to be given to the *a'immah* (the *imams* of the prayers) and the *mu'adhdhin* that makes the calls to *Salah*.²⁹⁴

Also, there are large segments of al-Mawardi's version of *al-Abkam al-Sultaniyyah* that do not appear in al-Qadi Abu Ya'la's version. An example of such a divergence is the discussion on the *Salah* to seek for rain during periods of drought.²⁹⁵ Al-Qadi Abu Ya'la', in his version of *al-Abkam al-Sultaniyyah*, discusses this issue only briefly and also did not complete the *Hadith* which he narrates as evidence to support his claim that this type of *Salah* was actually performed by the Messenger of Allah (P.B.UH) during his life time, and that the *Salah* and the supplication of the Messenger of Allah were accepted and answered by Almighty Allah.²⁹⁶ Al-Mawardi's version, on the other hand, did not only render the complete *Hadith* but also takes further steps to render the poetry that was said to have been recited by 'Ali ibn Abi Talib to celebrate the moment.²⁹⁷

Furthermore, al-Mawardi, in his version of *al-Abkam al-Sultaniyyah*, often cites two or more opinions on any given legal question. Although, he cites that of al-Shafi'i²⁹⁸ more frequently than any other *faqih*. For example, Abu Hanifah²⁹⁹ and Malik³⁰⁰ feature prominently in his version of *al-Abkam al-Sultaniyyah*. The only other *faqih* cited severally is the Hanafi scholar, Abu Yusuf.³⁰¹ It is, therefore, not surprising when al-Qadi Abu Ya'la also uses his own version of *al-Abkam al-Sultaniyyah* to showcase the tradition of the Hanbali *Maddhab* and ignore the founders of the other three *Madhahib*.³⁰² This is demonstrated clearly in most of his discussions in which he mentions the opinions of al-Imam Ahmad ibn Hanbal alongside with the opinions of three well-respected Hanbali *fuqaha'* from the fourth century

291 Ibid., pp. 29-60. See also Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basra al-Mawardi Op.Cit., pp. 25-81.

292 Nimrod Hurvitz, Op.Cit., p. 10. See also Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basra al-Mawardi, Op.Cit., p. 130.

293 See also Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basra al-Mawardi, Op.Cit., p. 130.

294 See Abu Ya'la, Op.Cit., pp. 97-98. See also Abu al-Hasan al-Mawardi, Op.Cit., p. 129.

295 See Abu al-Hasan al-Mawardi, Op.Cit. p. 133-135. See Abu Ya'la, Op.Cit., pp. 107-108.

296 Ibid. See also Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, Op.Cit., pp. 108. See Nimrod Hurvitz, Op.Cit., pp.15-16.

297 Ibid., pp.18-19.

298 He is al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, the leader of the Shafi'i Madhhab. For details about his life and works, see Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad Uthman al-Dhahabi, Op.Cit., Vol. 10, 11th edition, pp. 5-99. See also Nimrod Hurvitz, Op.Cit., p. 29.

299 He is al-Imam Abu Hanifah, the leader of Hanafi Madhhab. See Ibid., Vol. 6, pp.390-403. See also Nimrod Hurvitz, Op.Cit., p. 29.

300 He is al-Imam Malik ibn Anas, the leader of the Maliki Madhhab. For details, see Ibid., Vol. 8, pp. 48-135.

301 For details about his life and works, see al-Khatib al-Baghdadi, Tarikh Baghdad, ed. Mustapha Abd A-Qadir Ata', 1st edition, (Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417 A.H / 1997 C.E), Vol. 14, pp. 245-263.

302 Ibid., p. 31. See also Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, Op.Cit., p. 526.

Hijrah: al-Khiraqi,³⁰³ Abu Bakr al-Khallal,³⁰⁴ and Ghulam al-Khallal³⁰⁵ including the titles of their books.³⁰⁶

Conclusion

From the foregoing analysis on the relationship between al-Qadi Abu Ya'la's and al-Mawardi's *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, our findings show that al-Qadi Abu Ya'la's book is almost an exact replica of al-Mawardi's work as far as its pattern and subjects of discussion are concerned because the bulk of the wordings of both texts look alike but opinions were sometimes ascribed by each writer to different scholars. It is therefore possible, as maintained by Nimrod Hurvitz, that al-Qadi Abu Ya'la's *al-Ahkam al-Sultaniyyah* was written to showcase the opinions of the Hanbali *Madhhab* on the Islamic constitutional matters because al-Mawardi, in his treatise, frequently refers to the legal opinions of al-Imam al-Shafi'i, al-Imam Malik and al-Imam Abu Hanifah; the founders of three *Madhhab* *SAW* several dozens of times and nearly ignores the founders of the fourth *Madhhab*, i.e., al-Imam Ahmad ibn Hanbal. It is also possible, as maintained by Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris and Nimrod Hurvitz, that as members of the same elite and political group, one of them might have copied from the other and it is also possible that both of them might have copied their *al-Ahkam al-Sultaniyyah* from the same source.³⁰⁷

303 He is 'Umar ibn al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Ahmad Abu al-Qasim al-Khiraqi al-Baghdadi popularly known as Abu al-Qasim al-Khiraqi. He was one of the first and the most celebrated of the Hanbali jurisconsults. One of his notable works is the *Mukhtasar*, the first precise of the Hanbali *SAW* which enjoys a considerable success in contributing to the education and formation of numerous generations of legal scholars. See Abi al-Husayn Muhammad ibn al-Qadi Abu Ya'la, *Op. Cit.*, pp. 331-332.

304 He was regarded as one of the leading scholar of the Hanbali *Madhhab* and, a dedicated and devoted theologian. Among his notable works are *Kitab al-jami'*, *al-Sunnah* and *al-Faz Ahmad*. See Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad Uthman al-Dhahabi, *Op.Cit.*, Vol. 14, 11th edition, pp. 297-298.

305 He is Abu Bakr 'Abd al-'Aziz ibn Ja'far ibn Ahmad popularly known as Ghulam al-Khallal. He was a highly esteemed Hanbali *Muhaddith* and a jurisconsult of high repute. He owes his by-name to the fact that he was the principal disciple of Abu Bakr al-Khallal (d. 311 A.H / 923 C.E). He transmitted his master's *Kitab al-Jami'*, the first great compilation of the Hanbali jurisprudence and completed it under the name of *Zad al-Musafir*. See *Ibid.*, pp. 334-340.

306 See Muhammad Abd al-Qadir Abu Faris, *Op.Cit.*, p.545. See also Nimrod Hurvitz, *Op.Cit.*, p. 32.

307 See *Ibid.*, p.505. See also Nimrod Hurvitz, *Op.Cit.*, pp.5 and 42.



IBNU KHALDUN'S ISLAMIC EDUCATION THOUGHT

Febry Suprpto³⁰⁸

Abstract

Ibnu Khaldun included in the row of the experts in science education and educational psychology. He SAW education as one of the growing industries in the community. Ibnu Khaldun Classifying science into two major parts, namely: First, Al-Ulum An- Naqliyyah (Textual) and Second, Al-Ulum Al 'Aqliyyah (Rational). Khaldun suggested six key principles that should be noted educator. According to him, there are at least three levels of goals to be achieved in the educational process: the development of skills (al- malakah or skill) in a given field, mastery of professional skills in accordance with the demands of the times (link and mach), and the construction of good thinking. The view of Ibnu Khaldun on the curriculum show that he put science shar`iyah on a par with science 'aqliyyah. Khaldun argues that teachers are workers in the job of educating. So their request for salary is reasonable case that will not be a disgrace for them.

Key Words: Ibnu Khaldun, education, science, curriculum, teacher

Introduction

Ibnu Khaldun lived in 1332-1406 M. He is a great thinker that was born in Islamic era. One of his masterpiece is Kitabul 'Ibar Wa Diwanul mu'tada' wal Khabar that consist of 7 volumes, by Arnold Toynbee assessed in line with the works of Thucydides and Machiavelli.³⁰⁹

Ibnu Khaldun included in the row of members of scientists in science education and educational psychology. Ibnu Khaldun's discussions on matters of education, history, and educational psychology, found more space in its *Mukaddimah*, the sixth in the narration of Chapter One, ten chapters at the end of Chapter Fifth, and most of the chapter Sixth of the Kitab *Mukaddimah*.³¹⁰

Ibnu Khaldun's life

Ibnu Khaldun's life can be divided into four stages, each has its own characteristics in according to his activities in science and the results of his work.

First stage: Birth, life and the periode of his study.

He spent his time about twenty years, since 732 H to 751 H in Tuinisia. Tunisia is his hometown.

Second stage: Served in government and politics.

At this stage most of his time and effort spent to serve the government and the political world. This time runs from the end of the year until the year 751 H 776 H, for approximately twenty-five year Hijriyah.

308 Feb3rys@yahoo.com Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

309 Ali Abdulwahid Wafi, Ibnu Khaldun Riwayat dan Karyanya, (Jakarta: PT Grafitipers, 1985), v

310 Ibid., 157

Third stage: Writing Time.

This phase started since the end of the year 776 until the end of the year 784 H, approximately eight years.

Fourth stage: Stage gives lectures and lead high court.

This stage begins at the end of the year 784 until the end of the year 808 H, and lasted for twenty-four years, and entirely spent in Egypt.³¹¹

A Brief History of Ibnu Khaldun

Ibnu Khaldun was from political, intellectual and aristocratic family. A background of life that very rare to be found on. Before crossing to Africa, his family are the political leaders in Moorish, Spanish, for several centuries.³¹²

The full name of this figure is Abdurrahman Abu Zaid Waliuddin. Bin khaldun. his nickname is abdurrahman; His family nickname is Abu Zaid; his title is Waliuddin; and its popular name is Ibnu Khaldun.³¹³

Ibnu Khaldun was born on 1 Shawwal 732 H, or on May 27, 1332 M in Tunisia. He died on the 25th of Ramadan 808 H coincides with the March 19, 1406 M in Cairo.³¹⁴

Khaldun receive first education from his father directly. Since childhood he has been studying *tajwid*, memorization of the Quran, and fluent in *qira'at as-sab'ah*. Beside it he also studied *tafsir*, *hadith*, *SAW (Maliki)*, *Arabic grammar*, *mantiq*, and philosophy with a number of scholars Andalusia and Tunisia. He get his formal education until 17 years old. He studied Quran and its tafseer, jurisprudence, *taSAWuf*, and philosophy. he capture some of the classic disciplines, including 'sciences' aqliyah (sciences, philosophy, mysticism, and metaphysics) although his old very young. In addition, Khaldun also interested to learn and cultivate political science, history, economics, geography and etc.³¹⁵

Khaldun lived in Spain and North Africa for 40 years. He is faced with a situation of political upheaval and held several important positions under successive rulers. Khaldun decided to perform hajj after return from North Africa. He went to Alexandria In 1382 M. However, he stopped his travels in Egypt, first. Because of his popularity and credibility as a scientist, the king and the people of Egypt request and offer him the position of teacher and head of the Supreme Court of the Mamluks. He accepted this offering, so he was forced to perform the hajj. His desire has been realized in 1387 M. Ibnu Khaldun have a role as a professor and rector at Madrasah Qamliyah and chairman of Supreme Court Justice (mufti) in Egypt for six periods since 1382 M until his death. In this time he used the rest of his age to develop and devoted science that had been left behind.³¹⁶

311 Ibid., 1-2

312 Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 171

313 Wafi, *Ibnu Khaldun Riwayat dan Karyanya*, 3

314 Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Ciputat Pers, 2002), 91

315 Ibid., 92

316 Ibid., 92

Several Factors that affecting the thought of Ibnu Khaldun About Science and Education

There are some things that cause Ibnu Khaldun has the brilliance of mind as a historian and discoverer of science:

- (1) He's got the gift of extraordinary intelligence *fitriah*.
- (2) Have the ability to make observations and the link of causality.
- (3) Have extensive experience in political life that have full of various shocks and revolution.
- (4) Often traveled between West and East and between Europe and Asia, later defected to North Africa with various conditions of life.
- (5) Have extensive knowledge, which on the one hand gained from reading and studying the scriptures, and on the other side of his careful observations during traveling and hanging out with various people and citizens.³¹⁷

Some Thoughts of Ibnu Khaldun About Science and Education

Purpose of Education

Khaldun's view of Islamic education based on the concept and philosophical-empirical approach. Through this approach, giving directions to the vision of the ideal and practical goal of Islamic education. Although he does not specify a chapter or discussion about Islamic educational goals, but from his description gives conclusions on the direction of the goals. According to him, there are at least three levels of goals to be achieved in the educational process, namely:

- (1) Development of proficiency (al malakah or skills) in a particular field. Lay people can have the same understanding of a problem with a scientist. However, the potential al malakah can not be owned by any person, except when he really understand and explore one particular discipline.
- (2) Mastery of professional skills according to the demands of the times (links and mach). In this regard, education should aim to acquire high skills in certain professions.
- (3) Development of good thinking. Therefore, education should be formatted and implemented by pay attention to the growth and development of psychological potential learners first. Through the development of intellect, will be able to guide the learners to create a social cooperative relationship in his life, in order to realize the welfare of the world and the hereafter.³¹⁸

Curriculum

Ibnu Khaldun's thought of the curriculum of science shows that he put science *syar'iyyah* on a par with science *'aqliyyah*. Ibnu Khaldun did not like the writers and the others Muslims scholars who put the science of religion above all else and put the science under it. They separate the religion and science so far, so that their curriculum more weight to the religious aspect and unbalanced.

Ibnu Khaldun equalize between theoretical teaching with practical teaching in terms of value and importance to the community. He also equalize between the two in terms of the formation of *'malakah / skill'* respectively. Thus Ibnu Khaldun already break away from the traditional concept that exalts theoretical study and gave him a very high value, while on the

317 Fathiyah Hasan sulaiman, *Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan*, (Bandung: CV. Diponegoro, 1987), 25-26

318 Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, 94

other hand degrading practical teaching and put in a level lower than the theoretical teaching.³¹⁹

One of the most important principles suggested by Ibnu Khaldun in putting the curriculum is that it emphasizes the importance of attention the basics of Arabic teaching and making it as principle for the whole of study. With the Arabic language, students are better able to understand what they read and express his thoughts. This Ibnu Khaldun's thought is a right thought and contain the correct scientific thinking. Without having a strong language provision, students will not be able to express ideas well, and the process of moving the mind to others is inhibited, so that the process of learning and teaching is difficult.³²⁰

Classification of Science

Ibnu Khaldun classify science into two major parts, namely:

First, Al-Ulum An-Naqliyyah (Textual).

The whole of this science is sourced from *khbar* (informations) from the Creator of the *Shari'ah* (Allah) and the reason has no role at all in it except connecting the branch issues to the primary source (*ushul*).³²¹

In other words, science *naqliyyah* is the science of religion with all that stuff, and supporting science that associated with it and be prepared to learn, such as *lughat* sciences (linguistics), science *nahwu* (grammar) and others.³²²

Science *naqliyyah* include: science of *tafsir*, science of *qira'at*, the science of *Hadith*, *ushulul SAW*, *SAW*, science of *kalam* etc.³²³

Second, Al-Ulum Al 'Aqliyyah (Rational).

*These sciences is natural for human beings that the human has a mind. These sciences are not reserved for specific millah (religion), but also applies for the followers of other religions.*³²⁴

There are four kinds of *'aqliyyah* science, namely: Science of *mantiq*, sciences of *Thabi'iy* (biology, medicine, agriculture etc.), Science of *Ilahiy* (teology), *an-nadzir fil maqadir* (science that discuss the size).

Science is "talking about the size / exact" consists of: architecture Sciences (*Handasah*), Arithmetic, Music, and astronomy (science *hai-ah*).³²⁵

According to Ibnu Khaldun, The order of the science in accordance with their interests for students are as follows:

- (1) Science *Syar'iyyah* (religious) like the *Quran*, *Sunnah*, *SAW* etc.
- (2) Science *'Aqliyyah* like physics and theology.

319 Sulaiman, Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan, 56

320 Ibid., 57

321 Ibnu Khaldun, Muqaddimah, (Beirut: Darul Fikr, tt), 435

322 Sulaiman, Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan, 39

323 Khaldun, Muqaddimah, 435-436

324 Ibid., 478

325 Ibid., 478-479

- (3) The Science instrument that helps science *syar'iyah*, as science *lughat, nahwu, balaghah*, etc.
- (4) The Science instrument that helps science *'aqliyyah*, such as science *mantiq*.³²⁶

Regarding magic science and mascot (*'azimat*), expressed by Ibnu Khaldun as a science "that violates the *syariat*", because there is danger in it and require to lead to other than Allah, such as stars and others. Therefore, people who learn this science is disbelieved (*Kafir*) in God and deviate from the straight path of religion.³²⁷

Method of Teaching

In performing their duties, a teacher should be able to use teaching methods that effectively and efficiently. In this case, Khaldun suggested six key principles that need to be educators, namely:

- (1) The principle of habituation.
- (2) *tadrij* (gradually) Principle
- (3) The principle of general recognition (generalistik).
- (4) The principle of continuity
- (5) Pay attention to the talents and abilities of learners.
- (6) Avoid violence in teaching.³²⁸

The Teaching methods that recommended by Ibnu Khaldun make teachers really able to control the situation. In the first stage, teacher which describes the knowledge and put it in a precise pattern to be presented to students. In the next phase, the teacher presents the material in another higher pattern.³²⁹

Teachers

Ibnu Khaldun did not talk a lot about the teachers. He considers that the teachers are workers in the job of educating, or according to his term "education industry". He had a notion that their request for salary is reasonable case that will not be a disgrace for them. Because the industry is one means of earn money. His view is pragmatic-realistic, which prompted him to say that the earn money is peak human task of earning a living for the family.³³⁰

Education as One Industry

Ibnu Khaldun saw education as one of the growing industries in the community. He argues that this industry develops in any society, because it is very urgent for the life of the individual in it.³³¹

Science and education is one of the industry, while the industry, was born in the community because - first of all - the urgency for the life of the individual, which is one way to earn money. Therefore, efforts to acquire knowledge, is effort - in addition to the situation as an intellectual activity that is naturally in the human natural tendency (*fitrah*) – that useful to

326 Sulaiman, Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan, 50. Lihat juga, Nata, Filsafat Pendidikan Islam, 176

327 Ibid., 55

328 Nizar, Filsafat Pendidikan Islam, 95

329 Sulaiman, Pandangan Ibnu Khaldun Tentang Ilmu dan Pendidikan, 63

330 Ibid., 73

331 Ibid., 73

achieve a way of livelihood and money. And the teacher becomes a producer who worked in the teaching work which is one of the industry.³³²

Conclusion

Ibnu Khaldun included in the row of the experts in science education and educational psychology. The life of Ibnu Khaldun is divided into four stages, each of which has its own characteristics according to the activities in the field of science and the results of his work. A characteristic that makes the life of Ibnu Khaldun is that he comes from a political, intellectuals and aristocrats family. A background of life that very rare to be found on.

Ibnu Khaldun saw education as one of the growing industries in the community. Ibnu Khaldun Classifying science into two major parts, namely: First, *Al-Ulum An- Naqliyyah* (Textual) and Second, *Al-Ulum Al 'Aqliyyah* (Rational). Khaldun suggested six key principles that should be noted educator.

According to him, there are at least three levels of goals to be achieved in the educational process, the development of skills (*al- malakah* or skill) in a given field, mastery of professional skills in accordance with the demands of the times (link and mach), and the construction of good thinking. The view of Ibnu Khaldun on the curriculum show that he put science *shar`iyyah* on a par with science *'aqliyyah*. Khaldun argues that teachers are workers in the job of educating. So their request for salary is reasonable case that will not be a disgrace for them.

References

- Ibnu Khaldun, Mukaddimah, (Beirut: Darul Fikr), tt
Nata, Abuddin, Filsafat Pendidikan Islam, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu), 1997
Nizar, Samsul, Filsafat Pendidikan Islam, (Jakarta: Ciputat Pers), 2002
Sulaiman, Fathiyyah Hasan, Pandangan Ibnu Khaldun tentang Ilmu dan Pendidikan, (Bandung: CV. Diponegoro), 1987
Wafi, Ali Abdul Wahid, Ibnu Khaldun riwayat dan Karyanya, (Jakarta: PT Grafitipers), 1985.



IMPLEMENTASI KAJIAN INTEGRATIF-INTERKONEKTIF DALAM MENJAMIN HAK DAN KEWAJIBAN DALAM KEHIDUPAN KELUARGA

Khoiruddin Nasution

Pendahuluan

Transformasi IAIN menjadi UIN bukan sekedar perubahan fisik bangunan atau managerial pengelolaan, namun yang paling penting adalah transformasi dalam dimensi akademik-keilmuan. Karena itu menjadi penting bagi setiap civitas akademik UIN untuk dapat menjawab pertanyaan tentang “bagaimana struktur keilmuan pra-UIN dan apa bedanya dengan struktur keilmuan UIN?”

Secara formal telah banyak kegiatan dilakukan dalam rangka merumuskan struktur keilmuan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang akhirnya dideklarasikan penggunaan kajian integratif-interkonektif. Secara formal pula deklarasi ini dilakukan bersamaan dengan transformasi IAIN menjadi UIN, tahun 2004. Namun demikian usaha memperkenalkan analisis ini telah lama digagas dan dibahas. Tercatat sejak tahun 2002, upaya pembahasan ini mulai serius dilakukan. Pada tahun tersebut dilaksanakan Seminar Nasional dalam rangka mensyukuri kelahiran IAIN ke 51, yang diselenggarakan pada tanggal 18-19 September 2002 tentang epistemologi keilmuan yang tepat untuk UIN. Proceeding seminar tersebut kemudian diterbitkan.³³³

Demikian juga untuk tujuan yang sama, berbagai ahli dan pakar didatangkan, para tokoh level nasional dan internasional. Dapat dicatat misalnya kegiatan *Roundtable Discussion* yang dilaksanakan pada tanggal 28 Juni 2004, yang hasilnya muncul dalam perumusan Kerangka Dasar Kurikulum UIN Sunan Kalijaga oleh Tim Perumus pada tanggal 3 – 5 Juli 2004. Sejalan dengan itu diselenggarakan Dialog Interaktif bersama Pakar, Prof. John Haught dari Amerika, Prof. Mehdi Golshani dari Iran, dan Prof. H.M. Amin Abdullah sebagai rektor pada tanggal 26 Juli 2004 mengenai topik *Islamic Studies, Humanities, and Social Sciences: An Integrated Perspective*.

Dengan demikian sampai saat ini, telah lebih sepuluh tahun paradigma integratif-interkonektif diperkenalkan. Tentu saja rentang waktu yang cukup panjang tersebut mulai muncul pertanyaan-pertanyaan; seperti sejauh mana paradigma tersebut berjalan dalam aplikasinya; bagaimana praksis ideal integrasi-interkoneksi dalam bidang-bidang keilmuan di UIN Sunan Kalijaga saat ini; masihkah selaras antara ideal yang diimpikan dengan pelaksanaan dan hasilnya?; bagaimana pengalaman para civitas akademik UIN Sunan Kalijaga, adakah anomali-anomali yang lahir dari penerapan paradigma tersebut?; serta adakah kemungkinan tesis-tesis baru dan ide-ide baru untuk menyempurnakan paradigma yang dimaksud?

Tulisan ini mencoba mengimplementasikan pendekatan integratif-interkonektif dengan menggunakan teori kebutuhan, teori jender dan teori KDRT dalam mengkaji hak dan

333 Amin Abdullah dkk., *Menyatukan ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2002).

kewajiban suami dan isteri dalam kehidupan keluarga. Aplikasi ini sebagai unsur komplementer dan konfirmatif pada level materi. Untuk tujuan ini, maka sistematika pembahasan adalah sebagai berikut. Setelah pendahuluan dibahas secara singkat hak dan kewajiban suami dan isteri dalam kehidupan keluarga menurut formulasi fikih konvensional. Bahasan berikutnya adalah level dan model hubungan antar ilmu umum dengan ilmu agama. Bahasan berikutnya adalah teori kebutuhan, teori jender dan teori penghapusan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), yang kemudian dilanjutkan dengan analisis dengan menggunakan teori-teori tersebut. Akhirnya tulisan dipungkasi dengan kesimpulan.

Konsep Fikih Konvensional

Kalau dilihat bagaimana fikih konvensional memberikan hak dan kewajiban kepada wanita (isteri) terlihat bahwa isteri cenderung termarginalisasikan, khususnya berkaitan dengan implementasi dari hal-hal yang berkaitan dengan: (1) bahwa suami berhak menahan isteri untuk tetap di rumah; (2) bahwa isteri wajib patuh kepada suami; (3) bahwa suami berhak memberikan pelajaran kepada isteri; (4) bahwa isteri wajib memenuhi kebutuhan seks suami. Sebab dalam kenyatannya implementasi kewajiban-kewajiban ini mengakibatkan isteri seolah menjadi budak suami, sementara suami seolah menjadi majikan, meskipun juga disebut bahwa kedua belah pihak wajib mempergauli pasangan dengan baik, sebagaimana disebutkan dalam surah al-Nisa (4): 19.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Artinya: saling bergaullah suami dan isteri dengan cara yang baik.

Apabila dibandingkan antara konsep konvensional dengan perundang-undangan dapat disimpulkan bahwa konsep perundang-undangan memberikan hak yang lebih berimbang antara suami dan isteri. Sementara antar UU negara Muslim, Perundang-undangan Perkawinan Indonesia tampak memberikah hak dan kewajiban yang lebih berimbang antara wanita (isteri) dan laki-laki (suami). Terbukti dalam Perundang-undangan Perkawinan Indonesia ditetapkan; (1) bahwa urusan rumah tangga diputuskan bersama; (2) bahwa suami dan isteri mempunyai hak berimbang dalam melakukan perbuatan hukum; (3) bahwa rumah tempat tinggal dimusyawarahkan bersama; (4) bahwa suami dan isteri sama-sama mempunyai hak menggugat atas kesalahan salah satu pihak; (5) harta yang didapatkan selama perkawinan menjadi hak bersama dan penggunaannya harus atas persetujuan bersama; dan (6) ada jaminan bahwa masing-masing mempunyai hak pribadi. Meskipun demikian aplikasi dan praktek di lapangan tidak seindah teori.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa status wanita, khususnya dalam masalah hak dan kewajiban suami dan isteri, sebagai bahasan pokok dalam tulisan ini, dalam Perundang-undangan Perkawinan Indonesia lebih bermitra dan lebih sejajar dengan kaum laki-laki apabila dibandingkan dengan konsep kitab-kitab fikih konvensional. Demikian juga Perundang-undangan Perkawinan Indonesia, secara teori, lebih memberikan posisi sejajar antara suami dan isteri kalau dibandingkan dengan UU negara-negara Muslim lainnya, meskipun dalam prakteknya belum sebaik teorinya.

Corak Kajian Pendekatan Integratif-Interkonektif

Salah satu konsep yang menawarkan implementasi integrasi-interkoneksi dalam studi Islam dapat dilakukan minimal dalam empat tingkatan (level), dan konsep ini yang disosialisasikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, baik bagi dosen maupun mahasiswa, yakni:³³⁴

- (1) level filosofis,
- (2) level materi,
- (3) level metodologi, dan
- (4) level strategi.

Adapun hubungan antar ilmu (integratif-interkoneksi), dan konsep ini juga yang disosialisasikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kepada dosen dan mahasiswa dapat dikembangkan dengan enam model sebagai berikut:³³⁵

- (1) similarisasi,
- (2) paralelisasi,
- (3) komplementasi,
- (4) komparasi,
- (5) induktifikasi, dan
- (6) verifikasi.

Pendapat lain tentang model hubungan antar ilmu (integratif-interkoneksi) ada tiga model sebagai berikut:³³⁶

- (1) Informatif
- (2) konfirmatif,
- (3) Korektif.³³⁷

Penjelasan singkat dari masing-masing konsep, baik pada tingkatan (level) maupun model hubungan dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pada level filosofis, implementasi integrasi-interkoneksi berupa penyadaran eksistensial bahwa suatu disiplin ilmu selalu bergantung pada disiplin ilmu lain. Integritas-interkoneksi pada level ini dapat dipahami pula bahwa setiap matakuliah harus diberikan nilai fundamental eksistensial dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lain dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistik.

Adapun contoh pada level filosofis adalah ketika mengajarkan SAW misalnya di samping makna fundamentalnya sebagai filosofi membangun hubungan antara manusia, alam dan Tuhan dalam ajaran Islam, dalam pengajaran SAW harus juga ditanamkan pada mahasiswa bahwa eksistensi SAW tidaklah sendiri atau bersifat *self-sufficient*, melainkan berkembang bersama sikap akomodatifnya terhadap disiplin keilmuan lainnya seperti filsafat, sosiologi, psikologi.

334 Penjelasan tentang ini dapat dilihat dalam Bermawiy Munthe, dkk., *Sukses di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: CTSD, t.t.), hlm. 14-16.

335 Ibid., hlm. 17-19.

336 Ibid.

337 Didasarkan pada jumlah konsep dasar yang menjadi komponen utama model disebut Monodik Jika hanya satu, jika ada dua, tiga, empat atau lima komponen, maka masing-masing disebut Diadik, Triadik, Tetradik, dan Pentadik. Lihat Zainal Abidin, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. (Bandung: Mizan, 2005).

Pada level materi, integrasi-interkoneksi merupakan proses pengintegrasian nilai-nilai kebenaran universal dan kebenaran keislaman ke dalam pengajaran mata kuliah. Ketika disiplin ilmu diintegrasikan atau diinterkoneksikan dengan disiplin ilmu lain, misalnya psikologi, dengan nilai-islam, maka secara metodologis ilmu interkoneksi tersebut harus menggunakan pendekatan dan metodologi yang aman bagi ilmu tersebut.

Pada level metodologi, pengembangan paradigma keilmuan integratif-interkoneksi dapat dilakukan dengan menerapkan metodologi keilmuan islam pada keilmuan umum, begitu juga sebaliknya.

Pada level strategi, implementasi paradigma keilmuan integratif-interkoneksi dilakukan dalam pembelajaran.

Adapun penjelasan singkat model hubungan antara ilmu dalam 6 bentuk adalah sebagai berikut:

- (1) Similarisasi, yang dimaknai sebagai satu usaha menyamakan konsep-konsep ilmu umum dengan konsep-konsep ilmu Islam.
- (2) Pararelisasi, yang melihat pararelisasi antara konsep ilmu umum dengan ilmu Islam karena ada kemiripan konotasi tanpa menyamakan keduanya.
- (3) Komplementasi, yang dimaknai sebagai usaha agar terjadi saling mengisi dan saling memperkuat antara ilmu umum dan ilmu Islam, dengan tetap mempertahankan eksistensi masing-masing.
- (4) Komparasi, yang berarti membandingkan konsep/teori ilmu umum dengan konsep/teori ilmu Islam mengenai gejala-gejala yang sama.
- (5) Induktifikasi, yang berarti asumsi-asumsi dasar dari teori-teori ilmu umum yang didukung oleh temuan-temuan empirik dilanjutkan pemikirannya secara teoritis ke arah pemikiran metafisik/ghaib, kemudian dihubungkan dengan prinsip-prinsip ilmu agama (Islam) mengenai hal tersebut.
- (6) Verifikasi, yang bermaksud mengungkapkan hasil-hasil penelitian ilmu umum yang menunjang dan membuktikan kebenaran-kebenaran ilmu Islam.

Adapun maksud informatif berarti satu disiplin ilmu perlu diperkaya dengan informasi yang dimiliki disiplin ilmu lain, sehingga dengan pengayaan tersebut membuat wawasan bertambah luas. Misalnya Islam normatif perlu diperkaya dengan teori ilmu sosial yang bersifat historis, demikian sebaliknya.

Maksud konfirmatif bahwa untuk membangun teori studi Islam perlu diperkuat dan diperkokoh oleh disiplin ilmu lain.

Misalnya, teori tujuan penetapan syari'ah (*maqâsid al-syarî'ah*), yang lima³³⁸ dikonfirmasi dengan teori kebutuhan dasar manusia oleh Abraham Maslow yang membagi kebutuhan pokok manusia menjadi lima, yakni: (1) *physiology* (fisiologi), (2) *safety* (keamanan), (3) *love and belongingness* (cinta dan rasa memiliki), (4) *esteem* (penghormatan), dan (5) *self-actualization* (aktualisasi diri).

338 lima tujuan dimaksud adalah tujuan memelihara agama, jiwa, keturunan, harta, dan kehormatan.

Korektif saling koreksi antara penemuan di bidang kajian Islam dengan bidang ilmu lainnya. Dengan demikian perkembangan disiplin ilmu akan semakin dinamis.

Dengan mengkomodir tiga konsep besar tersebut di atas, maka tulisan ini mencoba menempatkan hubungan antar ilmu pada level materi yang bersifat informatif, komplementif dan konfirmatif antara Islam dengan teori kebutuhan, teori jender dan teori penghapusan kekerasan dalam rumah tangga. Tujuan tulisan ini adalah dalam rangka memahami dan merumuskan hak dan kewajiban antara suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga.

Analisis Tematik-Sistemik

Analisis tematik-sistemik adalah dengan menselaraskan dan mengintegrasikan rumusan hak dan kewajiban antara suami dan isteri sebagai subjek bahasan dalam tulisan ini, dengan (1) prinsip dan (2) tujuan perkawinan. Rumusan hak dan kewajiban antara suami dan isteri harus sinkron dengan prinsip perkawinan dan tujuan perkawinan, sebab pada akhirnya tujuan dari seluruh rumusan dalam perkawinan adalah agar tercapai tujuan perkawinan, yakni keluarga sakinah.

Salah satu prinsip perkawinan adalah bahwa suami dan isteri seharusnya bermusyawarah dan demokrasi dalam menuntaskan masalah-masalah kehidupan rumah tangga, bahwa suami dan isteri adalah pasangan yang bersifat *partnership*, yang berarti saling; saling tolong, saling kerja sama, dan saling membutuhkan.

Demikian pun dengan tujuan perkawinan, bahwa tujuan perkawinan adalah untuk kebahagiaan bersama suami dan isteri, yakni sama-sama untuk mendapatkan kehidupan yang aman, tenteram, dan penuh cinta dan kasih sayang (*sakînah*). Untuk mencapai tujuan akhir ini dibutuhkan pencapaian tujuan antara, yakni: (1) tujuan untuk melanjutkan generasi (regenerasi), (2) untuk sama-sama dipenuhi kebutuhan biologinya, (3) untuk sama-sama dijaga kehormatannya, (4) untuk sama-sama beribadah. Dengan terpenuhi tujuan ini secara bersama diharapkan tercapai pula tujuan bersama antara suami dan isteri dalam mengharungi kehidupan rumah tangga. Dengan demikian, hak dan kewajiban antara suami dan isteripun seharusnya berimbang dan bersifat saling melengkapi untuk mencapai keluarga sakinah.

Apabila direlevensikan dengan corak dan level integratif-interkonektif, maka dalam bagian ini dapat dimasukkan pada kelompok metode, yakni menggunakan metode tematik-sistemik, yang diharapkan merupakan perbaikan terhadap metode dan analisis parsial.

Analisis Kebutuhan, Jender dan KDRT

Implementasi dari analisis integratif-interkonektif dalam memahami dan merumuskan hak dan kewajiban suami dan isteri, tulisan ini menggunakan teori kebutuhan, teori jender dan teori penghapusan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).

Adapun penggunaan teori kebutuhan individu dapat dijelaskan berikut, bahwa menurut Maslow ada 5 kebutuhan dasar manusia, yakni:³³⁹

- (1) Fisiologi (physiology),
- (2) Keamanan (safety),

339 Duane Schultz, *Spikologi Pertumbuhan: Model-Model Kepribadian Sehat*, terj. Yustinus (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 90-94.

- (3) cinta dan rasa memiliki (love and belongingness),
- (4) penghormatan dan/atau penghargaan (esteem), dan
- (5) aktualisasi diri (self-actualization).

Lima kebutuhan pokok tersebut masih dapat dikelompokkan menjadi dua sebagai berikut, yakni:

- (1) Kebutuhan jasmani/fisik, dan hanya fisiologi (physiology) yang masuk dalam kelompok ini.
- (2) Kebutuhan rohani/fisikis. Ini berarti empat dari kebutuhan pokok tersebut di atas masuk dalam kelompok jenis ini.

Adapun penjelasan sedikit lebih rinci dari masing-masing kebutuhan dapat diuraikan sebagai berikut. Kebutuhan Fisiologi (*physiology*) berhubungan dengan:

- (1) kebutuhan makan,
- (2) kebutuhan minum,
- (3) kebutuhan seks,
- (4) kebutuhan udara,
- (5) kebutuhan tidur, dan
- (6) kebutuhan air.

Kebutuhan Keamanan (*safety*) berhubungan dengan:

- (1) keamanan,
- (2) stabilitas,
- (3) perlindungan,
- (4) bebas dari rasa takut dan cemas.

Kebutuhan cinta dan rasa memiliki (*love and belongingness*) berhubungan dengan:

- (1) menghindari kesepian,
- (2) mencintai dan dicintai, dan
- (3) perasaan kebersamaan

Kebutuhan penghormatan dan/atau penghargaan (*esteem*) berhubungan dengan penghormatan dan penghargaan, yang bisa dalam bentuk:

- (1) reputasi,
- (2) prestasi,
- (3) status,
- (4) kekayaan,
- (5) popularitas dan sebagainya.

Kebutuhan aktualisasi diri (*self-actualization*) berhubungan dengan potensi handal yang perlu diaktualkan.

Teori lain tentang kebutuhan manusia menyatakan bahwa kebutuhan manusia ada tujuh sebagai berikut:

- (1) prokreasi, yakni kebutuhan untuk mendapatkan keturunan.
- (2) cinta (*love*), yakni kebutuhan mendapatkan cinta.
- (3) *safety & security*, yakni kebutuhan mendapatkan rasa aman dan damai.

- (4) *home & money*, yakni kebutuhan perumahan dan keuangan yang cukup.
- (5) *sexual satisfaction*, yakni kebutuhan pemenuhan kebutuhan seksual.
- (6) *companionship*, yakni kebutuhan kebersamaan.
- (7) *culture*, yakni kebutuhan tuntutan budaya.

Alangkah baik kalau teori kebutuhan tersebut ditambah dan/atau dilengkapi dengan kebutuhan jaminan beragama (kebutuhan **spiritual**), sebab sejarah manusia mencatat bahwa semua umat manusia membutuhkan kekuatan spiritual dengan nama yang berbeda-beda.

Masuk juga dalam Teori Kebutuhan adalah teori tujuan kehadiran syari'at Islam (*al-kulliyah al-khamsah*), yang harus menjamin lima kebutuhan pokok, yakni:

- (1) Jaminan spiritualitas (agama) (*hifz al-dîn*),
- (2) jaminan kehidupan (jiwa) (*hifz al-nafs*),
- (3) jaminan intelektualitas (akal) (*hifz al-'aql*),
- (4) jaminan keturunan dan kehormatan (*hifz al-nasl*), dan
- (5) Jaminan harta benda (*hifz al-mâl*).

Pemaknaan lima kebutuhan ini diperluas oleh Jasser Audah sebagai berikut:³⁴⁰

- (1) Menjaga spiritualitas (agama) menurut konsep lama adalah cegahan murtad, kemudian diperluas pemaknaannya menjadi menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama.
- (2) Menjaga kehidupan (jiwa) menurut konsep lama adalah cegahan membunuh, kemudian diperluas pemaknaannya menjadi menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan dan hak asasi manusia.
- (3) Menjaga intelektualitas (akal) menurut konsep lama adalah cegahan minum minuman keras, kemudian diperluas pemaknaannya menjadi kebebasan berpikir, penyebaran pikiran ilmiah dan bepergian untuk mencari ilmu.
- (4) Menjaga keturunan menurut konsep lama adalah perintah menikah dan cegahan zina, kemudian diperluas pemaknaannya menjadi perlindungan terhadap keluarga.
- (5) Menjaga harta benda menurut konsep lama adalah cegahan mencuri, memakan harta dengan cara batin, kemudian diperluas pemaknaannya menjadi kepedulian sosial, mendorong terwujudnya kesejahteraan manusia dan menghilangkan jurang pemisah antara kaya dengan miskin.

Analisis kebutuhan ini sesungguhnya ada kaitannya dengan analisis jender, khususnya dalam kaitannya dengan adanya kebutuhan dan kebiasaan manusia yang secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni kebutuhan yang bersifat fitrah (kudrat) dan ada yang bersifat konstruk (pembiasaan). Kebutuhan-kebutuhan yang disebutkan di atas umumnya masuk kelompok kebutuhan dasar manusia laki-laki dan perempuan. Dengan demikian dalam memahami dan merumuskan hak dan kewajiban antara suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga perlu dipertimbangkan:

- (1) apakah ada perbedaan kebutuhan antara laki-laki dan perempuan,
- (2) Apakah dasar pembagian hak dan kewajiban atau Apakah dasar pembagian tugas dan tanggung jawab dalam kehidupan rumah tangga bersifat kudrat yang tidak dapat

³⁴⁰ Jâser 'Audah, *al-Maqâsid untuk Pemula*, alih bahasa 'Ali 'Abdelmon'im (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 49-60.

dipertukarkan, atau pembagiannya bersifat konstruksi sosial yang dapat dipertukarkan dan tidak menghambat terpenuhi kebutuhan dasar sebagai manusia.

Demikian juga bahwa Teori Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) adalah juga sangat berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan dasar manusia, khususnya dalam kaitannya dengan Kebutuhan Keamanan (*safety*) yang berhubungan secara prinsip berhubungan dengan: keamanan, stabilitas, perlindungan, bebas dari rasa takut dan cemas. Demikian juga berhubungan secara prinsip dengan Kebutuhan cinta dan rasa memiliki (*love and belongingness*) yang meliputi: menghindari kesepian, mencintai dan dicintai, dan perasaan kebersamaan. Dalam bahasa (*al-kulliyah al-khamsah*) adalah jaminan kehidupan (jiwa) (*hifz al-nafs*).

Karena itu sangat berkaitan bahkan harus menggunakan analisis penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) dalam memahami dan merumuskan hak dan kewajiban antara suami dan isteri dalam kehidupan keluarga, khususnya dalam kaitannya dengan tinjauan apakah ada dan mungkin rumusan hak dan kewajiban suami dan isteri yang mungkin menimbulkan kekerasan antara suami dan isteri. Sebab Islam mengajarkan kehidupan yang damai antara anggota keluarga. Untuk melihat kemungkinan terjadinya kekerasan tersebut perlu dilihat asas dan tujuan, serta jenis-jenis kekerasan yang disebutkan dalam UU tersebut.

Tentang tujuan lahirnya UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga disebutkan pada pasal 4, dan disebutkan bahwa Penghapusan kekerasan dalam rumah tangga bertujuan:³⁴¹

- (1) Mencegah segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga;
- (2) Melindungi korban kekerasan dalam rumah tangga;
- (3) Menindak pelaku kekerasan dalam rumah tangga; dan
- (4) Memelihara keutuhan rumah tangga yang harmonis dan sejahtera.

Tentang jenis-jenis kekerasan disebutkan dalam Bab III: Larangan Kekerasan dalam Rumah Tangga, dimana dalam pasal 5 disebutkan; Setiap orang dilarang melakukan kekerasan dalam rumah tangga terhadap orang dalam lingkup rumah tangganya, dengan cara:

- (1) Kekerasan fisik;
- (2) Kekerasan psikis;
- (3) Kekerasan seksual; atau
- (4) Penelantaran rumah tangga.

Paparan tersebut di atas memperlihatkan dengan jelas bahwa (1) teori kebutuhan, (2) teori kehadiran Syari'ah, (3) teori jender dan (4) teori penghapusan kekerasan dalam rumah tangga adalah saling mendukung satu dengan yang lain. Karena itu semestinya semuanya harus dipahami dan digunakan menjadi satu kesatuan yang utuh dan menyatu dalam menganalisis dan menformulasikan hak dan kewajiban suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga.

Dengan analisis Teori Kebutuhan tersebut di atas, maka dalam merumuskan hak dan kewajiban antara suami dan isteri dalam kehidupan keluarga, berdasarkan al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad SAW., sebagai sumber ajaran Islam, perlu dikonfirmasi dengan

341 UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, pasal 4.

kebutuhan dasar manusia, laki-laki (suami) dan perempuan (isteri) yang dirumuskan sejumlah Teori Kebutuhan. Sebab kebutuhan-kebutuhan yang disebutkan beberapa Teori Kebutuhan tersebut, merupakan hasil penelitian dalam kehidupan nyata. Dengan terpenuhi kebutuhan pokok tersebut diharapkan suami dan isteri dapat hidup layak dan bahagia.

Ketika melihat konsep hak dan kewajiban suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga yang diformulasikan dalam kitab-kitab fikih konvensional, maka ada beberapa hal yang perlu dikonfirmasi dengan kebutuhan dasar manusia. Di antaranya adalah konsep yang menyebut bahwa salah satu kewajiban isteri kepada suaminya adalah memenuhi kebutuhan seks suami. Konsep ini seolah mengisyaratkan bahwa hanya suami yang memiliki kebutuhan seksual, sementara isteri tidak. Padahal menurut teori kebutuhan, bahwa salah satu kebutuhan manusia, laki-laki dan perempuan adalah kebutuhan seksual yang dalam satu teori masuk kelompok fisiologi, sementara menurut teori lain disebut *sexual satisfaction*. Dalam teori tujuan kehadiran Syari'ah (*al-kulliyah al-khamsah*) memang tidak secara eksplisit disebutkan kebutuhan seksual, tetapi kebutuhan ini boleh jadi masuk dalam kelompok kebutuhan jaminan kehidupan dan jaminan keturunan dan kehormatan.

Kesimpulan

Ada tiga catatan penting sebagai kesimpulan dari bahasan tulisan ini. Pertama, hubungan antara ilmu agama dan umum yang dibangun dalam tulisan ini adalah hubungan yang informatif, komplementer dan konfirmatif pada tingkatan materi. Sebagai tambahan ada juga unsur metode, yakni tematik-sistemik. Artinya, subjek lain dalam perkawinan disinkronkan secara sistematis dengan rumusan hak dan kewajiban suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga. Subjek dimaksud adalah rumusan prinsip dan tujuan perkawinan disinkronkan dengan rumusan hak dan kewajiban suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga. Kedua, bahwa (1) teori kebutuhan, (2) teori kehadiran Syari'ah, (3) teori jender dan (4) teori penghapusan kekerasan dalam rumah tangga adalah saling mendukung satu dengan yang lain, dan sangat penting digunakan dalam merumuskan hak dan kewajiban antara suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga. Ketiga, dengan menggunakan analisis empat teori tersebut dalam melihat dan mengukur konsep hak dan kewajiban antara suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga yang termaktub dalam kitab-kitab fikih konvensional, masih banyak yang belum sejalan dengan tujuan perkawinan, karenanya perlu dirumuskan kembali.

Daftar Pustaka

- Amin Abdullah dkk., Menyatukan ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum. Yogyakarta: SUKA Press, 2002.
- Bermawy Munthe, dkk., Sukses di Perguruan Tinggi. Yogyakarta: CTSD, t.t.
- Duane Schultz, Psikologi Pertumbuhan: Model-Model Kepribadian Sehat, terj. Yustinus. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Jâser 'Audah, al-Maqâsid untuk Pemula, alih bahasa 'Ali 'Abdelmon'im. Yogyakarta: Suka Press, 2013
- Zainal Abidin, Jarot Wahyudi dan Afnan Anshori, Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi. Bandung: Mizan, 2005.
- UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, pasal 4.



MODEL PENGEMBANGAN PENDIDIKAN ISLAM BERBASIS ANTI KORUPSI

Febry Suprpto³⁴²

Abstrak

Korupsi telah menjadi bagian utama hidup kita. Bahkan ada yang menyatakan korupsi sudah menjadi budaya. Korupsi telah bersifat endemik dan sistemik. Korupsi tumbuh dengan subur di sektor pendidikan.

Bahwa pendidikan –secara langsung atau tidak- dapat mendukung budaya korupsi bilamana: (1) pendidikan kita masih menyimpan beberapa titik lemah, terutama dalam hal rendahnya pembinaan mentalitas para peserta didiknya, serta praktik dunia pendidikan yang dapat membuka peluang dan kesempatan bagi praktik-praktik korupsi; (2) perguruan tinggi tetap bersikap acuh tak acuh dan tidak mau mengambil keputusan apapun untuk menjadikan dunia pendidikan sebagai benteng utama dalam upaya pencegahan merambahnya penyakit korupsi.

Walaupun demikian, aktivitas pendidikan dapat memiliki kontribusi dalam mencegah dan mengatasi budaya korupsi, dengan jalan menjadikan pendidikan agama sebagai core pengembangan pendidikan di sekolah, yang diwujudkan dalam bentuk: (1) pengembangan nilai-nilai hidup yang terkandung dalam setiap mata pelajaran yang ada dalam struktur kurikulum secara interaktif, sinergis dan terpadu yang merupakan manifestasi dan pengejawantahan dari ajaran dan nilai-nilai agama; (2) melalui kode etik sekolah yang dibangun dari nilai-nilai agama, dan selanjutnya para guru melakukan rekayasa atau intervensi untuk menciptakan lahan-lahan pengumpulan tersebut dialektik, yang dilakukan dalam penataan situasi dan kondisi lingkungan internal dan eksternal sekolah yang mencerminkan keterpaduannya dalam belajar memiliki, menginternalisasi, mempribadikan dan mengembangkan kode etik tersebut secara praktis dan operasional; (3) penciptaan suasana religius yang dilandasi oleh komitmen dan loyalitas bersama antara para warga sekolah melalui pendekatan pembiasaan, keteladanan, dan pendekatan persuasif.

Kata Kunci: Korupsi, Pendidikan, Pendidikan Agama, Relegius

Pendahuluan

Korupsi di Indonesia adalah persoalan nyata yang menggerogoti seluruh sendi kehidupan bangsa. Rusaknya kualitas lingkungan hidup, berkurangnya taman kota, mutu pendidikan yang dipertanyakan, infrastruktur yang tidak terawat, serta banyaknya pengangguran adalah segelintir saja dari begitu banyak dampak korupsi.³⁴³

Syafii Ma'arif pernah menyatakan, Negara kita tidak akan pernah bisa maju karena Departemen Agama, Departemen Pendidikan, dan Departemen Kesehatan – tiga departemen yang mengurus pendidikan hati, pendidikan otak, dan pendidikan fisik – justru tiga departemen paling korup kinerjanya.³⁴⁴

342 Feb3rys@yahoo.com UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

343 HCB Dharmawan, *Surga Para koruptor*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004), hlm vii

344 Denny Indrayana, "Negara Dalam Darurat Korupsi", dalam *Jihad Melawan Korupsi*, Editor HCB Dharmawan dkk, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005), hlm 95.

Negara kita berdasar Pancasila, dengan sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa. Kegiatan ibadah ritual sebagian besar rakyat terlihat baik. Tiap Ramadhan masjid ramai, tiap tahun sekitar 200.000 warga Indonesia manjalankan ibadah haji. Gereja-gereja pun umumnya ramai dikunjungi umat Kristiani. Begitu pula tempat ibadah lainnya.

Oleh karena itu, kita sering menyatakan diri sebagai bangsa yang relegius, menempatkan agama sebagai hal penting dalam hidup kita. Namun, sebaliknya, Negara kita di kawasan Asia dan dunia termasuk Negara terkorup. Itulah salah satu dari sekian banyak paradox bangsa kita.³⁴⁵

Korupsi telah menjadi bagian utama hidup kita. Bahkan ada yang menyatakan korupsi sudah menjadi budaya. Korupsi telah bersifat endemik dan sistemik.³⁴⁶

Korupsi tumbuh dengan subur di sektor pendidikan. Jika dianalogikan dengan sungai, dari hulu (Depdiknas) hingga ke hilir (sekolah) praktik korupsi terus berlangsung. Pelakunyahpun tidak terbatas pada para birokrat, kepala sekolah, dan guru saja, melainkan juga melibatkan penerbit, kontraktor bangunan, bahkan distributor pakaian, dan sepatu. Jadi, korupsi yang timbul di sekolah merupakan bagian dari rangkaian korupsi institusi pelaksana pendidikan di atasnya³⁴⁷

Menurut ketua KPK saat ini, Abraham Samad, pada tahun 2011 lalu total aset dan kekayaan negara yang berhasil diselamatkan KPK lebih dari Rp152 triliun. Beberapa hal yang bisa dimanfaatkan dari hasil korupsi itu dikatakan Samad yakni untuk memberikan 1,57 juta unit rumah sederhana gratis untuk yang membutuhkan, memberikan 14,3 miliar liter susu gratis kepada anak rawan gizi, memberikaan sekolah gratis kepada 271 juta anak SD selama setahun, memberikan sekolah gratis kepada 221 juta siswa SMP selama setahun, memberikan 18,5 miliar liter beras gratis bagi penduduk yang rawan pangan, membangun 1,24 juta unit ruang kelas SD atau membangun 1,19 juta unit ruang kelas SMP serta memberikan 31,4 juta unit komputer untuk sekolah.³⁴⁸

Pembahasan

Pengertian Korupsi

Istilah korupsi berasal dari satu kata dalam bahasa latin *corruption* atau *corruptus* yang disalin dalam bahasa Inggris menjadi *corruption* atau *corrupt*, dalam bahasa Perancis menjadi *corruption* dan dalam bahasa Belanda disalin menjadi *corruptie* (*korrupctie*). Asumsi kuat kita menyatakan bahwa dari bahasa Belanda inilah kata itu turun ke bahasa Indonesia, yaitu korupsi. Arti harfiah dari kata korupsi ialah kebusukan, keburukan, kebejatan, ketidakjujuran, dapat disuap, tidak bermoral, penyimpangan dari kesucian, kata-kata atau ucapan yang menghina atau menfitnah.

345 Salahuddin Wahid, "Agama, Budaya, dan Pemberantasan Korupsi", dalam Jihad Melawan Korupsi, Editor HCB Dharmawan dkk, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005), hlm 137.

346 Salahuddin Wahid, "Agama, Budaya, dan Pemberantasan Korupsi", hlm 137-138.

347 Danang Widoyoko dkk, Saatnya Warga Melawan korupsi Citizen Report Card Untuk Pendidikan, (Jakarta: Indonesia Corruption Watch, 2006), hlm 92.

348 Abraham Samad, dalam Kuliah Umum "Pendidikan Anti Korupsi" yang diselenggarakan ITB di Gedung Aula Timur Jalan Ganesa, Rabu 3 Oktober 2012. <http://www.jpnn.com/read/2012/10/04/142004/ITB-Kampus-Pertama-Pendidikan-Anti-Korupsi->

Baharuddin Lopa mengatakan, *corruption* ialah *the offering and accepting of bribes* (penawaran atau pemberian dan penerimaan hadiah-hadiah berupa suap). Disamping itu diartikan juga "*decay*" yaitu kebusukan/kerusakan. Yang busuk/rusak ialah moral akhlak oknum yang melakukan perbuatan korupsi sesuai arti *corruptus* atau *corruptio* a.l moral *perversion* (kerusakan moral).³⁴⁹

Menurut Abraham Samad, korupsi merupakan segala bentuk dan tindakan yang menyimpang dari perilaku dan aturan yang sebenarnya. Sedangkan secara hukum yuridis, korupsi adalah setiap orang yg melawan hukum untuk memperkaya diri sendiri dan orang lain atau korporasi yang bisa merugikan Negara.³⁵⁰

Badan PBB mengklasifikasikan 10 tindak pidana korupsi yang perlu diperangi bersama, yaitu: suap (*bribery*), penggelapan (*embezzlement*), pemalsuan (*fraud*), pemerasan (*extortion*), menyalahgunakan wewenang (*abuse of discretion*), bisnis orang dalam (*insider trading*), pemberian komisi (*illegal commission*), pilih kasih (*favoritism*), nepotisme (*nepotism*), dan sumbangan illegal (*illegal contributions*).³⁵¹

Sebab-sebab Korupsi

Adapun beberapa sebab terjadinya korupsi di Indonesia karena kondisi sosial ekonomi masih rawan, sehingga orang melakukan korupsi dengan motif mempertahankan hidupnya. Tetapi lama kelamaan motif ini bergeser menjadi motif ingin memperoleh kemewahan hidup. Penyebab lain berupa kelemahan mekanisme organisasi dan karena tidak dilaksanakannya fungsi pengawasan secara wajar. Hal ini menurut Baharudin lopa akan mendorong seseorang yang tidak kuat imannya akan melakukan korupsi.³⁵²

Beberapa faktor penyebab terjadi korupsi yang lain adalah berupa penegakkan hukum yang tidak konsisten, penyalahgunaan kekuasaan atau wewenang, langkanya lingkungan yang anti korup, rendahnya pendapatan penyelenggara Negara, kemiskinan dan keserakahan, budaya memberi upeti, imbalan dan hadiah, konsekuensi bila ditangkap lebih rendah daripada keuntungan korupsi, budaya permisif/ serba membolehkan dan tidak mau tahu serta gagalnya pendidikan agama dan etika.

Terhadap faktor penyebab korupsi yang disebutkan terakhir, berupa gagalnya pendidikan agama dan etika, tampaknya berasal dari pemikiran Franz Magnis suseno yang mengatakan bahwa agama telah gagal menjadi pembendung moral bangsa dalam mencegah korupsi karena perilaku masyarakat yang memeluk agama itu sendiri. Pemeluk agama menganggap bahwa agama hanya berkuat pada masalah cara beribadah saja, sehingga agama nyaris tidak berfungsi dalam memainkan peran sosial.

Dengan demikian, faktor penyebab korupsi secara umum dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal berkaitan

349 Muhammad Nurul Irfan, *Tindak Pidana korupsi Di Indonesia Dalam Prespektif Fiqh Jinayah*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), hlm 42-43.

350 Abraham Samad, dalam Kuliah Umum "Pendidikan Anti Korupsi" yang diselenggarakan ITB di Gedung Aula Timur Jalan Ganesa, Rabu 3 Oktober 2012. <http://www.jpnn.com/read/2012/10/04/142004/ITB-Kampus-Pertama-Pendidikan-Anti-Korupsi->

351 Muhaemin, *Nuansa Baru Pendidikan Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), hlm 99.

352 Muhammad Nurul Irfan, *Tindak Pidana korupsi Di Indonesia Dalam Prespektif Fiqh Jinayah*, hlm 46.

dengan pelaku korupsi sebagai pemegang amanah berupa jabatan dan wewenang yang diembannya, sedangkan faktor eksternal berupa sistem pemerintahan dan kepemimpinan serta pengawasan yang tidak seimbang sehingga bisa membuka peluang terjadinya korupsi.³⁵³

Apakah Pendidikan Dapat Mendukung Budaya Korupsi?

Sekolah, pada hakekatnya bukanlah sekedar *transfer of knowledge* belaka. Seperti dikemukakan Fraenkel (1977:1-2), sekolah tidaklah semata-mata tempat di mana guru menyampaikan pengetahuan melalui berbagai mata pelajaran. Sekolah juga adalah lembaga yang mengusahakan usaha dan proses pembelajaran yang berorientasi pada nilai (*value-oriented enterprise*). Lebih lanjut, Fraenkel mengutip John Childs yang menyatakan, bahwa organisasi sebuah system sekolah dalam dirinya sendiri merupakan sebuah usaha moral (*moral enterprise*), karena ia merupakan usaha sengaja masyarakat manusia untuk mengontrol pola perkembangannya.³⁵⁴

Dalam konteks pendidikan sekolah/ perguruan tinggi, selama ini terdapat beberapa titik lemah yang melekat pada pendidikan kita, antara lain:

- (1) Dari aspek paradigma yang dikembangkan lebih menekankan pada mekanisme (untuk tidak mengatakan dikotomis);
- (2) Inovasi pendidikan yang dilakukan cenderung merupakan Top-Down Inovation;
- (3) Keberhasilan pendidikan lebih banyak diukur dari keunggulan ranah kognitif dan kurang mengukur ranah afektif dan psikomotor, sehingga pembinaan watak dan budi pekerti terabaikan. Ini hampir terjadi pada setiap mata pelajaran yang diajarkan di sekolah/ perguruan tinggi, bahkan termasuk di dalamnya pendidikan agama;
- (4) Titel dan gelar menjadi target pendidikan yang tidak disertai dengan tanggung jawab ilmiah yang mumpuni sehingga terjadi pengejaran title yang kurang sehat;
- (5) Manajemen pendidikan yang menekankan tanggung jawab penyelenggaraan pendidikan kepada pemerintah dan bukan kepada seluruh Stakeholders pendidikan, seperti masyarakat, orang tua, guru dan siswa/ mahasiswa itu sendiri;
- (6) Profesi guru terkesan menjadi profesi ilmiah saja dan kurang disertai dengan bobot profesi kemanusiaan, sehingga hubungan guru dan murid terkesan sebagai hubungan transaksional antara produsen dan konsumen;
- (7) Sistem pendidikan kita masih kurang memiliki komitmen dan kurang mendukung peningkatan kualitas proses dan hasil pendidikan.

Kondisi pendidikan kita yang masih menyimpan beberapa titik lemah tersebut diatas akan mempunyai ekses terhadap mentalitas pelaksana pendidikan dan sekaligus para lulusannya, yang pada gilirannya, secara langsung atau tidak, akan mendukung terhadap sikap dan tindak korupsi dengan berbagai macamya tersebut.³⁵⁵

Menurut Sarwedi Oemarmadi-sebagaimana yang dikutip oleh Muhaimin- menengarai dunia pendidikan kita dapat menjadi penyebab semakin maraknya praktek korupsi di negeri ini yaitu: **pertama**, kalau para pengambil kebijakan di bidang pendidikan tetap bersikap acuh tak acuh dan tidak mau mengambil keputusan apapun untuk menjadikan dunia pendidikan sebagai benteng utama dalam upaya pencegahan merambahnya penyakit korupsi. **Kedua**,

353 Muhammad Nurul Irfan, Tindak Pidana korupsi Di Indonesia Dalam Prespektif Fiqh Jinayah, hlm 46-47.

354 Azyumardi Azra, Paradigma Baru Pendidikan Nasional, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002), hlm 175.

355 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), hlm 95-99.

kalau para pengambil kebijakan di dunia pendidikan membiarkan dirinya tidak proaktif untuk menata kembali sistem pendidikan tinggi di Indonesia.³⁵⁶

Pendidikan Agama Islam Sebagai Core Pengembangan Pendidikan di Sekolah dalam Mencegah dan Mengatasi Budaya Korupsi

PAI sejak tahun 1967 ditetapkan sebagai mata pelajaran wajib di sekolah-sekolah umum seperti SD, SLTP, SLTA yang diajarkan kepada peserta didik sebanyak 2 jam seminggu.³⁵⁷

Pendidikan Agama Islam (PAI) memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan mata pelajaran lainnya antaranya:

- (1) PAI berusaha untuk menjaga akidah peserta didik agar tetap kokoh dalam situasi dan kondisi apapun;
- (2) PAI menonjolkan kesatuan iman, ilmu dan amal dalam kehidupan keseharian;
- (3) PAI berusaha membentuk dan mengembangkan kesalehan individu dan sekaligus kesalehan sosial;
- (4) PAI menjadi landasan moral dan etika dalam pengembangan IPTEK dan budaya serta aspek-aspek kehidupan lainnya.

Pendidikan agama yang berorientasi pada peningkatan kualitas keimanan dan ketaqwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa perlu dijadikan core pengembangan pendidikan di sekolah, termasuk dalam mengantisipasi krisis moral atau akhlak termasuk di dalamnya korupsi.³⁵⁸

Jadi sistem pembiasaan nilai-nilai hidup di sekolah diarahkan bukan hanya untuk menciptakan peserta didik yang cerdas, memiliki ingatan yang baik, berfikir jernih, dan mempunyai pemahaman yang handal dan kebajikan-kebajikan lainnya, tetapi juga diarahkan pada terciptanya sifat-sifat sederhana, punya rasa malu, tenang, sabar, dermawan, rasa puas (qonaah), setia, optimis, anggun, dan wara', yakni keinginan untuk senantiasa berbuat baik dan juga terciptanya sifat-sifat berani, besar jiwa, ulet, tegar, tenang, tabah, menguasai diri, dan ulet bekerja seperti juga sifat dermawan dan mementingkan orang lain, bergembira, berbakti dan sebagainya. Nilai-nilai hidup tersebut merupakan pengejawantahan dari ajaran dan nilai agama yang harus diperjuangkan dalam kehidupan disekolah untuk mencegah merebaknya budaya korupsi.³⁵⁹

Penciptaan Suasana Religius Sebagai Upaya Menjadikan Pendidikan Agama Islam Sebagai Core Pengembangan Pendidikan di Sekolah.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (1996) dinyatakan bahwa religius berarti: bersifat religi atau keagamaan, atau yang bersangkutan paut dengan religi (keagamaan). Penciptaan suasana religius berarti menciptakan suasana atau iklim kehidupan keagamaan. Dalam konteks pendidikan di sekolah berarti penciptaan suasana atau iklim kehidupan keagamaan yang dampaknya ialah berkembangnya suatu pandangan hidup yang bernapaskan atau dijiwai oleh

356 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, hlm 100.

357 Zamakhsyari Dhofier, "Sumbangan Visi Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional", dalam Menggagas Paradigma Baru Pendidikan, Editor Sindhunata, (Jakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hlm 223.

358 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, hlm 102.

359 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, hlm 106.

ajaran dan nilai-nilai agama yang diwujudkan dalam sikap hidup serta keterampilan hidup oleh para warga sekolah dalam kehidupan mereka sehari-hari.³⁶⁰

Lingkungan berperan penting dalam perilaku manusia, khususnya lingkungan sekolah, sebab dari sinilah perlakuan-perlakuan yang terus menerus dan terstruktur secara massif diberikan kepada peserta didik sehingga diharapkan dapat merubah perilakunya sesuai dengan yang diharapkan.³⁶¹

Dalam konteks pendidikan agama, religius ada yang bersifat vertikal dan horizontal. Yang vertikal berwujud hubungan manusia atau warga sekolah dengan Allah (*habl min Allah*), misalnya sholat, do'a, puasa, hataman Al-Qur'an dan lain-lain. Yang horizontal berwujud hubungan antar manusia atau antar warga sekolah (*habl min an-nas*), dan hubungan mereka dengan lingkungan alam sekitarnya.³⁶²

Adapun untuk mewujudkan penciptaan suasana religius di sekolah dapat dilakukan melalui pendekatan pembiasaan, keteladanan, dan pendekatan persuasif atau mengajak kepada warganya dengan cara yang halus dengan memberikan alasan dan prospek baik yang bisa meyakinkan mereka. Sifat kegiatannya bisa berupa aksi positif dan reaksi positif. Bisa pula berupa proaksi, yakni membuat aksi atas inisiatif sendiri, jenis dan arah ditentukan sendiri tetapi membaca munculnya aksi-aksi agar dapat member warna dan arah pada perkembangan. Bisa pula berupa antisipasi yakni tindakan aktif menciptakan situasi dan kondisi ideal agar tercapai tujuan idealnya.

Jadi untuk membentuk peserta didik menjadi manusia yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia, sekaligus tidak bermental korup, tidak bisa hanya mengandalkan pada mata pelajaran pendidikan agama yang hanya 2 jam pelajaran tetapi perlu menjadikan pendidikan agama sebagai core pengembangan pendidikan di sekolah yang dalam implementasinya diperlukan kerjasama yang harmonis dan interaktif diantara para warga sekolah dan para guru dan tenaga kependidikan yang ada di dalamnya.³⁶³

Kesimpulan

Dari berbagai uraian tersebut diatas dapat disimpulkan bahwa Korupsi telah menjadi bagian utama hidup kita. Bahkan ada yang menyatakan korupsi sudah menjadi budaya. Korupsi telah bersifat endemik dan sistemik. Korupsi tumbuh dengan subur di sektor pendidikan. Jika dianalogikan dengan sungai, dari hulu (Depdiknas) hingga ke hilir (sekolah) praktik korupsi terus berlangsung.

Bahwa pendidikan –secara langsung atau tidak- dapat mendukung budaya korupsi bilamana: (1) pendidikan kita masih menyimpan beberapa titik lemah, terutama dalam hal rendahnya pembinaan mentalitas para peserta didiknya, serta praktik dunia pendidikan yang dapat membuka peluang dan kesempatan bagi praktik-praktik korupsi; (2) perguruan tinggi tetap bersikap acuh tak acuh dan tidak mau mengambil keputusan apapun untuk menjadikan dunia pendidikan sebagai benteng utama dalam upaya pencegahan merambahnya penyakit

360 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, hlm 106-107.

361 Sofan Amri dkk, Implementasi Pendidikan Karakter Dalam Pembelajaran, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2011), hlm 106.

362 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, hlm 107.

363 Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, hlm 110.

korupsi dan membiarkan dirinya tidak proaktif dalam mengantisipasi masalah tersebut, yang pada gilirannya akan berimplikasi pada minimnya pemahaman para lulusan PT atau malahan blank tentang seluk-beluk korupsi dan anti korupsi.

Walaupun demikian, aktivitas pendidikan dapat memiliki kontribusi dalam mencegah dan mengatasi budaya korupsi, dengan jalan menjadikan pendidikan agama sebagai core pengembangan pendidikan di sekolah, yang diwujudkan dalam bentuk: (1) pengembangan nilai-nilai hidup yang terkandung dalam setiap mata pelajaran yang ada dalam struktur kurikulum secara interaktif, sinergis dan terpadu yang merupakan manifestasi dan pengejawantahan dari ajaran dan nilai-nilai agama; (2) melalui kode etik sekolah yang dibangun dari nilai-nilai agama, dan selanjutnya para guru melakukan rekayasa atau intervensi untuk menciptakan lahan-lahan pengumpulan tersebut dialektik, yang dilakukan dalam penataan situasi dan kondisi lingkungan internal dan eksternal sekolah yang mencerminkan keterpaduannya dalam belajar memiliki, menginternalisasi, mempribadikan dan mengembangkan kode etik tersebut secara praktis dan operasional; (3) penciptaan suasana religius yang dilandasi oleh komitmen dan loyalitas bersama antara para warga sekolah melalui pendekatan pembiasaan, keteladanan, dan pendekatan persuasif.

Daftar Pustaka

- Amri, Sofan, dkk, Implementasi Pendidikan Karakter Dalam Pembelajaran, Jakarta: Prestasi Pustaka, 2011.
- Azra, Azyumardi, Paradigma Baru Pendidikan Nasional, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Dharmawan, HCB, Surga Para koruptor, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Dhofier, Zamakhsyari, "Sumbangan Visi Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional", dalam Menggagas Paradigma Baru Pendidikan, Editor Sindhunata, Jakarta: Penerbit Kanisius, 2000.
- Indrayana, Denny, "Negara Dalam Darurat Korupsi", dalam Jihad Melawan Korupsi, Editor HCB Dharmawan dkk, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005.
- Irfan, Muhammad Nurul, Tindak Pidana korupsi Di Indonesia Dalam Prespektif Fiqh Jinayah, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- Muhaimin, Nuansa Baru Pendidikan Islam, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Samad, Abraham, dalam Kuliah Umum "Pendidikan Anti Korupsi" yang diselenggarakan ITB di Gedung Aula Timur Jalan Ganesa, Rabu 3 Oktober 2012. <http://www.jpnn.com/read/2012/10/04/142004/ITB-Kampus-Pertama-Pendidikan-Anti-Korupsi->
- Wahid, Salahuddin, "Agama, Budaya, dan Pemberantasan Korupsi", dalam Jihad Melawan Korupsi, Editor HCB Dharmawan dkk, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005.
- Widoyoko, Danang, dkk, Saatnya Warga Melawan korupsi Citizen Report Card Untuk Pendidikan, Jakarta: Indonesia Corruption Watch, 2006.



PENDIDIKAN ISLAM MARHAMAH SEBAGAI BASIS HARMONI PERADABAN

Hepni

Abstrak

Islam bukan serentetan keyakinan yang memfosil, juga bukan sekedar ajaran ritus spiritualitas yang bersifat individual, ia merupakan ideologi universal yang bergerak dinamis membentang melampaui sekat tempat dan zaman dan terus berkembang sesuai denyut nadi perkembangan peradaban manusia untuk menjawab persoalan kemanusiaan yang terus berubah dan memberikan harmoni bagi peradaban, karena itu misi utama pendidikan Islam adalah memberikan keselamatan dan rahmah bagi seluruh mahluk di jagad makrococosmos (rahmatan lil alamin) Sorotan terhadap pendidikan Islam yang mengemuka akhir-akhir ini adalah bahwa pada ranah empirik implementasi pendidikan Islam belum banyak memberikan implikasi signifikan terhadap perubahan perilaku peserta didik, padahal salah satu tujuan utama pendidikan Islam adalah terjadinya perubahan, baik pola fikir (way of thinking), perasaan dan kepekaan (way of feeling), maupun pandangan hidup (way of life) pada peserta didik. Hingga kini strategi pendidikan Islam masih cenderung dogmatis serta kurang mengembangkan kemampuan berpikir kritis dan kreatif sehingga melahirkan pemahaman agama yang eksklusif serta lemah dalam memahami kearifan budaya, akibatnya pendidikan Islam belum berhasil membangun manusia Islami yang berkarakter. Bahkan ditengah meluasnya anjuran sikap toleran dan saling pengertian inter dan antar umat beragama, kekerasan bernuansa agama masih saja terjadi. Agama, yang semestinya bersemangat menebarkan kedamaian bagi sesama manusia, justru kerap memicu keresahan, banyak faktor yang menjadi pemicunya, antara lain: ketika masing-masing kelompok agama menganggap kelompok lain sebagai sesat yang harus dimusnahkan, Sikap apriori dan praduga teologis yang tumbuh subur dalam masyarakat yang kemudian diperkuat oleh para elit agama dengan landasannya masing-masing. Kegagalan penganut agama dalam memahami prinsip-prinsip asasi agamanya secara komprehensif. Faktor-faktor diatas pada gilirannya berimplikasi pada terabaikannya misi agama untuk mewujudkan harmoni peradaban yang damai dan menentramkan, bahkan sebaliknya menjadi embrio bagi munculnya benih-benih kebencian antar sesama mahluk Tuhan. Berbagai fenomena diatas jelas merupakan indikator nyata dari belum efektifnya strategi, model dan fungsi pendidikan Islam yang selama ini dijalankan, karena itu mendesak untuk “membangkitkan” pendidikan Islam berbasis marhamah sebagai perekat baru integrasi umat yang sekian lama tercabik-cabik. Tugas kita hari ini adalah mereinkarnasi pesona marhamah dalam kehidupan masyarakat yang berdiri tegak diatas sikap kasih sayang terhadap sesama, sehingga permusuhan berubah menjadi persaudaraan dan sikap saling mencela akan berganti menjadi sikap saling mencinta. Pendidikan Islam berbasis marhamah dapat menjadi fondasi dan pilar penyangga bagi keberagaman yang hakiki sehingga terwujud harmoni peradaban sebagaimana dicita-citakan.

Keywords: Pendidikan Islam, Marhamah dan Harmoni Peradaban.

Pendahuluan

Tidak disangsikan bahwa dalam Islam, eksistensi pendidikan menempati posisi sentral, utama dan strategis. Karena itu Al-Qur'an secara inperatif menyuruh setiap muslim untuk menyeru umat manusia kejalan Tuhan dengan cara yang bijaksana, dengan nasihat yang memukau serta

dengan agumentasi logis dan tak terbantahkan. (Qs. 16:125). Predikat *khoiru ummah* disematkan oleh Allah SWT hanya kepada orang atau kelompok umat yang aktif melakukan kegiatan pendidikan (Qs. 3:110). Bahkan Yusuf Qaradawi menegaskan maju mundurnya kaum muslimin sangat ditentukan oleh efektifitas pendidikan yang dilakukan umatnya³⁶⁴.

Sebagai proses berkesinambungan dalam mengarahkan manusia mengikuti *al fitroh al ghaiziyah*³⁶⁵ yang dipandu oleh nurani dan akal rasio dalam etos mujahadah yang tak kenal henti, pendidikan bukan poses insidental, melainkan harus benar-benar direncanakan secara sistematis dan metodologik serta dievaluasi secara terus menerus agar tujuan pendidikan untuk mewujudkan harmoni peradaban dapat dicapai secara efektif. Artinya sudah bukan waktunya pendidikan dilakukan asal jalan tanpa konsep yang jelas dan planning yang matang baik menyangkut strategi, model, materi maupun metode yang digunakannya.

Upaya pengembangan pendidikan Islam, dalam arti *i'adah, ibanah* dan *ihya'* dengan maksud *reaktualisasi, revitalisasi* dan *reevektifity* sesungguhnya telah lama dirintis oleh banyak pihak, namun hingga kini berbagai upaya tersebut belum sepenuhnya mencapai tujuan sebagaimana diharapkan. Sorotan terhadap pendidikan Islam yang mengemuka akhir-akhir ini adalah bahwa pada ranah empirik implementasi pendidikan Islam belum banyak memberikan implikasi signifikan terhadap perubahan perilaku peserta didik, padahal salah satu tujuan utama pendidikan Islam adalah terjadinya perubahan, baik pola fikir (*way of thinking*), perasaan dan kepekaan (*way of feeling*), maupun pandangan hidup (*way of life*) peserta didik.

Banyak kalangan menilai bahwa hingga kini strategi pendidikan Islam masih cenderung dogmatis serta kurang mengembangkan kemampuan berpikir kritis dan kreatif sehingga melahirkan pemahaman agama yang tekstual dan eksklusif serta lemah dalam memahami konsep kearifan budaya, akibatnya pendidikan Islam belum berhasil membangun manusia Islami yang berkarakter. Fenomena maraknya kekerasan, eksklusifisme dan lemahnya toleransi yang berkembang di masyarakat dalam segala bentuknya merupakan indikator nyata bahwa tujuan pendidikan Islam untuk memberikan harmoni bagi peradaban manusia masih jauh dari harapan. Maka tak heran jika banyak pihak mulai mempertanyakan sejauhmana efektifitas pendidikan Islam bagi peningkatan kesadaran dan perubahan perilaku peserta didik baik secara individual maupun sosial kultural. Pertanyaan ini wajar, mengingat secara teoritis, pendidikan Islam diyakini sebagai sistem rekayasa sosial yang paling berpengaruh mewarnai, mengontrol dan membentuk pola fikir dan perilaku seseorang dalam hidup kesehariannya.

Dari fenomena ini dipandang perlu mereaktualisir model pendidikan Islam marhamah sebagaimana dipraktikkan Nabi SAW selama puluhan tahun dan diikuti oleh *salafunas sholeh* yang mampu mengantarkan Islam pada masa kejayaan. Sejarah mencatat bahwa gerakan pendidikan pada masa Rasul SAW banyak diorientasikan pada gerakan pembebasan masyarakat dari eksploitasi, penindasan, dominasi dan ketidakadilan dalam segala aspeknya. Karena itu dalam menjalankan misi pendidikan Islam, Rasulullah SAW tidak langsung menawarkan Islam sebagai sebuah ideologi normatif, melainkan dengan akhlaq yang agung berbasis kasih sayang, bahkan beliau memperjuangkan secara serius penyelesaian atas problem

364 Yusuf Qordawi, Pengantar kajian Islam (Jakarta, Pustaka Al-Husna, 1995), 9

365 Tentang al-fitrah al-ghaiziyah, juga ditegaskan dalam Qs.30 ayat 30 "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. Periksa juga Qs.Ali Imran: 83-85

bipolaritas spiritual-material kehidupan manusia dengan merekonstruksi tatatan yang ada menjadi tatatan yang adil, egaliter dan tidak eksploitatif³⁶⁶. Para pakar pendidikan menyebut ini sebagai pendidikan berbasis *rahmatan lil alamin*, yakni sebuah model pendidikan Islam yang memberikan kedamaian dan ketentraman bagi umat manusia sebagai pondasi utama menuju *peace building community*³⁶⁷.

Pendidikan Islam berbasis marhamah adalah proses penanaman sejumlah nilai islami yang dilandasi kasih sayang agar masyarakat sasaran pendidikan dapat hidup berdampingan secara damai dan harmonis dalam realitas kemajemukan dan berperilaku positif, sehingga dapat mengelola kemajemukan menjadi kekuatan untuk mencapai kemajuan, tanpa mengaburkan dan menghapuskan nilai-nilai agama, identitas diri dan budaya³⁶⁸. Dengan model pendidikan ini, outputnya jelas, yakni terwujudnya konstruk masyarakat welas asih yang didalamnya sarat muatan *the smiling general* dan *the smiling soldiers, the sensous, the play full, the calm and the beuty*. Tatatan masyarakat seperti inilah yang kemudian dikenal dengan masyarakat madani.

Spirit pendidikan Islam marhamah

Sebagai ajaran yang bertekad mewujudkan harmoni peradaban, pendidikan Islam mendorong pemeluknya menata masyarakat diatas landasan rasa aman, keadilan dan harmonisasi yang terbebas dari berbagai bentuk ancaman, ketidak amanan dan hidup saling curiga. Salah satu misi utama pendidikan Islam dalah terwujudnya relasi kehidupan marhamah dan saling menentramkan³⁶⁹, yakni pola kehidupan yang didalamnya sarat kasih sayang, tumbuh solidaritas kebersamaan dan kekeluargaan dalam menyelesaikan soal-soal kemanusiaan melampaui sekat primordial dan sektarian, kehidupan yang didalamnya ada etos saling menolong dengan “sungguh-sungguh menolong”, yakni menolong tanpa tujuan apapun selain menolong itu sendiri, bukan menolong demi interes konsesif yang menyandera nasib orang yang ditolongnya, bukan mengutang jasa orang lain untuk mengikat kebebasan orang yang diutang tersebut, bukan membantu orang lain sambil merasa dirinya lebih tinggi derajatnya karena dia telah mambantu, sehingga sesungguhnya yang dia lakukan adalah merendahkan orang yang seakan-akan dibantunya tersebut.

Di Indonesia, model pendidikan Islam semacam ini, selain sejalan dengan nafas orisinilitas ajaran Islam, juga relevan dengan entitas keberadaan masyarakat Indonesia yang multikultur. Sebagai risalah profetik, pendidikan Islam pada intinya adalah seruan pada semua umat manusia menuju satu cita-cita bersama kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*) tanpa membedakan ras, warna kulit, etnik, kebudayaan, dan agama, hal ini secara tegas disinyalir al-Qur'an: "Katakanlah: *Wahai semua penganut agama (dan kebudayaan)! Bergegaslah menuju dialog dan perjumpaan multikultural (kalimatun SAWa') antara kami dan kamu...* Dengan demikian, *kalimatun SAWa'* bukan hanya mengakui pluralitas kehidupan, Ia merupakan manifesto dan gerakan yang mendorong kemajemukan (*plurality*) dan keragaman (*diversity*)

366Abdul Wasi', Tarikhul Islam (Kairo, Darr Al-Sya'bie, 1992), 162.

367Afifuddin', Pendidikan berwawasan kasih sayang (Jogjakarta: Rihlah Group, 2012), 45.

368Abd Rahman Asegaf. Pendidikan tanpa kekerasan, (Jogjakarta, Tiara wacana, 2007), 56. Bandingkan pula dengan Tim Kemenag RI. Panduan Integrasi Nilai Multikultur dalam Pendidikan Agama Islam (Jakarta, PT Kirana Cakra Buana bekerjasama dengan Kementerian Agama RI, Asosiasi Guru Pendidikan Agama Islam Indonesia (AGPAII), TIFA Foundation dan Yayasan Rahima, 2012), 18

369 Abdullah Sidek Baba, Islam dan Harmoni Kemanusiaan. (Selangor, Gemilang Press, 2012), 16

sebagai prinsip inti kehidupan dan mengukuhkan pandangan bahwa semua kelompok diperlakukan setara (*equality*) dan sama martabatnya (*dignity*).

Musa Al-Kadzim menyebutkan, pendidikan Islam berbasis marhamah menjadi penting dan mendesak dikembangkan karena terjadinya konflik sosial yang bernuansa SARA (suku, agama, dan ras) yang acapkali melanda negeri ini ditengarai berkaitan erat dengan lemahnya pemahaman dan pemaknaan tentang konsep kearifan budaya. Berbagai konflik sosial yang terjadi disebabkan oleh kurangnya kemauan untuk menerima dan menghargai perbedaan, ide dan pendapat orang lain, karya dan jerih payah orang lain, melindungi yang lemah dan tak berdaya, menyayangi sesama, kurangnya kesetiakawanan sosial, dan tumbuhnya sikap egois serta kurang kepekaan sosial. Untuk mencegah atau meminimalkan konflik tersebut perlu dikembangkan pendidikan berbasis marhamah³⁷⁰.

Senada dengan pendapat diatas, Rauheli³⁷¹ menyatakan salah satu tujuan pendidikan marhamah dimaksudkan sebagai langkah preventif dan pencegahan dini, agar berbagai bentuk kekerasan tidak terulang lagi di masa yang akan datang. Dalam konteks ini, pendidikan dipandang sebagai faktor penting dalam menumbuh kembangkan kesadaran kebersamaan dalam keragaman untuk hidup berdampingan dengan individu lain dalam suasana saling menghormati, saling toleransi dan saling memahami. Lebih jauh, pendidikan islam marhamah dapat menjadi pilar penyangga bagi kerukunan umat dan pengayom keberagaman yang hakiki.

Pendidikan Islam marhamah menuju harmoni peradaban mempunyai ciri-ciri sebagai berikut:

- (1) *Pertama*, berorientasi pada prinsip-prinsip keadilan, demokrasi, dan kesetaraan. Basis-basis doktrinal yang mendukung prinsip-prinsip ini dapat ditemukan dalam Al-Qur'an surat as-Syura, al-Hadid, dan al-A'raf. Selain itu prinsip keadilan dan kesetaraan dalam berinteraksi sesama manusia ini dipraktikkan oleh Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Dalam satu kesempatan Rasulullah SAW. bersabda: "*tidak ada keutamaan orang Arab atas orang bukan Arab, tidak ada keutamaan orang bukan Arab atas orang Arab, kecuali karena takwanya.*" (Hr. Imam Ahmad).

Dengan menempatkan semua manusia pada derajat yang sama, menegaskan bahwa Islam memberikan ruang, kesempatan dan hak yang sama kepada semua manusia untuk eksis dengan keragaman budaya, adat dan keyakinan masing-masing. Rasulullah SAW bersama para sahabatnya membangun negari Madinah berlandaskan demokratisasi dan kesetaraan yang sarat kasih sayang. Dalam pasal-pasal Piagam Madinah sangat kental spirit demokrasi, keadilan dan kesetaraan. Pada pasal 16 disebutkan "*dan bahwa orang Yahudi yang mengikuti kami akan memperoleh hak perlindungan dan hak persamaan tanpa ada penganiayaan dan tidak ada orang yang membantu musuh mereka.*" Dan Pada pasal 46 dinyatakan "*dan bahwa Yahudi al-Aus, sekutu mereka dan diri (jiwa) mereka memperoleh hak seperti apa yang terdapat bagi pemilik shahifat ini serta memperoleh perlakuan yang baik dari pemilik shahifat ini.*" Hal ini menjadi fakta tak terbantahkan bahwa spirit pendidikan Islam adalah spirit kasih kasih yang menjunjung tinggi demokrasi, kesetaraan, anti-rasisme, keadilan antar etnis, ras, dan agama.

370Musa Al-Kdzim. Masyarakat Madani (Jogjakarta, Pilar Media, 2009), 19

371Ahmad Rauheli. Pendidikan masyarakat plural (Jakarta, Gramedia, 2006), 28

- (2) *Kedua*, menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, kebersamaan, dan kedamaian atas dasar kesatuan kemanusiaan (*the unity of humankind*). Pendidikan Islam berbasis marhamah, adalah pendidikan damai, mengajarkan damai, dan menghendaki damai. Inilah konsep *as-Salam* dalam Islam. Konsep *as-Salam* menemukan basis doktrinalnya dalam surat an-Nahl dan Fushshilat. Al-Qur'an mengajarkan teknik-teknik pendidikan bagaimana mengatasi permusuhan dan menciptakan perdamaian, yaitu dengan cara yang penuh hikmah, bijaksana, dan memenuhi standar kebaikan. Dalam pandangan al-Qur'an, perdamaian dan kerukunan bukan idealisme utopis melainkan *goals* yang menunggu diraih. Kebersamaan dan perdamaian tidak mungkin mewujudkan tanpa disertai kehendak terdalam manusia untuk hidup rukun, tolong menolong, dan menghargai perbedaan demi mewujudkan integrasi. Solusi-solusi semacam ini tergambar dalam konsep *saling mengenal (ta'aruf)* dan *tolong-menolong (ta'awun)* yang digemakan oleh Islam. Kedua konsep ini diabadikan dengan jelas oleh al-Qur'an dalam surat al-Hujurat dan al-Maidah. Dorongan al-Qur'an untuk tolong-menolong dan menghindari konflik tak lain bertujuan untuk menciptakan kerukunan, kedamaian dan harmoni peradaban.
- (3) *Ketiga*, Mengembangkan sikap sosial yang positif dan terbuka *mengakui, menerima, dan menghargai keragaman*. Harmoni peradaban akan sulit terwujud apabila manusia bersikap eksklusif terhadap keragaman. Ia tidak mungkin direalisasi oleh manusia-manusia yang berjiwa tertutup. Karenanya, pendidikan Islam berjuang keras membuka "jeruji-jeruji" besi yang memenjarakan kesadaran kognitif manusia di ruangan yang begitu sempit. Eksklusifisme dan egoisme merupakan jeruji-jeruji besi yang mengkerangkeng kesadaran manusia untuk bersikap terbuka, menerima, dan menghargai yang lain (*the others*).

Namun ironi, belakangan pola pendidikan marhamah sebagaimana dicontohkan Rasul SAW dan *sholafunas sholeh* tidak konsisten diikuti oleh kaum muslimin, sehingga lambat laun pola hidup masyarakat yang saling menentramkan mulai redup bahkan hilang sama sekali terkubur oleh debu kotor perselisihan faham dan tersekat oleh baju-baju firqoh serta kepentingan sektarian lainnya. Bahkan ditengah meluasnya anjuran sikap toleran dan saling pengertian inter dan antar umat beragama, kekerasan bernuansa agama masih saja terjadi. Agama yang semestinya bersemangat mewujudkan harmoni peradaban dengan menebarkan kedamaian bagi sesama, justru kerap memicu keresahan dan pertentangan, Banyak faktor yang menjadi pemicunya, antara lain, pertama, ketika masing-masing kelompok agama menganggap kelompok lain sebagai sesat dan berbahaya yang harus dimusnahkan, kedua, Sikap apriori dan praduga teologis yang tumbuh subur dalam masyarakat yang kemudian diperkuat oleh para elit agama dengan landasannya masing-masing. Ketiga, kegagalan penganut agama dalam memahami prinsip-prinsip asasi agamanya secara komprehensif. Keempat, faktor ketidakadilan dan profokasi pihak-pihak tertentu yang menjadikan agama sebagai alat untuk mencapai tujuan tertentu³⁷².

Faktor-faktor diatas pada gilirannya berimplikasi pada terabaikannya misi pendidikan Islam untuk mewujudkan pola relasi yang damai dan menentramkan diantara sesama makhluk Tuhan, bahkan sebaliknya faktor-faktor diatas justru menjadi embrio bagi munculnya benih-benih kebencian diantara umat beragama, yang pada gilirannya berdampak pada disharmonisasi peradaban. Karena itu merupakan tugas kaum muslimin, terlebih aktivis

³⁷²Tentang hal ini secara rinci tertuang dalam Hefni Zain, *Islam dan Wacana Kontemporer: Refleksi terhadap berbagai masalah sosial keagamaan* (Jember, STAIN Press, 2013), 17 - 20

pendidikan untuk mereinkarnasi pesona marhamah dalam kehidupan masyarakat yang berdiri tegak diatas sikap lemah lembut, kasih sayang, bil-hikmah dan penghormatan terhadap sesama mahluk Tuhan sehingga terwujud harmoni peradaban sebagaimana dicita-citakan.

Universalitas Pendidikan Islam Sebagai Rahmah Bagi Sekalian Alam

Islam bukan sekedar serentetan keyakinan yang memfosil, juga bukan sekedar ajaran ritus spiritualitas yang bersifat individual, ia merupakan ideologi universal yang bergerak dinamis membentang melampaui sekat tempat dan zaman dan terus berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan peradaban manusia untuk menjawab persoalan kemanusiaan yang terus berubah dan memberikan harmoni bagi peradaban³⁷³, karena itu misi utama pendidikan Islam adalah memberikan keselamatan dan pencerahan dan rahmah bagi seluruh mahluk di jagad makrococosmos, ini yang dalam Al-Qur'an disebut rahmatan lil alamin³⁷⁴

Salah satu kelemahan yang tidak disadari para pendidik muslim selama ini adalah kegagalannya dalam memahami spirit dan prinsip-prinsip asasi agamanya secara universal. Padahal pemahaman parsial atas agama sering menjadikan peran agama bergeser dari fungsi orisinilnya yang menentramkan menjadi mencemaskan, dari wajah yang teduh dan sendu menjadi sangar dan garang, dari *madani* berubah *meddeni*. Padahal tidak ada satu agamapun di dunia ini yang secara teologis membenarkan pemeluknya untuk memusuhi pemeluk agama lain. Doktrin teologis semua agama adalah menganjurkan pemeluknya untuk memberikan perasaan aman kepada yang lain dengan cara mengembangkan sikap akseptasi (kesediaan menerima keanekaragaman), apresiasi (menghargai keyakinan yang dianut kelompok lain) dan ko-eksistensi (kesediaan untuk hidup berdampingan secara damai dengan membiarkan kelompok lain ada) dalam rangka membangun hubungan antar umat beragama yang harmonis.

Pemahaman parsial atas agama juga telah melukir peran agama dari membela kaum lemah menjadi elitis, agama telah menjadi alat dan justifikasi bagi pihak pihak tertentu untuk bertindak kejam pada sejumlah komunitas masyarakat yang lain, ditangan mereka, agama telah dikurung dalam ruang teologis yang kering dan hampa, akibatnya agama diposisikan berdiri di pentas megah, kosmopolit, toesentris, menjadi fetishisme dan kurang menyentuh realitas antroposentris. Untuk menyudahi ini semua, para da'i perlu mendekatkan agama pada sengketa sosial. Ibadah agama tidak sekedar sholat, tetapi juga perlu melakukan ibadah advokasi, pembelaan serta ibadah melawan ketidakadilan. Tuhan rasanya setuju jika agama tidak diparkir hanya untuk memuji-mujinya, tetapi juga bertindak untuk membela umatnya yang lemah.

Diantara karakteristik Islam yang menonjol, selain *ilahiyyah* dan *insaniyyah*, adalah *syumuliyah* dan *washotiyah*³⁷⁵. Karakteristik tersebut menegaskan bahwa Islam adalah ajaran tunduk patuh kepada Allah SWT yang aturan-aturannya didesain dengan memperhatikan *basic need* fitrah manusia. Itulah sebabnya Allah menyebut Islam sebagai agama fitroh. Pun demikian, disebut universal, karena Islam sebagai sikap tunduk patuh kepada Allah dan sikap

373 Abdullah Sidek Baba, Islam dan Harmoni Kemanusiaan. (Slangor, Gemilang Press, 2012), 21

374 Periksa Al-Qur'an, Surah 34: 28, Qs,21: 107 dan Qs.7: 158.

375 Yusuf Qordawi, Pengantar kajian Islam (Jakarta, Pustaka Al-Husna, 1995) hal.12

13 Dalam Qs.30 ayat 30 ditegaskan "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuhi. Periksa juga Qs.Ali Imran: 83-85

harmoni terhadap makrokosmik merupakan pola wujud (*mode of existence*) dari seluruh alam semesta, sehingga siapapun yang menempuh jalan hidup selain sikap tunduk patuh kepada penciptanya atau hidup yang tidak harmonis dengan makhluk yang lain oleh Islam dianggap sebagai pihak yang nyata-nyata menentang hukum universal yang menguasai seluruh alam semesta.

Namun karena Islam juga bersifat moderat, maka manusia diberi kebebasan untuk menerima atau menolak petunjuk agama, yang diinginkan Islam adalah ketulusan dan bukan keterpaksaan dalam beragama. Di sinilah dapat dimengerti mengapa Islam tidak membenarkan pemaksaan agama dalam segala bentuknya, termasuk pemaksaan dalam pemahaman ajaran agama. Dengan demikian, manhaj apapun yang berkembang dari kreatifitas manusia dalam memahami agamanya adalah sah karena merupakan sunnatulloh. Masalahnya menjadi lain, tatkala masing-masing manhaj itu secara *ex cathedra* menganggap bahwa hanya dirinya yang paling benar dan orang lain dianggap salah. Al-Qur'an menggambarkan "orang-orang yang memecah belah agamanya menjadi bergolong-golongan adalah termasuk kategori musyrik". Yang dimaksud memecah belah agama dalam konteks ini bukan tumbuhnya berbagai manhaj fikiran dalam Islam, melainkan permutlakan fahamnya sendiri sebagai yang paling benar sehingga yang lain dianggap sesat dan harus dibasmi, dari sini lalu timbul iftiraq (perpecahan)³⁷⁶.

Setiap model pemahaman tentang sesuatu hakikinya bersifat relatif yang didalamnya mengandung probabilitas benar disamping probabilitas salah, ditegaskan dalam Qs 49: 11 "Janganlah satu golongan merendahkan yang lain karena bisa jadi yang direndahkan itu justru lebih baik dari yang merendahkan". Karena itu mesti ada kesediaan dengan kesadaran penuh untuk menerima kelompok lain yang berbeda sebagai sebuah realitas dan kemestian. Dalam Qs. 5: 48 ditegaskan "Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu ummat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberiannya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan " Pada ayat lain disebutkan "Dan masing-masing akan memperoleh derajat yang sesuai dengan amalnya".

Spektrum di atas menegaskan bahwa semangat Islam adalah semangat perdamaian dan harmoni peradaban, ia tampil dengan sejumlah prinsip jalan tengah seperti *tawasuth*, *tawazun*, *tatsamuh*, *i'tidal* dan *iqtisod* sebagai jalan untuk mengakomodir berbagai keanekaragaman yang ada, dengan sejumlah prinsip tersebut sesungguhnya tidak dapat dibantah bahwa Islam secara sistematis dan metodologis telah mengembangkan dengan sungguh-sungguh sebuah cara beragama yang "*al hanifiyyah al sambah*" yaitu cara beragama yang inklusif, responsif, dialektif (*kalimah SAWa*), lapang, terbuka dan toleran terhadap yang lain. Ini jelas kesadaran pluralistik yang berarti kesediaan dan kesadaran penuh untuk menerima orang atau kelompok lain sebagai suatu keniscayaan³⁷⁷.

Hal ini penting, mengingat keanekaragaman yang ada hanyalah keanekaragaman "jalan", sedangkan yang dituju hanyalah satu dan sama yakni: keridhaan Allah SWT semata. Kemajemukan fenomena alam semesta sejatinya merupakan tajalli atau penampakan asma-asma dan sifat-sifat Allah yang amat indah. Imam Syafi'i menyebutkan "semua relitas kehidupan adalah syarah bagi As Sunnah, sedangkan semua As Sunnah merupakan syarah bagi

377 Nur Kholis Madjid. Islam dan Doktrin Peradaban (Jakarta, Paramadina, 2004), 66

Al-Qur'an, dan semua isi Al-Qur'an adalah syarah bagi asmaul husna dan sifat sifat luhurnya, sedangkan semua asmaul husna merupakan syarah bagi al ism al a'dzam Allah rabbul alamin".

Pendidikan Islam untuk harmoni peradaban

Sebagai agama rahmah bagi sekalian alam yang bertekad mewujudkan harmoni peradaban, fokus pendidikan Islam adalah mentransfigurasi pesan dan nilai-nilai orisinal Islam kedalam realitas sosial agar terwujud konstruk komunitas yang marhamah dan saling menentramkan. Tugas ini mendesak, mengingat saat ini tantangan keagamaan bukan lagi muncul dari semacam "*Beauty contest*" dari doktrin-doktrin dogmatis normatifnya, yang lebih diperlukan adalah respon kemanusiaan yang relevan dengan berbagai tantangan yang ada, maka, survival Islam yang paling fundamental adalah terletak pada kemampuannya menjawab persoalan-persoalan kemanusiaan global. Oleh karena itu sudah saatnya para juru pendidikan mencurahkan segenap potensinya untuk merumuskan hal-hal yang merupakan keprihatinan kemanusiaan universal seperti kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan.

Dalam konteks ini dibutuhkan keterbukaan kepada yang lain (*an openness towards the other*) khususnya dalam mengambil hikmah, ditegaskan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah "*Khudzil hikmah wa la yadhurruka min ayyi wia-in kharajat*." (Ambillah hikmah dan jangan kamu risaukan dari mana hikmah itu keluar). Anjuran inilah yang menyebabkan umat Islam terdahulu tidak ragu menghirup ilmu dari Yunani, Cina, Persia dan India. Syarat terwujudnya harmoni peradaban adalah persatuan dalam keragaman. Said Ramadhan al-Buthi dalam *SAW al-Siroh* nya menjelaskan bahwa tidak ada satu agamapun yang bangkit dan maju tanpa berasaskan kesatuan umat dan saling bekerjasama. Selanjutnya, kata dia, kebersamaan dan kesatuan itu tidak dapat dicapai kecuali dimulai oleh dorongan kecintaan antara sesama³⁷⁸,

Dengan semangat itu misi harmoni peradaban akan diraih, dimana semua agama bisa bertemu, mengambil nilai-nilai universal dalam setiap agama dengan mengkaji apa yang bisa kita sumbangkan bagi kemanusiaan dan peradaban. Wacana pendidikan dan harmoni peradaban berpusat pada kasih sayang kepada sesama manusia sehingga menjadi rahmat bagi sekalian alam. Disini kesalehan diukur dari kadar cinta seseorang kepada sesama. Setiap pemeluk agama bisa memberikan makna dalam kehidupannya dengan berkhidmat pada kemanusiaan. Dalam hadits qudsi Allah SWT berfirman: Sayangilah mereka yang di bumi, niscaya kalian akan disayangi oleh yang dilangit dan barang siapa tidak menyayangi manusia maka dia tidak akan disayangi Allah.

Ironisnya, kadang kita hanya dekat dengan orang yang sepaham dengan kita, dan seringkali menghindari orang yang tidak sepaham dengan kita, padahal dari orang yang tidak sepaham itulah kita akan mengenal sudut pandang yang baru. Tuhan maha adil sehingga pasti memberi pahala bagi siapa pun yang berbuat baik, apa pun agamanya. Hukuman diberikan kepada yang berbuat jahat, apa pun agamanya. Apakah menolong orang menjadi amal saleh karena pelakunya muslim, dan menjadi amal salah karena pelakunya orang bukan Islam?

378 Said Ramadhan al-Buthi, *Fiqh Siroh* (Bairut, Darr al-ilm, 2007), 130

Pada sebagian aktivis pendidikan, masih dijumpai fenomena tindakan yang didasarkan pada kondisi jiwa seperti diatas. Salah satu penyebabnya adalah pengaruh pikiran populer, yakni pikiran yang memang hampir semua orang menerimanya sebagai suatu kebenaran, ini yang oleh psikolog disebut *Group Think* atau pikiran kelompok. Ini pulalah yang menyebabkan para juru pendidikan merasa tidak perlu lagi melihat dan belajar dari orang lain, lalu hilanglah daya kritis dan semangat perubahan. Bahayanya, perasaan yang kuat untuk mempertahankan pentingnya konsensus tidak saja mengabaikan kelemahan-kelemahan yang ada pada diri mereka, tetapi lebih jauh mereka selalu berupaya mencegah munculnya pikiran baru yang kritis. Siapapun yang berani keluar dari konsensus, dianggap sesat, menyimpang bahkan dianggap membahayakan sehingga perlu diupayakan penyingkirannya.

Dari kecenderungan ini, mereka mengkotakkan dirinya secara ketat dalam kelompok tertentu, mengurung dirinya dalam aliran tertentu, serta memborgol atau memenjara fikirannya dalam faham tertentu. Dari sini muncul istilah atau klaim: *minna-minhum*, *Ana khairan minhu*, *khuwi japemethe*, *iku bocahe dhewe* dan sejenisnya. Kecenderungan seperti inilah yang oleh Yusuf Qordhowi disebut "*Al-Islamu mahjubun bil-muslimin*". Cahaya Islam ditutupi dan digelapkan oleh orang Islam sendiri³⁷⁹. Bukankah telah cukup menjadi pelajaran bagi kita bahwa salah satu penyebab masa kegelapan Islam adalah terperosoknya umat Islam pada kotak-kotak sektarian yang sempit. Pikiran kritis dibungkam, paham baru dianggap bid'ah, perbedaan paham dianggap tabu, paham yang berbeda dari maenstrem dianggap berbahaya dan sesat.

Menurut Din Syamsuddin³⁸⁰, hal yang perlu mendapat perhatian dari para pendidid adalah kecenderungan absolutistik yaitu kecenderungan untuk memutlakkan keyakinan keagamaannya sebagai kebenaran tunggal. Akibatnya muncul rejeksionis yaitu penolakan terhadap kebenaran agama lain yang dianggap berbeda dari dan berlawanan. Akar konflik keagamaan yang terjadi selama ini karena para aktivis pendidikan mengambil sikap untuk memandang agama dari sudut pandangnya sendiri. Sehingga yang lebih mencuat ke permukaan bukannya esensi kebenaran yang hendak ditawarkan oleh agama, melainkan semangat untuk menegasikan yang lain. Kenyataan menunjukkan bahwa pendidikan Islam masih dijalankan dengan cara menafikan hak hidup agama yang lainnya. Semangat pendidikan keagamaan yang sempit ini, sudah barang tentu berlawanan secara fundamental dengan semangat dan jiwa pendidikan Islam.

Aktivis pendidikan islam semestinya memahami bahwa seluruh manusia berasal dari dari Tuhan yang esa, dengan demikian seluruh manusia adalah bersaudara karena sama-sama makhluk Tuhan. Pandangan ini membawa pada kesimpulan bahwa seluruh jagad raya (*universe*) termasuk di dalamnya seluruh umat manusia apapun bangsa dan bahasanya adalah merupakan makhluk Tuhan juga, meskipun agama dan keyakinannya berbeda. Dan semua agama mempunyai satu tujuan yaitu keselamatan, dengan konsep dan jalan berbeda-beda. Lewat perbedaan ini, agama-agama bisa memperkaya satu sama lain. Melalui pemahaman mendalam terhadap nilai-nilai etik yang fundamental ini dapat menjadi *entri point* untuk mencari titik temu (*kalimat sawâ*)

379 Yusuf Qaradawi, Pengantar kajian Islam (Jakarta, Pustaka Al-Husna, 1995), 21

380 Din Syamsudin, dinamika pendidikan Islam Dalam Husien MuSAWA, Manajemen pendidikan Modern (Jakarta, Cahaya Press, 2005), 11

Saat ini pendidikan agama yang apologetik, reaktif dan tidak afirmatif terhadap umat beragama akan menjadi bumerang bagi pemeluk agama yang bersangkutan. Kekhawatiran dan kemasygulan beberapa kalangan bahwa penghormatan terhadap keberagaman akan mendegradasi keimanan dan tidak sesuai dengan tuntutan fundamental dalam Islam, adalah kekhawatiran yang berlebihan. Karena dalam konteks ini, masyarakat sasaran pendidikan tidak diajarkan untuk menihilkan atau merelatifkan semua nilai, melainkan tetap meyakini kebenaran yang dianutnya sembari tidak menutup kemungkinan adanya kebenaran lain di luar dirinya. Karena itu jangan saling membenci, ini ditegaskan oleh Nabi kita “*Janganlah kalian saling membenci, saling dengki dan saling menyindir, jadilah kalian hamba-hamba Allah yang bersaudara*, (Hr Bukhori Muslim)

Catatan Penutup

Jalan menuju kebenaran tidaklah tunggal, dan setiap jalan memiliki standar kebenaran sendiri-sendiri, oleh karena itu boleh saja seseorang menganggap jalan yang ditempuhnya adalah jalan yang benar tetapi jangan serta merta menganggap jalan orang lain salah. Karena itu, perbedaan tidak serta merta menjadi alasan untuk berpecah belah. Justru dengan perbedaan, akan muncul ketegangan kreatif yang akan memotivasi kita untuk berlomba-lomba menuju berbagai kebaikan. Maka jangan melihat orang lain dari manhaj, mazhab atau agama yang mereka anut melainkan dari akhlak dan amal mereka, dari kontribusi mereka bagi kemanusiaan. Dalam sebuah hadits Rasul SAW bersabda “Yang paling baik diantara kamu ialah yang paling bermanfaat bagi sesamanya.

Kesadaran semacam ini akan menghantarkan manusia pada kedewasaan sikap yang dengan lapang dada menerima keanekaragaman sebagai sunnatullah, terbuka kepada yang lain (an openees towards the other) yang pada gilirannya selain memberi arahan untuk membangun suatu sikap, etos dan pandangan dunia yang egaliter guna membentuk horizon kehidupan yang dilandaskan atas prinsip saling menghargai keberadaan yang lain, juga akan menjadi tumpuan manusia akan harapan keselamatan hakiki dan harmoni peradaban. Dengan kesadaran diatas manusia akan termotivasi untuk saling memberi, setelah sebelumnya saling bersaing, saling menuntut, saling mengambil dan saling mengalahkan. Al-hasil, hanya dengan itu masyarakat marhamah dapat terwujud, hanya dengan masyarakat marhamah, persaudaraan sejati dapat terbentuk, dan hanya dengan persaudaraan sejati, harmoni peradaban yang menentramkan dapat diraih.

Daftar Pustaka

- Afifuddin' 2012. Pendidikan berwawasan kasih sayang, Jogjakarta: Rihlah Group
Ali Mansur, Mohammad.2007.Pendidikan Islam dalam masyarakat transformatif Bandung, Topika Press
Al-Kdzim. Musa, 2009. Membangun Masyarakat Madani. Jogjakarta, Pilar Media
Al-Qurtuby, Ibn Abdulloh, tt. Tafsir Qurtuby, Kairo, Darr Al-Sya'bie
Baba, Abdullah Sidek,2012. Islam dan Harmoni Kemanusiaan. Slangor, Gemilang Press
Din Syamsudin, 2005. Dinamika pendidikan Islam dalam Husien MuSAWa, 2005. Manajemen pendidikan Modern, Jakarta, Erlangga
Madjid, Nur Kholis. 2004. Islam dan Doktrin Peradaban, Jakarta, Paramadina
Machasin, 2012. Islam dinamis, Islam harmonis: Lokalitas pluralisme, Jogjakarta, LkIS,
Misrawi, Zuhairi, 2007. Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multi Kulturalisme, Jakarta: Khazanah P3M

- Rahmat, Jalaluddin, 2006. *Islam dan Pluralisme: Akhlaq Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi
- Riyadi, Hendar 2007. *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama*, Jakarta: PSAP
- Rauheli. Ahmad, 2006. *Pendidikan masyarakat plural*, Jakarta, Gramedia
- Summa, Muhammad Amin, 2001. *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syariah*, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Tim Kemenag RI. 2012, *Panduan Integrasi Nilai Multikultur dalam Pendidikan Agama Islam*, Jakarta, PT Kirana Cakra Buana bekerjasama dengan Kementerian Agama RI, Asosiasi Guru Pendidikan Agama Islam Indonesia (AGPAII), TIFA Foundation dan Yayasan Rahima
- Wasi', Abdul, 1992, *Tarikhul Islam*, Kairo, Darr Al-Sa'adah.
- Yusuf, Qaradawi, Mohammad, 1995. *Pengantar kajian Islam*, Jakarta, Pustaka Al-Husna
- Zain,Hefni, 2013. *Islam dan Wacana Kontemporer: Refleksi terhadap berbagai masalah sosial keagamaan*, Jember, STAIN Press.



DEFINISI ISLAM: DIN WA NI'MAH (TADABBUR Q.S. AL-MAIDAH, 5: 3)

Hamim Ilyas³⁸¹

Pengenalan

Setiap agama memiliki definisi yang merupakan rumusan tentang ruang lingkup dan ciri-ciri sistem yang diajarkannya. Definisi itu menjadi pegangan dalam pengembangan doktrin dan penghayatan agama di kalangan pemeluknya sehingga menentukan corak dan kualitas keberagamaan yang mereka wujudkan. Definisi agama yang menekankan ruang lingkup tertentu pasti diikuti dengan pengembangan doktrin dan penghayatan agama dan pada gilirannya menghasilkan keberagamaan yang sesuai dengan ruang lingkup itu.

Dalam tradisi Islam telah berkembang beberapa definisi agama. Di antaranya ada dua yang populer, yaitu definisi Islam adalah agama dan negara (*din wa daulah*) yang dikemukakan oleh Hasan al-Banna dan Islam adalah akidah dan syari'ah (*aqidah wa syari'ah*) yang dikemukakan Mahmud Syaltut. Kedua definisi ini, sebagaimana telah umum diketahui, diikuti dengan perumusan ideologi dan hukum-hukum yang digali dari Islam yang membentuk keberagamaan ideologis dan formalistik di kalangan umat.

Terlepas dari popularitas dua definisi itu, dalam S. al-Maidah, 5: 3 ada firman yang menunjukkan definisi Islam yang seharusnya menjadi pegangan dalam pengembangan doktrin dan penghayatannya di kalangan umat sehingga terbentuk keberagamaan yang sesuai dengan paradigma Islam agama rahmat bagi seluruh alam. Firman itu adalah:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, telah Ku-genapkan kepadamu anugerah-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam jadi agama bagimu.

Definisi Islam

Firman di atas memuat pernyataan langsung dari Allah yang menegaskan bahwa Dia ridha Islam menjadi agama kaum beriman pengikut Nabi Muhammad. Pernyataan ini didahului dengan dua pernyataan langsung juga dari-Nya yang menegaskan bahwa Dia telah menyempurnakan agama (*din*) dan menggenapkan anugerah (*ni'mah*) bagi mereka. Pernyataan dengan susunan demikian sudah barang tentu dikemukakan dengan maksud tertentu.

Maksud itu bisa diketahui dengan memahami firman di atas sebagai satu kesatuan yang tiga pernyataan di dalamnya saling berkaitan dan memiliki pertautan (*munasabah*) dengan pola tertentu, baik di antara ketiganya maupun antara firman tersebut dengan firman sebelumnya. Tiga pernyataan langsung itu satu dengan yang lainnya dihubungkan dengan kata penghubung *wa*, "dan". "Dan" di sini dalam keseluruhannya tidak menunjukkan kesejajaran.

381 (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia)

Makna kesejajaran hanya terdapat dalam hubungan pernyataan pertama dan kedua. Apabila makna kesejajaran itu juga dipahami ada dalam pernyataan ketiga, makna hubungannya dengan dua pernyataan sebelumnya menjadi tidak sinkron. Hal ini karena berarti bahwa agama Islam yang diridhai Allah sebagai agama itu hanya agama (*din*) yang disebutkan dalam pernyataan pertama, sementara anugerah (*ni'mati*) yang disebutkan dalam pernyataan kedua tidak termasuk agama Islam yang diridhai-Nya. Pemahaman ini tidak sesuai dengan firman sebelumnya yang menegaskan bahwa non-muslim merasa putus asa “untuk bisa mengalahkan” Islam:

الْيَوْمَ يَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا حَشَوَهُمْ وَأَخْشَوْنَ

Hari ini orang-orang kafir telah merasa putus asa untuk (mengalahkan) agamamu. Oleh sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku.

Mereka merasa putus asa sudah barang tentu bukan semata-mata karena agama yang telah disempurnakan oleh Allah bagi Umat Islam, tapi juga karena anugerah yang telah digenapkan-Nya bagi mereka.

Dengan demikian *munasabah* antara dua firman ini adalah pola sebab akibat: karena Allah telah menyempurnakan agama dan menggenapkan anugerah kepada umat Islam, maka non-Muslim merasa putus asa untuk dapat mengalahkan Islam. Kemudian *munasabah* antara tiga pernyataan dalam firman yang menunjukkan definisi Islam adalah pola *'athaf* antara pernyataan pertama dan kedua dan pola *tafshil-ijmal* antara pernyataan pertama dan kedua dengan pernyataan ketiga. Maksudnya pernyataan pertama, *akmaltu lakum dinakum*, sejajar dengan pernyataan kedua, *wa atmamtu 'alaikum ni'mati*. Kedua pernyataan ini menjadi *tafshil*, rincian, dari pernyataan ketiga, *wa radlitu lakumul islama dina yang mujmal*, kalimat berisi pernyataan global. *Munasabah* antara pernyataan-pernyataan dalam satu ayat yang dihubungkan dengan kata penghubung “dan” berpola *tafshil-ijmal* bisa dikatakan menjadi salah satu kebiasaan al-Qur'an (*'urfil Qur'an*) dalam menyampaikan pesan. Kebenaran klaim ini dalam uraian tentang batasan *ni'mah* terbukti dengan adanya beberapa mufasir yang memasukkan penyempurnaan agama (*akmaltu lakum dinakum*) menjadi pengertian penyempurnaan anugerah (*wa atmamtu 'alaikum ni'mati*).

Pembicaraan tentang definisi agama dalam dua firman al-Maidah, 5: 3 itu dikemukakan di tengah-tengah pembicaraan tentang makanan. Pembicaraan itu didahului dengan firman yang menegaskan pengharaman mengkonsumsi beberapa makanan tertentu dan pengharaman mengambil tindakan atau kebijakan untuk menangani satu urusan berdasarkan undian dengan menggunakan anak panah (*al-azlam*) yang dinyatakan sebagai kefasikan:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَحُمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ
وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا
بِالْأَزْلَمِ ذَٰلِكُمْ فَسْقُ

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan.

Selintas firman ini tidak ada hubungannya dengan dua firman sesudahnya, tetapi dengan memperhatikan latar belakang pembicaraan al-Qur'an tentang makanan, khususnya makanan haram, bisa diketahui hubungannya yang sangat erat dengan firman yang menegaskan keputusan Non-Muslim untuk dapat mengalahkan Islam ketika ayat itu turun pada 9 H. Sebelum tahun ini di sepanjang dakwah Nabi selama sekitar 22 tahun, makanan menjadi obyek polemik, bahkan menurut Imam asy-Syafi'i, menjadi media yang dimanfaatkan Non-Muslim Arab untuk menentang Islam. Menurutnya, jika Islam mengharamkan makanan tertentu maka mereka secara demonstratif menyatakan bahwa makanan itu halal bagi mereka. Sebaliknya jika Islam menghalalkan makanan yang lain, maka mereka secara demonstratif pula menyatakan bahwa makanan itu halal bagi mereka.³⁸² Pada 9 H, ketika ayat itu turun, Islam telah diterima luas setelah ada gelombang masuk Islam besar-besaran di kalangan suku-suku Arab, sebagaimana dinyatakan dalam surat an-Nashr. Penerimaan luas itu menjadi kemenangan Islam secara total, termasuk dalam ajaran makanan. Aturan makanan disebutkan secara khusus dalam ayat itu karena merupakan bagian dari kemenangan Islam yang dekat dengan kesadaran mereka di samping ia berhubungan dengan spiritualitas yang ditekankan dalam agama. Ini berarti pola munasabah antara firman yang menegaskan aturan keharaman makanan dengan firman yang menyatakan keputusan Non-Muslim adalah pola sebab-akibat. Karena Non-Muslim sudah tidak dapat lagi berpolemik dan menyatakan penentangan dengan media makanan, maka mereka merasa tidak mungkin lagi mengalahkan Islam.

Kemudian pembicaraan tentang definisi Islam itu dilanjutkan dengan firman yang menegaskan kebolehan bagi orang yang mengalami keadaan memaksa untuk mengonsumsi makanan haram karena jika tidak mengkonsumsinya dapat menimbulkan madharat yang membahayakan jiwanya:

فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Barang siapa terpaksa (memakan makanan haram) karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, makan sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Selintas firman ini juga tidak berhubungan dengan firman definisi agama dan hanya berhubungan dengan firman pengharaman makanan yang disebutkan di awal ayat. Namun dalam perspektif *munasabah* pertautan antara keduanya sangat jelas. Dalam Islam yang definisinya adalah agama dan anugerah, memang ada aturan yang ketat tentang makanan yang tidak boleh dikonsumsi. Namun jika ada keadaan memaksa, orang boleh mengonsumsi makanan itu untuk menyelamatkan hidupnya. Kebolehan ini merupakan manifestasi realistik, dapat juga simbolik, dari definisi itu. Dengan demikian *munasabah* antara keduanya berpola *idealitas-komitmen*. Islam yang idealitas definisinya adalah agama dan anugerah berkomitmen untuk mewujudkan kebaikan nyata bagi umat manusia dengan membolehkan mengonsumsi makanan yang diharamkan demi menyelamatkan nyawa mereka. Secara simbolik ini berarti

382 Az-Zarqani, Manahilul 'Irfan (Kairo: 'Isal Babil Halabi, t.t.), I, hlm. 11.

Islam dengan definisi itu berkomitmen untuk menyelamatkan hidup manusia sehingga dapat hidup sejahtera, damai dan bahagia.

Penjelasan *munasabah* ini menunjukkan kesatupaduan empat firman dalam ayat ke-3 surat al-Maidah itu. Secara sosial penegasan aturan makanan haram yang telah luas diterima masyarakat Arab mengakibatkan non-Muslim pada akhir masa kenabian merasa tidak mungkin mengalahkan Islam (*munasabah* firman 1-2). Perasaan kalah ini secara ideologis disebabkan alasan Islam berdefinisi *din wa ni'mah* (*munbasabah* firman 2-3) yang memiliki komitmen untuk menyelamatkan hidup manusia (*munasabah* firman 3-4).

Dari uraian di atas jelas bahwa definisi Islam itu adalah *din wa ni'mah*, agama dan anugerah. Jadi Islam meliputi dua batasan ini. Apabila agama yang dikembangkan umat tidak meliputi keduanya, hanya salah satunya, *din* atau *ni'mah* saja, maka sebenarnya itu tidak sesuai dengan Islam Rahmatan lil 'Alamin yang diajarkan al-Qur'an dan didakwahkan Nabi Muhammad.

Batasan Din

Batasan pertama dari definisi Islam dalam al-Maidah, 5: 3 adalah *din*, agama. Di atas telah dijelaskan pengertian *din* dalam bahasa yang menurut Ibn Mandhur mencakup lebih dari enam makna. Mengenai maksudnya dalam ayat ini, para ulama tafsir memberikan pengertian beragam. Ibn Abas, sepupu Nabi yang menjadi ulama tafsir paling menonjol dari kalangan sahabat, menjelaskan bahwa maksudnya adalah *iman*. Ketika menjelaskan tafsir *al-yauma akmaltu lakum dinakum* (Pada hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu), ath-Thabari mengutip pernyataan sepupu Nabi itu sebagai berikut:

*Allah memberitahu Nabi Muhammad dan kaum Mukminin (pengikutnya) bahwa Dia telah menyempurnakan iman bagi mereka sehingga mereka tidak membutuhkan tambahan selamanya; Dia telah menggenapkannya sehingga tidak akan mengurangnya selamanya; dan Dia telah meridhainya sehingga tidak akan memurkainya selamanya.*³⁸³

*Di samping itu dia juga mengutip pendapat dari sahabat lain (al-Hakam) dan dua ulama tafsir dari kalangan Tabi'in (Qatadah dan Sa'id ibn Jubair) yang menyatakan bahwa penyempurnaan agama yang dimaksudkan dalam ayat itu adalah pelaksanaan ibadah haji yang dilakukan umat Islam di Masjidil Haram secara eksklusif tanpa bercampur dengan kaum paganis Arab yang juga melaksanakan "haji" di tempat yang sama.*³⁸⁴

Setelah mengutip pernyataan dan pendapat itu Ath-Thabari mengatakan bahwa tafsir yang paling baik untuk dinilai benar adalah pengembangan makna pendapat kedua. Maksudnya pengertian penyempurnaan agama itu adalah umat Islam bisa secara eksklusif bermukim di Tanah Haram tanpa ada kaum pagan Arab yang tinggal bersama mereka. Tentang hal ini dia mengemukakan pernyataan berikut:

Sesungguhnya Allah memberitahu Nabi dan Kaum Mukminin bahwa pada hari turunnya ayat ini Dia telah menyempurnakan agama mereka dengan membuat mereka eksklusif tinggal di Negeri Haram dan tidak membolehkan kaum paganis Arab tinggal di sana

383 Ath-Thabari, Jami' al-bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), VI, hlm. 96-97.

384 Ibid., hlm. 97-98.

sehingga mereka (Kaum Mukminin) bisa melaksanakan haji secara eksklusif tanpa bercampur dengan mereka (Kaum Paganis).³⁸⁵

Pengembangan makna yang dilakukan ath-Thabari kemudian bisa dikatakan diikuti oleh para mufasir sesudahnya, termasuk Rasyid Ridla. Sebagian mereka mengembangkan makna dalam riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in itu tanpa melakukan preferensi atau pentarjihan dan menyatakannya sebagai makna yang bisa dirujuk dalam menjelaskan firman *al-yauma akmaltu lakum dinakum*. Di sini disebutkan empat mufasir yang mewakili mereka dan tafsirnya mirip atau berdekatan. Pertama, al-Baghawi (w. 516) yang mengatakan bahwa penyempurnaan agama itu adalah dengan menyempurnakan kewajiban dan anjuran-anjuran agama, hukuman *hudud*, jihad, hukum-hukum, halal dan haram (pengembangan makna dari riwayat al-Hakam dan lain-lain); atau memenangkan Islam dan membuat umat aman dari musuh (pengembangan makna dari riwayat Ibn Abas).³⁸⁶ Kedua, az-Zamakhshari (w. 538 H) yang menyatakan bahwa penyempurnaan agama dimaksud adalah dengan membuat musuh kalah dan membuat kemenangan menjadi milik umat Islam atau secara lengkap telah dipenuhi kebutuhan umat Islam dalam urusan agama dengan mengajarkan halal-haram dan menjelaskan syari'at, kaedah-kaedah qiyas dan dasar-dasar ijtihad.³⁸⁷ Ketiga, al-Baidlawi (w. 685) yang mengemukakan bahwa penyempurnaan agama tersebut adalah dengan memberi perolongan dan kemenangan Islam atas agama-agama lain atau dengan penegasan pokok-pokok akidah, pokok-pokok syari'ah dan kaedah-kaedah ijtihad.³⁸⁸ Keempat, Abus Su'ud (w. 982 H) yang mengemukakan makna yang sama dengan yang dikemukakan al-Baidlawi.³⁸⁹

Adapun sebagian lain, sebagaimana at-Thabari, melakukan preferensi dengan memilih makna dari salah satu riwayat dari sahabat dan tabi'in di atas. Di antara mereka ini adalah Abdul Qadir al-Jilani yang mengembangkan makna riwayat al-Hakam dan lain-lain dengan menyatakan bahwa penyempurnaan agama yang dimaksudkan dalam al-Maidah, 5: 3 itu adalah memberi pertolongan kepada umat Islam, membuat mereka dapat mengalahkan lawan secara mutlak dan membuat agama- Islam mengungguli agama-agama lain.³⁹⁰ Mufasir yang lain adalah Rasyid yang mengembangkan makna riwayat Ibn Abas dengan menyatakan bahwa pendapat yang terpilih tentang makna agama yang disempurnakan tersebut adalah akidah, hukum dan akhlak yang diajarkannya; ibadah dan ruang lingkungannya secara rinci; dan muamalat secara rinci dan peran Ulul Amri di dalamnya.³⁹¹

Di samping makna yang dikemukakan ulama tafsir di atas, ada makna lain yang dikemukakan ulama dari kalangan fuqaha, yakni Abu Ishaq asy-Syathibi. Makna ini disimpulkan Rasyid Ridla dari uraian panjang tentang dali-dalil agama yang dijelaskan asy-Syathibi dalam *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Uraian itu menunjukkan pandangan bahwa yang dimaksudkan dengan penyempurnaan agama dalam al-Maidah, 5: 3 itu adalah penyempurnaan Islam dengan al-Qur'an dan penjelasan Nabi terhadapnya.³⁹²

385 Ibid., hlm. 98.

386 Al-Baghawi, Ma'alimut Tanzil (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), II, hlm. 7.

387 Az-zamakhshari, al-Kasysyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil (Teheran: Intisyarat Afitab, t.t.), I, hlm. 593.

388 Al-Baidlawi, Anwarut Tanzil wa Asrar at-Ta'wil (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), I, hlm. 255.

389 Abus Su'ud, Irsyadul 'Aqlis Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), II, hlm. 237-238.

390 Abdul Qadir al-Jilani, Tafsir al-Jilani (Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah, 2009), I, hlm. 427.

391 Rasyid Ridla dan Muhammad Abduh, Tafsir al-Manar (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), VI, hlm. 166.

392 Ibid.

Terlepas dari pengembangan makna riwayat oleh ulama di atas, dalam al-Qur'an dan hadis Nabi terdapat surat dan sabda yang menunjukkan bahwa makna agama (*din*) yang disempurnakan dalam al-Maidah, 5: 3 adalah makna riwayat Ibn Abbas tanpa pengembangan dan makna riwayat al-Hakam dan kawan-kawan dengan pengembangan tertentu. Surat itu adalah al-Kafirun yang berdasarkan asbabun nuzul dan *munasabah* antara bagian akhir dengan bagian sebelumnya menunjukkan makna *din* yang tepat untuk memaknai kata *din* dalam ayat tersebut.

Asbabun nuzul mikro surat al-Kafirun, sebagaimana yang disebutkan as-Suyuthi, adalah usulan orang-orang Quraisy kepada Nabi untuk melakukan kompromi dalam memeluk agama. Mereka mengajak untuk menyembah Tuhan sesembahan dalam Islam dan paganisme Arab secara bergantian. Dalam satu tahun mereka mau menyembah Allah bersama Nabi, kemudian dalam satu tahun berikutnya mereka meminta Nabi bersedia menyembah berhala bersama mereka.³⁹³ Surat itu turun menolak tawaran mereka dengan meminta Nabi untuk mengatakan bahwa dia tidak menyembah berhala yang mereka sembah dan mereka tidak menyembah Allah yang dia sembah. Pekataan ini diakhiri dengan pernyataan “bagimu agamamu dan bagiku agamaku”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa pengertian *din* yang dimaksudkan dalam surat itu adalah peribadatan kepada Wujud Adikodrati yang dipercayai sebagai Tuhan yang harus disembah sehingga meliputi sistem kepercayaan dan sistem peribadatan. Berkaitan dengan ini perlu dijelaskan bahwa dalam Islam memang terdapat gagasan peribadatan dengan pengertian luas yang tidak hanya meliputi penyembahan dan pemujaan kepada Allah, tapi juga pengabdian kepada-Nya. Gagasan luas ini tidak ada dalam agama paganis Arab, khususnya yang dianut masyarakat Mekah yang bersama Nabi menjadi subyek yang dibicarakan dalam surat al-Kafirun itu. Karena itu pengertian agama di dalamnya berdasarkan *asbabun nuzul*-nya adalah pengertian umum agama, yakni sistem kepercayaan dan peribadatan.

Kemudian mengenai pemahaman berdasarkan *munasabah*, surat al-Kafirun menyebutkan kata *din* dalam ayat terakhir (*lakum dinukum wa liya din*). Pengertian kata ini sudah barang tentu tidak dapat terlepas dari pembicaraan ayat-ayat sebelumnya. Dalam bagian sebelumnya bisa dikatakan ada penegasan tentang toleransi beragama dengan menghormati peribadatan yang ada pada tiap-tiap agama tanpa mempedulikan apa pun yang dijadikan sesembahan (*la a'budu ma ta'budun wa la antum 'abiduna ma a'bud*). Penegasan sikap toleran terhadap peribadatan itu menunjukkan bahwa pengertian agama di akhir surat tersebut adalah sistem kepercayaan dan peribadatan. Hal ini karena, seperti baru saja dikatakan, peribadatan merupakan penyembahan dan pemujaan terhadap Wujud Adikodrati yang dipercayai dalam agama yang berarti bahwa ia (agama) meliputi sistem kepercayaan dan sistem peribadatan.

Adapun hadis yang menjadi dasar pemaknaan *din* dalam al-Maidah, 5: 3 adalah hadis riwayat Umar bin Khathab yang menyebutkan bahwa malaikat Jibril datang menemui Nabi dan mengajaknya berdialog. Dalam dialog itu, Jibril mengajukan pertanyaan tentang beberapa hal kepada Nabi yang jawabannya selalu dibenarkan oleh malaikat itu. Setelah dialog selesai dan malaikat tersebut pergi, kepada para sahabat yang hadir dan terheran-heran karena menyaksikan “orang” itu bertanya dan membenarkan jawaban yang diberikan kepadanya, Nabi menjelaskan bahwa “orang” yang baru saja berdialog dengannya itu di adalah Jibril yang

393 Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubabun Nuqul fi Asbabin Nuzul* (Riyadl: Maktabah ar-Riyadl al-Haditsah, t.t.), hlm. 244.

datang dengan maksud untuk menjelaskan agama Islam kepada mereka.³⁹⁴ Ini berarti isi dialog itu merupakan penjelasan otentik tentang Islam sebagai agama yang harus diikuti umat. Otentisitas penjelasan itu sangat kuat karena yang memberikannya adalah dua otoritas yang menurut teologi Islam memiliki peran sentral dalam kehadirannya di panggung sejarah.

Dialog antara Jibril dan Nabi membicarakan empat hal: iman, islam, ihsan dan hari kiamat. Iman yang dibicarakan dalam dialog itu meliputi enam rukun iman yang terkenal: iman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab suci, para rasul, hari kiamat dan qadar, baik qadar baik maupun qadar buruk. Kemudian islam yang dibicarakannya meliputi lima rukun iman yang terkenal: syahadat, solat, puasa, zakat dan haji.

Telah diketahui bahwa pengertian *din* dalam al-Kafirun yang menjadi dasar pemaknaan *din* dalam al-Maidah, 5: 3 adalah sistem kepercayaan dan sistem peribadatan. Iman dengan enam rukun dan islam dengan lima rukun tersebut tiada lain merupakan sistem kepercayaan dan sistem peribadatan dalam agama Rahmatan lil 'Alamin. Dengan demikian berdasarkan Qur'an surat al-Kafirun dan hadis riwayat Umar bin Khathab yang baru saja dijelaskan dapat dipahami bahwa maksud dari agama yang disempurnakan dalam ayat 3 surat al-Maidah itu adalah sistem kepercayaan yang meliputi enam rukun dan sistem peribadatan yang meliputi lima rukun di atas. Pemahaman ini merupakan pemahaman yang sesuai dengan pengertian iman yang dikemukakan Ibn Abas tanpa pengembangan; dan dengan pengertian haji secara eksklusif yang dikemukakan al-Hakam, Qatadah dan Sa'id bin Jubair dengan pengembangan. Pengembangannya adalah memperluas makna haji yang disebutkan ketiga ulama tafsir dari kalangan sahabat dan tabi'in itu menjadi meliputi juga empat rukun Islam yang lain.

Penyempurnaan agama oleh Allah dalam al-Maidah, 5: 3 diungkapkan dengan kalimat langsung *akmaltu* yang dibentuk dari *kamal*. Menurut al-Ashfahani *kamal* berarti *hushul ma fihi al-gharadl minhu*, tercapainya apa yang menjadi tujuan dari sesuatu.³⁹⁵ Adapun Ibn Mandhur menjelaskan bahwa artinya dalam satu pendapat adalah *tamam* (sempurna) saja dan dalam pendapat yang lain berarti sempurna dalam pengetahuan tertentu, *at-tamam al-ladzi tajazza'a minhu ajza'uhu* (sempurna yang bagian-bagiannya terbagi-bagi).³⁹⁶ Pengertian tertentu ini menunjukkan bahwa *kamal* adalah sempurna dengan bagian-bagian yang jelas dan sistematis.

Sekilas dua arti yang dikemukakan al-Ashfahani dan Ibn Mandhur tidak berhubungan satu dengan yang lain. Namun sebenarnya keduanya dapat dikombinasikan sehingga *kamal* berarti sempurna dengan bagian-bagian yang jelas dan sistematis sehingga mencapai tujuan. Makna kombinasi ini termuat dalam penjelasan Ibn Abbas yang dikutip di depan: tidak membutuhkan tambahan, tidak mengandung kekurangan dan diterima dengan senang. Dapat diyakini bahwa Ibn Abbas menyebutkan cakupan tiga pengertian untuk penyempurnaan agama dalam ayat tersebut karena dia menyadari makna kombinasi *kamal* ini.

Berdasarkan pengertian *kamal* dan *din* yang diuraikan di atas dapat dipahami bahwa maksud penyempurnaan *din* dalam al-Maidah 5:3 adalah membuatnya menjadi jelas bagian-

394 Imam Muslim, Shihih Muslim (Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), hlm. 27.

395 Al-Ashfahani, Mu'jam Mufradat Alfadh al-Qur'an (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 459.

396 Ibn Mandhur, Lisan al-'Arab, XI, hlm. 598.

bagiannya, yakni meliputi sistem kepercayaan dan peribadatan dengan meliputi enam rukun iman dan lima rukun Islam. Dengan bagian-bagian yang jelas ini, *din* dapat mencapai tujuannya. Tujuannya, sesuai dengan susunan agama dan keberagaman Islam Rahmatan lil ‘Alamin yang dijelaskan dalam hadis riwayat Umar bin Khathab dan akan diuraikan buku *Akidah Sistematis II*, adalah menjadi pondasi dan penopang *ihsan* (pengabdian kepada Allah dengan melakukan yang terbaik sesuai dengan kapasitas dan kapabelitas yang dimiliki).

Karena *din* dengan bagian-bagian itu telah dapat berfungsi menjadi fondasi dan penopang *ihsan*, maka dalam sebuah hadis Nabi menegaskan:

Apa yang tidak ada dalam urusan Nabi yang dinyatakan ditolak itu berhubungan dengan bagian-bagian din tersebut. Maksudnya sistem kepercayaan Islam telah sempurna dengan enam rukun dan sistem peribadatnya telah sempurna dengan lima rukun. Rukun-rukun itu tidak boleh dikurangi dan ditambah atau diganti dengan rukun-rukun lain. Jadi yang tidak dibolehkan adalah mengurangi dan menambah atau mengganti rukun, bukan menambah kepercayaan dan peribadatan. Dengan demikian menambah kepercayaan seperti kepercayaan adanya kehidupan di alam barzah dibolehkan dan tidak menjadi bid'ah. Begitu juga tambahan zikir dan membaca al-Qur'an dalam peribadatan.

Batasan Ni'mah

Batasan kedua dari definisi Islam dalam al-Maidah, 5(3) adalah *ni'mah*. Dalam menjelaskan arti bahasa *ni'mah*, al-Ashfahani hanya menyebutkan satu arti, *al-halah al-hasanah* (keadaan yang baik).³⁹⁷ Adapun Ibn Mandhur menyebutkan empat arti: *al-yad al-baidla' ash-shalihah* (tangan putih yang baik), *ash-shani'ah* (memberikan kebaikan nyata dengan tindakan yang baik), *al-minnah* (anugerah terus-menerus), dan *ma un'ima bihi 'alaika* (apa yang dianugerahkan kepadamu).³⁹⁸ Arti-arti yang dikemukakan dua ulama ini tidak perlu dipermasalahkan karena bisa dipadukan dengan hubungan sebab-akibat atau lantaran-hasil. Maksudnya tangan putih yang baik dan seterusnya mengakibatkan atau menghasilkan keadaan baik bagi pemilik dan penerimanya.

Kemudian mengenai maksud penyempurnaan *ni'mah* dalam al-Maidah, 5 (3), para mufasir mengemukakan pengertian beragam. Menurut Ibn Abbas maksudnya adalah pelaksanaan haji oleh umat Islam secara eksklusif tanpa bercampur dengan kaum Musyrikin. Ath-Thabari mengutip pandangan mufasir dari kalangan sahabat ini dalam riwayat sebagai berikut:

*(Pada mulanya) Kaum Musyrikin dan Muslimin melaksanakan ibadah haji secara bersama-sama. Kemudian ketika surat al-Bara'ah turun (pada tahun ke-8 H), Kaum musyrikin tidak dibolehkan lagi melaksanakan haji sehingga kaum Muslimin dapat melaksanakan haji di Masjidil Haram tanpa bercampur dengan satu orang pun kaum Musyrikin. Hal ini menjadi penyempurnaan anugerah.*³⁹⁹

Adapun asy-Sy'abi dan 'Amir mengemukakan maksud yang lebih luas, di samping pelaksanaan haji oleh umat Islam secara eksklusif, juga kehancuran sistem Jahiliyah dan

397 Al-Ashfahani, Mu'jam, 520.

398 Ibn Mandhur, Lisan al-'Arab (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), XII, hlm. 580.

399 Ath-Thabari, Jami' al-Bayan, VI, hlm. 98.

meredupnya paham kemusyrikan. Ath-Thabari mengutip pernyataan mufasir atau tokoh dari kalangan Tabi'in yang pertama dalam riwayat sebagai berikut:

Ayat ini turun di Arafah (pada waktu haji Wada') di mana menara Jahiliyah telah roboh, kemusyrikan telah meredup dan tidak ada satu orang paganis pun yang haji bersama mereka (Kaum Muslimin).⁴⁰⁰

Berdasarkan riwayat dari sahabat dan tabi'in itu At-Thabari menyimpulkan bahwa maksud penyempurnaan *ni'mah* dalam al-Maidah, 5(3) adalah kemenangan Kaum Muslimin di zaman Nabi atas kaum paganis Arab. Tentang hal ini dia mengemukakan pernyataan berikut:

Maksud Allah dengan firman-Nya (pada hari ini Aku genapkan atasmu ni'mah-Ku): Aku genapkan Anugerah-Ku atasmu wahai kaum mukminin dengan memberikan kemenangan atas kaum musyrikin yang menjadi musuh-Ku dan musuhmu. Aku buat juga mereka tidak memiliki harapan untuk membuatmu kembali mengikuti kemusyrikan yang dulu kamu lakukan.⁴⁰¹

Pokok kemenangan dengan variasi tertentu sebagai maksud penyempurnaan anugerah dalam al-Maidah, 5(3) selanjutnya menjadi penjelasan yang dikemukakan beberapa mufasir sesudah ath-Thabari. Dalam memberikan penjelasan dimaksud, mereka dapat dibedakan menjadi tiga kelompok.

Pertama, mereka yang memasukkan penyempurnaan agama sebagai bagian dari pengertian penyempurnaan anugerah. Termasuk kelompok ini adalah az-Zamakhsyari yang mengemukakan makna penyempurnaan anugerah dalam wujud: pembebasan Mekah, memasukinya dengan aman dan penuh kemenangan, robohnya menara dan tempat-tempat peribatan jahiliyah, haji eksklusif, tidak ada yang thawaf mengelilingi Ka'bah dengan telanjang, penyempurnaan urusan agama dan syari'at. Dengan itu semua, menurutnya, Islam menjadi anugerah yang paling sempurna.⁴⁰²

Kedua, mereka yang tidak memasukkan penyempurnaan agama sebagai pengertian penyempurnaan anugerah. Termasuk kelompok ini adalah al-Baghawi yang menghubungkan firman "Aku genapkan anugerah-Ku kepadamu dengan firman "supaya Aku genapkan anugerah-Ku kepadamu" dalam al-Baqarah, 2: 150. Dia menyatakan bahwa penyempurnaan anugerah dalam al-Ma'idah, 5(3) merupakan pelaksanaan janji yang dikemukakan dalam al-Baqarah, 2(150). Di antara wujud penyempurnaan anugerah itu, menurutnya, adalah, kaum mukminin dapat memasuki Mekah dengan aman penuh kemenangan dan melaksanakan haji dengan tenang tanpa campur dengan satu orang musyrik pun.⁴⁰³ Dan Abdul Qadir al-Jilani yang mengemukakan makna: menyempurnakan anugerah lahir dan batin dengan memberikan kekuasaan atas wilayah dan kemenangan atas musuh, memegang kendali atas pandangan-pandangan keliru dan kecenderungan-kecenderungan merusak, dan meridhai Islam (ketaatan) sebagai agama (jalan yang ditempuh).⁴⁰⁴

400 Ibid., hlm. 99.

401 Ibid., hlm. 98.

402 Az-Zamakhsyari, al-Kasasyaf, I, 593

403 Al-Baghawi, Ma'alim, II, hlm. 7-8).

404 Abdul Qadir al-Jilani, Tafsir, I, hlm. 427.

Ketiga, kelompok yang menjadikan kemenangan dan penyempurnaan agama (serta makna lain) masing-masing sebagai makna alternatif yang valid dari penyempurnaan anugerah. Termasuk kelompok ini adalah al-Baidlawi yang mengemukakan makna penyempurnaan agama dengan: pemberian hidayah dan taufik atau penyempurnaan agama atau pembebasan Mekah dan perobohan menara jahiliyah.⁴⁰⁵ Dan Abus Su'ud yang mengisyrakatkan validitas tiga makna yang dikemukakan ulama-ulama tafsir di atas: pembebasan Mekah dan memasukinya dengan aman dan penuh kemenangan, perobohan menara dan tempat-tempat pemujaan jahiliyah, larangan pelaksanaan haji oleh orang musyrik dan pelaksanaan thawaf dengan telanjang di Masjidil Haram; atau penyempurnaan agama dan syari'at; atau pemberian hidayah dan taufik.⁴⁰⁶

Di samping mereka, diketahui ada al-Mawardi yang menyebutkan penyempurnaan agama sebagai satu-satunya makna dari penyempurnaan anugerah.⁴⁰⁷ Jadi menurut ulama yang terkenal dengan pemikiran politiknya ini, juga tiga ulama tafsir yang disebutkan di atas (az-Zamakhshari, al-Baidlawi dan Abus Su'ud), firman “dan Aku sempurnakan atasmu anugerah-Ku” ber-*munasabah* dengan “Aku sempurnakan bagimu agamamu” dengan pola *tafsil-ijmal*. Penyempurnaan agama menjadi rincian yang tercakup dalam pengertian penyempurnaan anugerah. Penjelasan ini membuktikan kebenaran klaim bahwa pola *munasabah* itu menjadi kebiasaan al-Qur'an dalam menyampaikan pesan yang disinggung di depan.

Berdasarkan arti *ni'mah* adalah *al-halah al-hasanah* yang dikemukakan al-Ashfahani, bisa diyakini bahwa makna penyempurnaan anugerah dalam al-Maidah, 5 (3) adalah pemberian kemenangan -dengan segala wujudnya yang disebutkan dalam hampir semua tafsir di atas- kepada kaum mukiminin di zaman Nabi. Penyempurnaan agama dan pemberian hidayah dan taufik -yang disebutkan dalam sebagian tafsir di atas- memang merupakan anugerah, tapi keduanya bukan *al-halah al-hasanah* yang *nota bene* adalah realitas kehidupan nyata yang dijalani atau dialami. Apabila dipandang sebagai realitas kehidupan, maka keduanya baru menjadi realitas potensial dalam diri umat dan belum menjadi realitas aktual dalam kehidupan sosial mereka.

Kemenangan yang diperoleh kaum mukminin di zaman Nabi pasti berpangkal pada keunggulan yang mereka miliki. Dengan keunggulan itu mereka menjadi pribadi dan masyarakat yang bermutu. Dalam Ali Imran, 3: 139 dan Muhammad, 47 (35) al-Qur'an menyebutkan tiga kualitas keunggulan mereka: kuat (tidak merasa lemah), gembira (tidak merasa sedih) dan tangguh (tidak menyerah).

Mereka memiliki keunggulan dengan kualitas itu sudah barah tentu karena mereka mempunyai unsur-unsur yang tinggi dari kebudayaan: ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian dan sistem sosial yang kompleks. Dari sejarah zaman Nabi diketahui bahwa kaum Anshar dan Muhajirin masing-masing menguasai pertanian dan perdagangan di Madinah. Dengan penguasaan dua sektor ekonomi itu mereka mampu membeli peralatan-peralatan, termasuk peralatan militer yang produksinya dikuasai oleh kaum Yahudi. Diketahui pula mereka mengembangkan kesenian, khususnya seni suara, dan sistem sosial berkeadaban seperti sistem kemasyarakatan egaliter, hukum berkeadilan (penegakan hukum tanpa pandang bulu), politik

405 Al-Baidlawi, Anwar, I, hlm. 255.

406 Abus Su'ud, Irsyad, II, hlm. 238.

407 Al-Mawardi, an-Nukat wa al-'Uyun (Tafsir al-Mawardi), (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), II, hlm. 13.

kesejahteraan (perlindungan hak-hak warga negara), pendidikan inklusif (pendidikan bagi perempuan). Sejarah ini menunjukkan adanya unsur-unsur kebudayaan tinggi itu dalam praktek hidup mereka.

Dengan demikian jika pemahaman al-Maidah, 5: 3 dihubungkan dengan dua ayat yang menegaskan keunggulan kaum mukminin, pengertian penyempurnaan anugerah menjadi penyempurnaan unsur-unsur tinggi dari kebudayaan bagi mereka. Unsur-unsur kebudayaan tinggi dalam antropologi, seperti telah dijelaskan di depan, disebut peradaban. Karena itu maksud *ni'mah* dalam ayat tersebut adalah peradaban, sehingga pengertian *din wa ni'mah* sebagai definisi Islam adalah agama dan peradaban.

Penafsiran *ni'mah* dalam ayat tersebut dengan peradaban secara langsung sangat sesuai dengan arti bahasanya “keadaan baik.” Keadaan baik bagi manusia hanya terwujud dalam kehidupan yang beradab. Terwujudnya kehidupan yang beradab pasti dengan peradaban, tidak dengan yang lain.

Penyempurnaan anugerah dalam al-Maidah, 5: 3 diungkapkan dengan kata *atamm* (digabung dengan kata ganti “orang” pertama tunggal, *tu*, menjadi *atmamtu*). Kata ini dibentuk dari *tamam* yang menurut al-Ashfahani berarti mencapai batas tidak membutuhkan apa yang ada di luar sesuatu, berbeda dari *naqish* –sesuatu yang kurang- yang membutuhkan hal lain di luarnya.⁴⁰⁸ Adapun Ibn Mandhur menjelaskan bahwa artinya adalah lengkap (*ma tamma bihi*). Dalam penjelasan tentang penggunaan *tamam* dalam berbagai ungkapan bisa dipahami bahwa, menurut Ibn Mandhur, kelengkapan yang menjadi pengertian *tamam* meliputi kelengkapan unsur atau bagian, sifat dan fungsi. Sebagai contoh adalah hadis yang mengajarkan permohonan perlindungan kepada Allah dengan mengucapkan *a'udzu bi kalimatillah at-tammati* (aku mohon perlindungan dengan kalimat-kalimat Allah yang *tamam*). Pengertian *tamam* untuk kalimat-kalimat Allah dalam hadis itu adalah tidak ada kekurangan (unsur/bagian), tidak ada cacat (sifat) dan bermanfaat bagi yang mengucapkannya sehingga terjaga dari segala mara bahaya (fungsi).⁴⁰⁹ Dua arti yang tampak berbeda ini tidak perlu dipermasalahkan karena arti kedua memperjelas arti pertama.

Berdasarkan arti *tamam* ini maka penyempurnaan anugerah yang dilakukan Allah dalam pengertian menyempurnakan peradaban untuk umat Islam adalah membuat lengkap atau genap bagian, sifat dan fungsinya. Dari sejarah yang telah dibicarakan di depan peradaban mereka lengkap meliputi: ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian dan sistem sosial yang kompleks. Kemudian dari sejarah pula diketahui sifat dan fungsinya, yakni bersifat unggul dan maju sehingga berfungsi dalam mewujudkan kemenangan bagi mereka.

Kelengkapan bagian, sifat dan fungsi peradaban dalam sejarah Islam itu secara teologi ada dalam al-Qur'an dan hadis. Dalam kedua sumber agama Islam ini terdapat ajaran-ajaran tentang ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian dan sistem sosial yang kompleks yang unggul dan maju sehingga pengembangannya oleh umat dapat membuat mereka menjadi masyarakat pemenang. Kenyataannya dapat dilihat pada zaman pra-industri, teruma zaman Nabi sampai dengan zaman keemasan Islam. Pada zaman industri sekarang umat menjadi pecundang. Hal ini karena, seperti telah umum diketahui, mereka tidak mengembangkan peradaban unggul

408 Al-Ashfahani, Mu'jam, hlm. 72.

409 Ibn Mandhur, Lisan, XII, hlm. 67.

dan maju yang diajarkan dalam al-Qur'an dan hadis yang dulu dikembangkan oleh generasi awal Islam itu.

Agama Islam yang Diridhai

Pernyataan ketiga dalam firman al-Maidah, 5: 3 yang menegaskan definisi Islam (*wa radlitu lakumul islama dinan*) memuat kata *al-islam*. Di samping itu ia memuat lagi kata *din* setelah memuatnya dalam pernyataan pertama (*al-yauma akmaltu lakum dinakum*).

Penjelasan para mufasir tentang maksud kedua kata itu bisa diklasifikasi menjadi dua. Pertama, penjelasan generik. Maksudnya penjelasan yang menyatakan bahwa kedua kata tersebut menunjuk model beragamaan. Penjelasan ini dikemukakan oleh ath-Thabari, al-Mawardi dan al-Jilani. Ath-Thabari mengatakan bahwa di situ *al-islam* bermakna *al-istislam li amri wal inqiyad li tha'ati* (menerima-menjalankan perintah-Ku dan tunduk untuk taat kepada-Ku); dan *din* bermakna *tha'atan minkum li* (ketaatan dari kamu kepada-Ku).⁴¹⁰ Sama dengan ath-Thabari, al-Mawardi menyatakan makna menerima-menjalankan perintah Allah untuk *al-islam* dan ketataan untuk *din*.⁴¹¹ Senada dengan keduanya adalah al-Jilani yang menyatakan makna taat dan tunduk *al-islam* dan jalan beragama untuk *din*.⁴¹² Jadi menurut mereka pengertian pernyataan tersebut adalah “Allah meridhai penerimaan perintah-Nya dan ketundukan untuk taat kepada-Nya sebagai ketaatan umat Islam kepada-Nya”

Kedua, penjelasan formal. Maksudnya penjelasan yang menyatakan bahwa kedua kata tersebut menunjuk identitas agama, Islam merupakan nama diri bagi agama yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Penjelasan ini dikemukakan oleh al-Baghawi, az-Zamakhshari, al-Baidlawi dan juga Abus Su'ud. Berkaitan dengan ini, dalam memberi penjelasan al-Baghawi hanya mengutip satu hadis qudsi yang menyebutkan firman langsung Allah yang menyatakan bahwa Dia meridhai Islam dan menjelaskan implementasinya dengan kedermawanan dan budi pekerti baik.⁴¹³ Adapun tiga mufasir lain memberi penjelasan deskriptif. Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang dipilih Allah untuk kaum mukminin pengikut Nabi Muhammad dan dinyatakan-Nya sebagai satu-satunya agama yang diridhai-Nya.⁴¹⁴ Kemudian al-Baidlawi dan Abus Su'ud memberikan penjelasan yang sama dengan az-Zamakhshari: Islam adalah agama pilihan Allah bagi mereka dan menjadi satu-satunya agama yang diridhai-Nya.⁴¹⁵

Banyak riwayat menyebutkan bahwa firman al-Maidah, 5: 3 yang dibicarakan ini turun dalam Haji Wada' yang dilaksanakan Nabi pada tahun 9 H ketika sedang wukuf di Arafah pada hari Jumat. Riwayat-riwayat itu menurut Ibn Katsir mutawatir,⁴¹⁶ sehingga dapat menjadi dasar kuat bagi pandangan populer bahwa firman itu merupakan firman terakhir turun.⁴¹⁷ Berdasarkan keterakhiran pewahyuan firman tersebut bisa diyakini bahwa

410 Ath-Thabari, Jami', VI, hlm. 99.

411 Al-Mawardi, an-Nukat, II, hlm. 13.

412 Al-Jilani, Tafsir, I, hlm. 427.

413 Al-Baghawi, Ma'alim, II, hlm.8.

414 Az-Zamakhshari, al-Kasasyaf, I, hlm. 593-594.

415 Al-Baidlawi, Anwar, I, hlm. 255; dan Abus Su'ud, Irsyad, II, hlm. 238.

416 Ibn Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Adhim (Beirut: Mu'assasah al-Kutub ats-Tsaqafiah, 1996), II, hlm. 13-14.

417 Dalam studi al-Qur'an ditemukan banyak riwayat dari sahabat dan tabi'in yang mengemukakan pandangan-pandangan berbeda mengenai ayat yang terakhir turun. Pandangan-pandangan itu, menurut az-Zarkasyi, dikemukakan berdasarkan persepsi mereka masing-masing sesuai dengan pengetahuan mereka tentang apa yang terakhir dibaca Nabi pada hari wafat

pernyataan “*wa radlitu lakumul islama dina*” menegaskan identitas agama yang diridhai Allah seperti yang dijelaskan tiga mufasir di atas. Hal ini karena secara teologis ajaran-ajaran tentang sistem kepercayaan, peribadatan dan peradaban dalam al-Qur’an yang berkembang sejak awal kenabian telah mencapai kesempurnaan (*kamal dan tamam*) pada akhir kenabian. Kemudian secara sosiologis ajaran-ajaran itu telah berhasil dipraktekkan oleh Nabi dan para sahabat sehingga mereka berhasil mewujudkan kemenangan sempurna (*kamal dan tamam*) dalam kehidupan pribadi dan kelompok. Pengertian ini mungkin yang dihayati Umar bin Khatab sehingga menangis begitu mengetahui firman itu turun. Ketika Nabi bertanya apa yang menyebabkannya menangis, dia menjawab: “Yang membuat saya menangis adalah (kesadaran) bahwa agama kita selama ini terus berkembang. Apabila ia telah disempurnakan, maka sesuatu yang telah sempurna kemudian pasti mengalami kekurangan.”⁴¹⁸ Kekurangan yang dia sadari untuk teologi Islam tentunya tidak berhubungan dengan kuantitas jumlah rukun kepercayaan dan peribadatan, tapi berhubungan dengan kualitas pemahaman yang tidak utuh dan tidak mendalam. Kemudian kekurangan untuk peradaban yang disadarinya bisa jadi berhubungan dengan kualitas pencapaiannya yang tidak sesuai harapan terutama dari segi keikhlasan setelah memperoleh kemenangan. Jadi dia menyadari kualitas-kualitas pemahaman yang utuh dan keikhlasan pencapaian adalah yang membuat Islam menjadi sempurna sehingga umatnya menjadi jaya sebagaimana disabdakan Nabi:

Karena kesadaran Umar itu sesuai dengan sabda itu, maka dalam riwayat itu disebutkan bahwa Nabi membenarkan jawaban sahabat yang kemudian menjadi khalifah kedua tersebut.⁴¹⁹

Dengan kesempurnaan ajaran dan praktek di zaman Nabi itu, wujud Islam menjadi jelas definisinya. Ia bukan hanya agama yang meliputi sistem kepercayaan dan peribadatan, tapi juga mencakup peradaban. Karena itu wajar jika firman yang terakhir turun menegaskan definisi itu supaya menjadi rumusan final tentang Islam.

Islam dengan definisi *final din wa ni'mah* dalam al-Maidah, 5: 3 ditegaskan menjadi agama yang diridhai Allah bagi kaum mukminin pengikut Nabi Muhammad. Maksud diridhai di situ, menurut az-Zamakhsyari dan kawan-kawan, menjadi agama yang dipilih-Nya untuk mereka dan tidak ada alternatif yang dapat mereka pilih selain itu. Ini berarti mereka harus memeluk Islam dengan definisi yang meliputi *din* dan *ni'mah* itu. Allah tidak memperkenankan mereka memeluknya dengan definisi yang meliputi salah satunya saja. Apabila mereka memeluknya dengan hanya salah satu liputan definisinya, maka Dia tidak ridha terhadap mereka. Dengan demikian makna *din* dalam pernyataan langsung ketiga, *wa radlitu lakumul islama dina*, menjadi jelas. Maknanya adalah agama yang dipeluk, bukan sistem kepercayaan dan peribadatan yang menjadi makna *din* dalam pernyataan langsung pertama (*akmaltu lakum dinakum*).

Penggunaan kata *din* dengan makna agama yang dipeluk ini menunjukkan betapa al-Qur’an menghargai kemanusiaan. Manusia tidak dapat hidup baik tanpa peradaban. Lantaran sebab tertentu manusia terkadang melupakan peradaban sehingga mengalami degradasi

atau menjelang sakitnya. Pembahasan tentang hal ini bisa dilihat dalam: Az-Zarkasyi, al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), I, hlm. 266-268; juga as-Suyuthi, al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 27-29.

418 Ibn Katsir, Tafsir, II, hlm. 13.

419 Ibid.

kehidupan sebagaimana yang terjadi pada masyarakat Arab Jahiliyah. Karena itu supaya mereka tidak melupakannya sehingga tidak mengalami degradasi kehidupan, firman penyempurnaan dalam al-Maidah, 5: 3 menegaskan kesatuan agama dan peradaban. Sayangnya meskipun sudah ditegaskan demikian, umat Islam masih melupakannya sehingga mengalami degradasi kehidupan dalam wujud krisis multi dimensi sekarang ini.

Karena itu untuk dapat keluar dari krisis multi dimensi itu mereka harus memeluk Islam dengan definisi *din wa ni'mah* itu secara konsekuen. Ini berarti mereka harus meninggalkan sekularisme terselubung dalam praktek kehidupan yang menyebabkan ketertinggalan peradaban dari umat-umat yang lain. Ketertinggalan sudah barang tentu bukan *ni'mah*, keadaan baik. Dengan keberhasilan keluar dari krisis dan mengatasi ketertinggalan maka mereka dapat mewujudkan keadaan baik yang menjadi pengertian *ni'mah* dalam definisi Islam itu, sehingga secara teologi mereka menjadi kaum beriman yang benar.



MENGUKIR MANUSIA BERKARAKTER BAIK-KOKOH DALAM MENGHADAPI BUDAYA ARUS GLOBAL BERBASIS FILSFAT PENDIDIKAN ISLAM

H. Maragustam Siregar

Pendahuluan

Al-Qur'an bukanlah untuk Tuhan tetapi untuk kepentingan manusia.⁴²⁰ Kemajuan Ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) dibidang transportasi dan informasi menjadikan belahan dunia semakin kecil dan mengglobal. Namun di sisi lain, dengan perbedaan perspektif terhadap nilai-nilai etika dan spritual keagamaan, menjadikan manusia kehilangan pegangan hidup dan karakter. Diantara akibat negatif dari era global ini, ialah nilai-nilai spiritualitas agama bukan saja tidak diamalkan, tetapi menjadi momok dalam kehidupan. Nilai-nilai agama terpisah dari kehidupan. Agama hanya untuk akhirat, sementara urusan dunia tidak berkaitan dengan agama. Dengan kemajuan iptek, menjadikan sebagian masyarakat menjauh dari nilai-nilai agama, nilai-nilai sosial budaya dan nilai-nilai pendidikan. Bahkan telah membebaskan manusia dari serba Tuhan, nilai budayanya dan nilai-nilai yang ditanamkan dalam dunia pendidikan.

Karena tidak mengindahkan nilai-nilai luhur (nilai agama, nilai sosial budaya dan nilai pendidikan), maka keadaan masyarakat akan dikendalikan oleh paham liberalisme⁴²¹, hedonisme⁴²², dan sekularisme.⁴²³ Paham-paham tersebut tumbuh diantaranya akibat dari pengaruh arus globalisasi yang masuk ke lorong-lorong kehidupan. Arus globalisasi di satu sisi membawa manfaat dalam kehidupan yakni mempermudah dalam segala bidang kehidupan. Namun di sisi lain arus globalisasi membawa dampak negatif. Menurut Mudji Sutrisno, sisi negatif dari globalisasi ialah (1) kecenderungan modernisme itu untuk massifikasi, penyeragaman manusia dalam kerangka teknis, sistem industri yang menempatkan semua orang sebagai mesin atau sekrup dari sebuah sistem teknis rasional; (2) sekularisme, yang berarti tidak diakuinya lagi adanya ruang nafas buat yang Ilahi, atau dimensi religius dalam hidup kita; (3) orientasi nilainya yang menomorsatukan *instant solution*, resep jawaban tepat, cepat, langsung.⁴²⁴ Dalam kondisi yang demikian mental seseorang tidak lagi dapat membedakan mana yang **real** dan mana yang **tidak**; mana yang sifatnya kebutuhan (*need*) dan mana pula yang sifatnya keinginan (*want*). Ilmu pengetahuan dan teknologi bukan lagi berfungsi sebagai sarana mendekati diri kepada Tuhan dan mengembangkan peradaban. Tetap Iptek tersebut berfungsi sebagai sarana memperoleh kenikmatan ragawi dan kepuasan.

420 Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, (Chicago: Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1980), hal. 58.

421 Liberalisme adalah paham freedom of choice yang meliputi freedom of worship, ownership, politics, and ekspression. Liberalisme melanda kepada keluarga, sehingga sangat sulit bagi orang tua mengatur, membimbing dan menyuruh beribadah anggota keluarganya demi atas nama liberalisme.

422 Paham hedonisme adalah kebahagiaan adalah kesenangan. Kesenangan itu berkat gerakan yang lemah gemulai, sedangkan rasa sakit berkat gerakan kasar. Kesenangan sesaat yang dinikmati itulah yang dihargai. Suatu perbuatan disebut baik sejauh dapat menyebabkan kesenangan dan memberi kenikmatan ragawi.

423 Sekularisme adalah paham yang memisahkan dunia dan akhirat, memisahkan kehidupan dunia dan kehidupan agama. Pengamalan agama adalah masalah pribadi. Ilmu pengetahuan dan teknologi sudah meningkat posisinya seolah menjadi "agama baru" sehingga banyak diantara mereka yang mempertuhankannya. Suatu perbuatan disebut baik sejauh dapat menyebabkan kesenangan dan memberi kenikmatan ragawi.

424 Mudji Sutrisno SJ, Dialog Kritis dan Identitas Agama, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 178.

Iptek meningkat posisinya seolah menjadi "agama baru" sehingga banyak di antara manusia yang mempertuhkannya. Albert Einstein mengatakan bahwa *science without religion is blind but religion without science is lame*.

Jika manusia telah dikendalikan oleh keinginan (bukan kebutuhan) dan syahwat (bukan nilai-nilai luhur), maka suatu bangsa akan hancur. Atau paling tidak tinggal menunggu saat yang tepat akan kehancuran bangsa itu. Karena masyarakat atau bangsa jika dikendalikan dan dipimpin oleh orang yang bermental munafik, dikendalikan oleh syahwat dan oleh yang tuna karakter, perjalanan bangsa itu berdiri di atas bencana kegelapan. Jika seseorang berjalan dalam keadaan gelap, sewaktu-waktu dia akan terjatuh atau hanya menunggu waktu yang tepat untuk jatuh. Misalnya seseorang tidak melakukan korupsi, adalah karena belum ada peluang yang tepat untuk korupsi, bukan karena mentalnya memegang nilai-nilai luhur untuk tidak melakukan tindak korupsi. Seseorang berbuat baik, bukan karena mentalnya memegang nilai-nilai luhur untuk berbuat baik, tetapi karena keadaan memaksa untuk berbuat baik atau karena supaya dapat imbalan jabatan. Jika imbalan jabatan sebagai motivasinya, dan imbalan itu tidak didapatinya, dapat dipastikan ke depan dia tidak mau lagi berbuat kebajikan. Pada posisi ini revolusi mental itu pusatnya adalah manusianya bukan system atau sarana prasaranya. Hakikat manusia itu ialah mental (akal, hati dan nafsu) dan ragawi.

Hakikat Karakter

Jiwa manusia bagaikan tanah liat yang siap diukir sesuai dengan karakteristik tanah liat tersebut. Sekeras apapun watak manusia, masih tetap bisa dibentuk sesuai dengan fitrah manusia itu. Pada hakikatnya karakter ialah tabiat; watak; sifat-sifat kejiwaan, akhlak, atau budi pekerti yang membedakan seseorang daripada yang lain.⁴²⁵ Karakter adalah sifat utama yang terukir, baik pikiran, sikap, prilaku maupun tindakan, yang melekat dan menyatu kuat pada diri seseorang, yang membedakannya dengan orang lain. Karena karakter tersebut sebuah ukiran dalam jiwa, maka ia sulit untuk diubah. Menurut Mounier yang dikutip Doni Koesoema bahwa karakter dapat dilihat dari dua hal, pertama, sebagai sekumpulan kondisi yang telah diberikan begitu saja, atau telah ada begitu saja, yang lebih kurang dipaksakan dalam diri kita. Karakter yang demikian ini dianggap sebagai sesuatu yang telah ada (*given*). Kedua, karakter juga bisa dipahami sebagai tingkat kekuatan melalui mana seorang individu mampu menguasai kondisi tersebut. Karakter yang demikian ini disebutnya sebagai sebuah proses yang dikehendaki (*willed*).⁴²⁶ Dengan demikian menurut penulis bahwa pendidikan karakter ialah mengukir dan mempatikan nilai-nilai ke dalam diri peserta didik melalui pendidikan, endapan pengalaman, pembiasaan, pengorbanan, dan rekayasa lingkungan, dipadukan dengan nilai-nilai intrinsik yang sudah ada dalam diri peserta didik sehingga menjadi landasan dalam berpikir, bersikap dan perilaku secara sadar dan bebas.

Seseorang yang didominasi oleh kondisi-kondisi dari sononya (*given*), maka karakternya akan lemah-negatif. Karena dia tunduk pada sekumpulan kondisi yang telah diberikan kepadanya tanpa dapat menguasainya. Sebaliknya, karakter yang baik-kokoh ialah bila seseorang yang tidak mau dikuasai oleh sekumpulan realitas yang ada (*given*). Orang yang berkarakter dengan demikian seperti seorang yang membangun dan merancang masa

425 W.J.S. Poerwadarminta, Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, hal. 521. Bandingkan dengan Eko Endarmoko, Tesaurus Bahasa Indonesia, Jakarta: Gramedia Utama, 2008, hal. 290.

426 Doni Koesoema A, Pendidikan Karakter Strategi Mendidik Anak di Zaman Global, Jakarta: PT Gramedia, 2010, hal. 90-91.

depannya sendiri. Ia tidak mau dikuasai oleh kondisi kodratnya yang menghambat perkembangannya. Sebaliknya ia menguasainya, bebas mengembangkannya demi kesempurnaan kemanusiaan dan spiritualitas keagamaannya. Itulah manusia berkarakter baik-kokoh.

Filsafat Pendidikan Islam Mengukir Manusia Berkarakter Baik-Kokoh

Basis acuan dalam merumuskan filsafat pendidikan karakter berbasis filsafat pendidikan Islam ialah QS. Rum (30): 30.⁴²⁷ Dari ayat ini dapat diklasifikasi bahwa bawaan dasar (fitrah) manusia dan proses pembentukan karakternya menjadi empat aliran yaitu (1) fatalis-pasif (2) netral-pasif (3) positif-aktif dan (4) dualis-aktif.⁴²⁸ Berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Morris L. Bigge (Barat), ada empat sifat dasar manusia dan hubungannya dengan alam sekitar yaitu *bad-active* (jelek-aktif), *good-active* (baik-aktif), *neutral-passive* (netral-pasif) dan *neutral interactive* (netral-interaktif).⁴²⁹

Pertama: Mazhab Fatalis-Pasif

Mazhab ini mempercayai bahwa setiap individu karakternya kuat-positif atau lemah-negatif melalui ketetapan Allah secara asal, baik ketetapan semacam ini terjadi secara semuanya atau sebagian saja. Faktor-faktor eksternal, termasuk pendidikan tidak begitu berpengaruh karena setiap individu terikat dengan ketetapan yang telah ditentukan sebelumnya. Ketetapan itu dapat dialirkan kepada hereditas (gen) seseorang secara kodrati. Hal ini berdasar pada hadis Nabi SAW dari Abdullah Ibnu Mas'ud berkata, Rasulullah SAW bersabda (mengomentari) firman Allah, "Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan anak-anak Adam dari sulbi mereka" (QS. Al-A'raf [7]: 172). Nabi SAW mengatakan bahwa ketika Allah mengeluarkan Adam dari surga dan sebelum turun dari langit, Allah mengusap sulbi Adam sebelah kanan satu kali, lalu mengeluarkan darinya anak keturunan yang berwarna putih seperti mutiara dalam bentuk *zur* (keturunan). Allah berfirman kepada mereka: Masuklah ke dalam surga dengan nikmat-Ku. Lalu Allah mengusap sekali terhadap sulbi Adam sebelah kiri, lalu mengeluarkan anak turunannya yang berwarna hitam dalam bentuk *zur*. Allah berfirman: Masuklah ke neraka dan Aku tidak peduli. Yang demikian itulah maksud Allah tentang golongan kanan dan golongan kiri. Kemudian Allah mengambil kesaksian terhadap mereka dengan berfirman, 'Bukankah Aku ini Tuhan kalian? Mereka menjawab, 'Betul, Engkau Tuhan Kami, kami menjadi saksi.'(QS. Al-A'raf [7]:172). Seorang pendosa (berkarakter lemah-negatif) akan masuk surga jika hal itu menjadi nasibnya (*given*). Sifat dasar ini tidak berubah yakni berkaitan dengan karakter seseorang untuk masuk neraka atau masuk surga, kebahagiaan atau penderitaan, atau berkarakter baik-kuat atau jelek-lemah. Implikasi dari pandangan ini bahwa faktor eksternal termasuk lingkungan dan pendidikan adalah pasif dalam pembentukan karakter. Karena karakter baik-kuat atau jelek-lemah telah ditentukan lebih dulu sebelum seseorang lahir ke dunia yang dikenal dengan ilmu azali Allah. Dengan demikian manusia ibarat wayang, mau jadi apa karakternya terserah kepada Sang Dalang. Dalang yang Paling Agung ialah Tuhan sendiri.

427 "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya."

428 Maragustam, Mencetak Pembelajar Menjadi Insan Paripurna (Falsafah Pendidikan Islam), Yogyakarta: Nuha Litera, 2010, hal. 92-98.

429 Morris L. Bigge, Learning Theories for Teachers, USA: Harper and Row, Publisher, Inc, 1982, hal.16.

Bawaan sejak lahir atau heriditas memberikan penekanan pada determinasi perilaku menurut struktur genetis riwayat keluarga. Maka sifat-sifat anak tidak jauh berbeda dengan orang tuanya. Setiap perangai, temperamen, sifat, dan karakter memiliki kaitan genetis dengan generasi yang mendahuluinya. Hal itu jauh-jauh sebelum anak lahir sudah ditentukan oleh Yang Maha Kuasa. Hal itu diisyaratkan oleh Nabi SAW dalam bersabda: *تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس* (رواه الديلمي وابن ماجه) (Seleksilah kamu sekalian untuk menumpahkan air manimu. Karena sesungguhnya keturunan itu kuat pengaruhnya).

Persoalan teori hereditas ini juga dapat disamakan dengan paradigma gender. Paradigma gender membedakan secara khas karakter seseorang melalui jenis kelamin. Pria dan wanita secara karakteristik berbeda terutama karena alasan gender, berupa struktur kromosom yang mempengaruhi perbedaan fisik, perangai, dan pola perilaku tertentu. Fatalis-pasif semacam ini berkontradiksi dengan cita-cita sebuah pendidikan Islam yang merupakan sebuah intervensi sadar dan tersruktur agar manusia itu semakin dapat memiliki kebebasan sehingga mampu menempa dan membentuk dirinya berhadapan dengan determinasi heriditas, alam dan lingkungan sosial yang mengelilingi dirinya.

Kedua: Mazhab Neutral-Pasif

Mazhab ini berpandangan bahwa anak lahir dalam keadaan suci, utuh dan sempurna, suatu keadaan kosong sebagaimana adanya, tanpa kesadaran akan iman atau kufur, berkarakter baik-kokoh atau berkarakter jelek-lemah dan bersifat pasif menghadapi diterminasi hereditas, dan lingkungan terutama lingkungan sosial dan pendidikan. Ini sama dengan teori 'tabularasa' dari John Lock. Manusia lahir seperti kertas putih tanpa ada sesuatu goresan apapun. Manusia berpotensi berkarakter baik-kokoh bila pengaruh luar terutama orang tuanya mengajarkan demikian. Sebaliknya berpotensi berkarakter jelek-lemah bila lingkungannya mengajarkan, membiasakan, dan menanamkan nilai-nilai negatif. Dengan demikian nilai-nilai apa yang mempengaruhi dan mendominasi diri seseorang, maka hal itulah yang menjadi karakternya. Hal ini berdasar pada QS. Al-Nahl (16):78.⁴³⁰ Kalimat "tidak mengetahui sesuatu apapun" dalam ayat ini dimaknai sebagai sesuatu yang kosong." Nabi SAW dalam sabdanya menekankan sangat pentingnya pengaruh lingkungan ini.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَمُجَسِّسَانِهِ كَمَا تَنْتَجِعُ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءِ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ وَأَقْرَأُوا إِنَّ شِئْتُمْ (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) الْآيَةَ⁴³¹

Dari pendapat netral-pasif ini, maka karakter dapat diubah dan dibentuk. Bahkan karakter seseorang sangat lentur untuk berubah-ubah dan bersifat dinamis. Hal ini sangat tergantung polesan yang mendominasi pribadi seseorang. Menurut teori netral-pasif ini, pembentukan karakter ini bukan sebagai warisan hereditas dari orang tua atau ketetapan Tuhan, dan bukan pula berasal dari dalam diri seseorang, tetapi semuanya dari pengaruh luar

430 "Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu kamu dengan keadaan tidak mengetahui sesuatu apapun; dan dia mengurniakan kepada kamu pendengaran, penglihatan dan hati agar kamu bersyukur."

431 "Tidak ada seorang anakpun yang lahir, kecuali ia dilahirkan atas fitrah. Kedua orang tuanyalah yang menjadikan dia beragama Yahudi, Nasrani ataupun beragama Majusi sebagaimana binatang ternak memperanakan seekor binatang (yang sempurna anggota tubuhnya). Apakah kalian mengetahui di antara binatang itu ada sesuatu yang putus (telinganya atau anggota tubuhnya yang lain). Kemudian Abu Hurairah berkata: Bacalah QS. al-Rum (30):30, jika kamu menghendakinya."

termasuk pendidikan dan sosial budaya. Dalam HR. Tirmidzi, disebutkan bahwa "seseorang berada dalam tuntunan temannya, maka hendaklah salah seorang dari kamu melihat siapa yang menjadi temannya." Dari hadis ini dapat dimaknai bahwa pergaulan punya pengaruh besar terhadap pembentukan karakter. Jika seseorang bergaul dengan orang yang berkarakter baik dan bertakwa, maka dia dapat mengambil sifat baik dan takwa dari orang tersebut. Sebaliknya jika bergaul dengan yang berkarakter jahat dan pendosa, maka seseorang dapat mengambil sifat jahat dan pendosa dari orang tersebut. Ini sesuai dengan pendapat Syekh Nawawi berikut ini:

أن لا يكون حريصا على الدنيا فصحة الحريص على الدنيا سم قاتل لان الطباع مجبولة على التشبه
والاقتداء بل الطبع يسرق من الطبع من حيث لا يدري فمجالسة الحريص تزيد في حرصك ومجالسة الزاهد
تزيد في زهدك⁴³²

Menurut Syekh Nawawi ialah, bila kamu ingin mengetahui (perilaku) seseorang jangan bertanya kepadanya, tetapi lihatlah teman sepergaulannya, sebab perilaku orang yang menemani akan mencontoh orang yang ditemani.⁴³³ Karena faktor luar yang mendominasi pembentukan karakter, maka seharusnya para pendidik menata pendidikan, sosial budaya, media, dan lain-lain sehingga berpengaruh positif kepada setiap orang atau peserta didik.

Ketiga: Mazhab Positif-Aktif

Mazhab ini berpandangan bahwa bawaan dasar atau sifat manusia sejak lahir adalah berkarakter baik-kokoh, sedangkan seseorang menjadi berkarakter jahat-lemah adalah bersifat kecelakaan dan sementara. Artinya seseorang lahir sudah membawa karakter yang baik-kokoh. Karakter baik-kokoh itu bersifat dinamis dan aktif mempengaruhi lingkungan sekitar. Seseorang berkarakter jelek-lemah karena luar, bukan cetak biru dari Tuhan, dan bukan faktor dalam atau bagian integral dari dirinya. Seperti halnya pohon benalu menumpang di pohon mangga. Pohon mangga tidak akan berubah menjadi pohon benalu. Sebaliknya pohon benalu tidak akan berubah menjadi pohon mangga. Justru yang terjadi ialah pohon mangga (yang semula berkarakter baik-kokoh) hidup tertatih-tatih bahkan mati sebelum ajal yang sesungguhnya, karena digerogeti secara *istiqomah* oleh pohon benalu (karakter jelek-lemah). Dasar argumendari mazhab ini ialah QS. al-A'raf (7):172.⁴³⁴ Kalimat "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), Kami menjadi saksi", dimaknai sebagai pemberian Tuhan secara asal kepada setiap individu sesuatu berkarakter positif dan kuat, tidak ada sedikitpun secara asal sesuatu yang tidak baik. Berarti manusia berasal dari Tuhan adalah berkarakter baik-kokoh, dan menjadi karakter berkarakter jelek-lemah di tangan manusia dan polesan lingkungan termasuk pendidikan.

432 Nawawi al-Bantani, Syekh, Maraqi al-'Ubudiyah, Syarh 'ala Matn Bidayah al-Hidayah, Semarang: Toha Putra, tth. hal. 92. Arti teks tersebut: Agar jangan seseorang tamak terhadap dunia. Bergaul dengan orang yang materialistik dan tamak sama halnya dengan meminum racun yang akan membunuh dirimu sendiri. Karena sifat-sifat yang buruk (watak buruk/lemah) itu pada umumnya akan berjangkit kepada orang yang berteman dengannya secara tidak terasa dengan jalan menyerupai dan mengikuti. Bahkan karakter yang baik akan mencuri watak yang buruk secara tidak sadar. Satu lingkungan dengan orang yang tamak akan menggerakkan seseorang menjadi tamak pula, demikian juga satu majelis dengan orang zuhud (meninggalkan kesenangan dunia untuk beribadah), maka ia akan zuhud pula.

433 Nawawi al-Bantani, Syekh, Qami' al-Tugyan 'Ala Manzumah Sya'ab al-Iman, Semarang: Thaha Putra, tth. hal. 21.

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

Semua anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, yaitu dalam keadaan berpihak kepada kebaikan secara kodrati, dan lingkungan sosiallah menyebabkan individu menyimpang dari keadaan ini. Sifat dasar manusia memiliki lebih dari sekedar pengetahuan tentang Allah yang ada secara inheren di dalamnya, tetapi juga suatu cinta kepada-Nya dan keinginan untuk melaksanakan ajaran agama secara tulus sebagai seorang *hanif* sejati sesuai QS. Ar-Rum (30):30.⁴³⁵ Menurut ash Shabuni, kebaikan dan kesucian menyatu pada diri manusia, sementara kejahatan bersifat aksidental. Manusia secara alamiah cenderung kepada kebaikan dan kesucian. Akan tetapi, lingkungan sosiallah, terutama orangtua, yang merusak terhadap diri (*nafs*), akal dan fitrah anak. Menurut Ismail Raji al-Faruqi, bahwa kecintaan kepada semua yang baik dan bernilai merupakan kehendak ketuhanan sebagai sesuatu yang Allah tanamkan kepada manusia. Pengetahuan dan kepatuhan bawaan kepada Allah bersifat alamiah, sementara kedurhakaan tidak bersifat alamiah.⁴³⁶ Secara kodrati manusia itu baik, namun masyarakatlah yang membelenggu individu itu sehingga ia menjadi manusia yang bertumbuh semakin menjauhi dari kodratnya. Dari penjelasan ini nampak jelas ada hubungan erat antar lembaga pendidikan, kultur politik, budaya dan tradisi, kehidupan sosial, dan pertumbuhan individu.

Shadr berpendapat bahwa QS. Ar-Rum (30):30 ini merupakan pernyataan dan tidak menggariskan sesuatu aturan atau hukum apa pun. Manusia diciptakan sedemikian rupa sehingga agama menjadi bagian dari fitrahnya, dan bahwa ciptaan Ilahi tidak bisa diubah. Agama bukanlah materi budaya yang diperoleh manusia sepanjang sejarah. Agama adalah bagian dari fitrah suci manusia, karenanya manusia tidak bisa hidup tanpanya.⁴³⁷ Ungkapan "tidak ada perubahan dalam ciptaan Allah" dalam QS. Ar-Rum (30):30 bersifat pemberitahuan, bukan memerintahkan. Selama manusia adalah manusia, agama adalah norma yang suci baginya. M. Quraish Shihab cenderung kepada aliran positif-aktif ini. Menurutnya bahwa fitrah manusia adalah kejadiannya sejak semula atau bawaan dasar sejak lahirnya. Para ulama memahaminya dengan tauhid (QS. al-Rum (30): 30). Kata *laa* (tidak) pada ayat tersebut, berarti bahwa seseorang tidak dapat menghindar dari fitrah. Dalam konteks ayat ini, ia berarti bahwa fitrah keagamaan akan melekat pada diri manusia untuk selama-lamanya, walaupun boleh jadi tidak diakui atau diabaikannya.⁴³⁸ Melalui teori positif-aktif, manusia menjadi pelaku yang bertindak serta bereaksi atas dunia di luar dirinya. Dimensi ini berupa disposisi batin melalui mana determinasi ini diterima, ditolak, atau sintesis atau dimodifikasi secara aktif. Dimensi internal manusia selalu berkarakter baik-kokoh, sedangkan karakter jahat-lemah bukan bagian integral dari setiap individu.

Keempat: Mazhab Dualis-Aktif

Mazhab ini berpandangan bahwa manusia sejak awalnya membawa sifat ganda. Di satu sisi cenderung kepada kebaikan (energi positif), dan di sisi lain cenderung kepada kejahatan (energi negatif). Dua unsur pembentuk esensial dari struktur manusia secara menyeluruh, yaitu ruh dan tanah, mengakibatkan karakter baik-kokoh dan karakter jahat-lemah sebagai

435 Maka hadapkanlah wajahmu dengan Lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya [1168]. Fitrah Allah: Maksudnya ciptaan Allah. manusia diciptakan Allah mempunyai naluri beragama yaitu agama tauhid. kalau ada manusia tidak beragama tauhid, Maka hal itu tidaklah wajar. mereka tidak beragama tauhid itu hanyalah lantaran pengaruh lingkungan.

436 Yasien Mohammad, *Insan Yang Suci, Konsep Fitrah Dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 46.

437 M. Baqir al-Shadr, *Sejarah Dalam Perspektif Al-Qur'an, Sebuah Analisis*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993, hal. 50.

438 Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 284-285.

suatu kecenderungan yang setara pada manusia, yaitu kecenderungan untuk mengikuti Tuhan berupa nilai-nilai etis spiritual dan kecenderungan mengikuti syetan berupa nilai-nilai a-moral dan kesesatan. Kecenderungan kepada karakter baik-kokoh dibantu oleh energi positif berupa kekuatan spiritual (fitrah tauhid), kenabian dan wahyu Tuhan, bisikan malaikat, kekuatan akal sehat, *nafs muthmainnah* (jiwa yang tenteram), dan hati yang sehat dalam diri manusia. Sedangkan kecenderungan kepada karakter jahat-lemah berupa energi negatif yakni *nafsu ammarah bissu* (nafsu yang selalu cenderung destruktif), *nafsu lawwamah* (nafsu yang tercela dan plin plan/bunglon), kesesatan dan bisikan setan. Energi positif tersebut akan melahirkan berkarakter baik-kokoh, yaitu orang yang bertakwa, memiliki integritas, komitmen, bersahabat, jujur, dan beramal saleh. Aktualisasi orang yang berkarakter seperti ini dalam hidup dan bekerja akan melahirkan akhlak mulia karena memiliki *personality* (integritas, komitmen dan dedikasi), *capacity* (kecakapan) dan *competency* (kemampuan) serta keterampilan. Sedangkan energi negatif tersebut akan melahirkan orang yang berkarakter jahat-lemah, yaitu orang yang selalu mengaktualisasikan dirinya *amal al-sayyiat* (destruktif), bahkan syirk (menuhankan selain Allah) dalam hidupnya. Aktualisasi orang yang berkarakter seperti ini dalam hidupnya akan menampakkan perilaku tercela, yaitu orang yang memiliki *personality* tidak bagus (hipokrit alias munafiq alias inkonsisten, penghianat, dan pengecut) dan tidak mampu mendayagunakan potensi yang dimilikinya. Untuk itu ayat “*Khatamallah ‘ala quluubihim*” dalam QS al-Baqarah: 7 (Allah telah mengunci-mati hati mereka), bukanlah Tuhan yang memulai mengunci mati akal-hati seseorang menjadi berkarakter jahat-lemah, tetapi manusialah yang memulainya lewat pikiran yang dibangunnya dan menuruti tarikan energy negative, faktor luar dan akal bawah sadarnya. Lalu Tuhan merestui kehendak bebas manusia sesuai dengan sunnah-Nya.

Tanah yang menjadi simbol terendah dari kehinaan digabungkan dengan ruh kesucian dari Allah adalah pembentuk karakter manusia. Manusia adalah makhluk berdimensi ganda, dengan sifat karakter dasar ganda, tersusun dari dua kekuatan, bukan saja berbeda, tapi juga berlawanan. Yang satu cenderung turun kepada materi (energi negatif) dan yang lain cenderung naik kepada roh suci (energi positif). Kemampuan dan kecenderungan tersebut kemudian saling mempengaruhi secara aktif dengan polesan lingkungan sehingga tumbuh dan berkembang menjadi lebih baik atau lebih buruk. Hal ini dapat dilihat tafsiran dari QS. al-Hijr [15]:28-29⁴³⁹, al-Balad [90]:10⁴⁴⁰ dan al-Syams [91]:7-10.⁴⁴¹

Dari empat aliran filsafat pendidikan Islam tersebut, aliran mana yang dipakai dalam pembentukan karakter baik-kokoh? Paling tidak menurut penulis, yang paling tepat adalah dua yang terakhir yakni positif-aktif dan dualis-aktif. Disamping alasan-alasan yang telah disebutkan, juga harus dipahami bahwa pembentukan karakter seseorang sangat tergantung kepada empat hal yakni faktor heriditas, faktor lingkungan, faktor kebebasan manusia dengan *mindset* seseorang dan faktor hidayah Tuhan. Turunnya hidayah kepada seseorang, pada hakikatnya juga karena keaktifan usaha manusia dari dalam dirinya, lalu Allah menyinari sisi dalam manusia. Bahkan Imam Ibnu Katsir mengatakan bahwa, hidayah ini dibatasi masalah

439dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.

440...dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan. Yang dimaksud dengan dua jalan ialah jalan kebajikan dan jalan kejahatan.

441...dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya). Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu,

iman saja. Yang dimaksud dengan hidayah ialah sesuatu yang ditetapkan dan dihujamkan dalam hati seseorang yakni iman.⁴⁴²

Nilai-Nilai Utama Karakter dalam Menghadapi Arus Budaya Global

Dalam Pasal I UU Sisdiknas tahun 2003 disebutkan bahwa di antara tujuan pendidikan nasional adalah mengembangkan potensi peserta didik untuk memiliki kecerdasan, kepribadian dan akhlak mulia. Dengan demikian pendidikan tidak hanya membentuk insan cerdas, namun juga berkarakter baik-kokoh dan berakhlak mulia yang bernafas nilai-nilai luhur bangsa dan agama. Menurut Diane Tilman, ada dua belas⁴⁴³ karakter yang perlu diinternalisasikan yakni (1) kedamaian, (2) penghargaan, (3) cinta, (4) toleransi, (5) kejujuran, (6) kerendahan hati, (7) kerjasama, (8) kebahagiaan, (9) tanggungjawab, (10) kesederhanaan, (11) kebebasan, dan (2) persatuan.⁴⁴⁴ Sedangkan menurut Thomas Lickona, kebajikan-kebajikan yang paling penting bagi karakter yang kuat ada sepuluh yaitu (1) kebijaksanaan (pertimbangan yang baik), (2) keadilan, (3) ketabahan, (4) pengendalian diri, (5) kasih, (6) sikap positif, (7) kerja keras, (8) ketulusan hati, (9) berterima kasih, dan (10) kerendahan hati. Mengabolarasi dari pendapat Tilman dan Thomas Lichona tersebut dan dihubungkan dengan filsafat pendidikan Islam dan nilai-nilai luhur bangsa Indonesia, maka paling tidak ada sebelas nilai karakter utama untuk menjadi karakter baik-kokoh dan sukses menghadapi budaya arus global, yaitu:

Nilai spiritual keagamaan yang titik sentralnya ialah ma'rifatullah

Hakikat spiritualitas ialah pandangan pribadi dan perilaku yang mengekspresikan rasa keterkaitan, tujuan hidup, makna hidup dan kesadaran ke dimensi transendental (Yang Maha Tinggi) atau untuk sesuatu yang lebih besar dari diri sehingga mengerti arti dan tujuan hidup. Rasa keterkaitan dan kesadaran bahwa segala yang dialami dalam hidup ini selalu terkait dengan yang berdimensi transcendental. Karakter spiritual menunjukkan sikap dan perilaku yang patuh dalam melaksanakan ajaran agama yang dianutnya, toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama lain, dan hidup rukun dengan pemeluk agama lain. Ma'rifatullah adalah sebagai fondasi dari karakter ini. Spiritual keagamaan atau keimanan ini adalah inti dari hati nurani moral (*moral consequence*). Pada hakikatnya hati nurani moral ini merupakan kekuatan ruhaniyah dan keimanan yang memberi semangat kepada seseorang untuk berbuat terpuji dan menghalanginya dari tuna karakter. *Character consequence* dapat menguasai dan mengawasi seseorang dalam setiap gerakannya dan merupakan titik tolak seseorang untuk bersikap dan berbuat. Iman yang letaknya dalam hati akan menimbulkan konsekuensi logis terhadap tindakan-tindakan karakter berupa pengalaman norma-norma Islam (*moral judgement*), tanggung jawab moral (*moral responsibility*), dan ganjaran moral (*moral rewards*). Syekh Nawawi sangat detail menjelaskan (*moral knowing*) terhadap isi hati nurani moral yakni berupa keimanan.

Sebelum seseorang melakukan perbuatan positif atau negatif, pada hakikatnya dalam diri manusia ada kekuatan yang dikenal dengan suara batin/hati (*conscience*) untuk mendorong atau mengingatkannya. Bila meloloskan suara batin yang negatif, maka ia akan menguasai kebaikan. Sebaliknya jika suara batin yang positif yang dilakukan, maka seseorang akan menguasai keburukan. Menurut Ahmad Amin, suara hati itu tiga tingkatan:

442 Muhammad Ali al-Shabuni, Mukhtashar Tafsir Ibnu Katsir, Beirut: al-Maktabah al-al-'Ashriyah, 2004, hal. 21.

443 Thomas Lickona, Education for Character, Juwa Adu Wamaungo (penerjemah), (Jakarta: Bumi Aksara, 2012), hal. 98.

444 Diane Tilman, Living Values Activities for Young Adults, Jakarta: Grasindo, 2004, hal. xi.

- (1) Perasaan melakukan kewajiban karena takut kepada manusia.
- (2) Perasaan mengharuskan mengikuti apa yang diperintahkan oleh undang-undang, meskipun sendirian atau dimuka orang banyak.
- (3) Perasaan seharusnya mengikut apa yang dipandang benar oleh dirinya berbeda dengan pendapat orang lain atau sesuai, menyalahi undang-undang atau berbeda.⁴⁴⁵

Untuk tingkatan pertama faktor negatif dari tingkatan ini ialah (1) seseorang suka jatuh di dalam lembah kehinaan, bila berada sendirian dan jauh dari penglihatan manusia, dan (2) bila terpengaruh dengan lingkungan yang buruk, mereka tentu dia tidak malu akan berbuat keji dan tidak takut penglihatan orang untuk melakukan segala kejahatan serta (3) jika system aturan lemah, maka ia akan melakukan berbagai kejahatan tanpa batas. Sedangkan sisi positifnya, jika selalu di kawal dan peraturannya super ketat, maka dia akan melakukan yang terbaik.

Perasaan mengharuskan mengikuti apa yang diperintahkan oleh undang-undang, meskipun sendirian atau dimuka orang banyak. Suara hati ini lebih tinggi dari yang pertama, karena menetapkan dirinya untuk tunduk kepada undang-undang walau terhindar dari siksaan. Namun sisi negatifnya apabila ada celah dalam undang-undang tersebut, dia akan melakukan kejahatan karena terhindar dari menyalahi aturan.

Untuk tingkatan yang ketiga inilah yang paling baik dan punya karakter positif yang kuat. Maka tingkatan ketiga inilah yang secara terus menerus diberdayakan dan di isi dengan nilai-nilai spiritual keagamaan (ma'rifatullah) sehingga suara batin seseorang menjadi kuat dan tahan uji menghadapi pergeseran nilai yang begitu cepat di arus global ini. Dengan kekuatan spiritual keagamaan (ma'rifatullah), sekalipun undang-undangnya lemah atau ada celah untuk dilanggar, dan sekalipun tidak di lihat manusia sewaktu dia mau berbuat jahat, dia tetap melakukan yang terbaik sesuai dengan nilai-nilai yang menghujam dan berurat berakar dalam dirinya.

Hati nurani moral ini melahirkan ibadah yakni hubungan baik dengan Allah, dengan manusia dan dengan alam sesuai dengan nilai-nilai Islam. Ibadah secara sadar atau tidak sadar akan mengembangkan sikap hidup, sifat-sifat, kehendak, perilaku dan akhlak terpuji dan mengurangi akhlak tercela. Hakikat ibadah adalah jalan hidup yang mencakup seluruh aspek kehidupan serta segala yang dilakukan manusia berupa perkataan, perbuatan, perasaan bahkan bagian apapun dari perilakunya untuk mengabdikan dan mencari ridha Allah.

Karakter Bijaksana/al-Hikmah.

Karakter hikmah ialah kepandaian menggunakan akal budinya/pertimbangan yang baik dan kecakapan bertindak (pengalaman dan pengetahuannya) dalam menghadapi sesuatu. Lahirnya hikmah itu ialah karena dia berilmu yang mendalam. Kebijaksanaan memungkinkan seseorang membuat keputusan masuk akal yang baik bagi kita dan orang lain). Pribadi tidak dapat melakukan yang benar jika ia tidak lebih dahulu melihat dengan "benar". Karakter hikmah mengandung makna, "mengambil ikan dari sungai, sementara sungai tidak terkotori oleh apapun karena kedalaman ilmu dan pengalamannya". Falsafah air mengalir bagian dari karakter al-hikmah. Manusia diangkat Tuhan derajatnya tiada lain karena tiga hal secara integral (1) beriman (teosentris), (2) berilmu (teosentis dan antroposentris), dan (3) amal soleh

445 Amin, Ahmad, Al-Akhlak, Jakarta, Bulan Bintang, 1975, hal. 75-76.

(teosentris, antroposentris dan kosmosentris) (QS. Al-Mujalah: 11, dan QS. at-Tiin: 6). Rasa ingin tahu dapat berhasil jika diawali dengan semangat dari dalam diri (motivasi intrinsik) bukan ekstrinsik. Semangat yang dilandasi oleh motivasi dari luar (motivasi ekstrinsik) tidak bertahan lama dan akan berhenti seiring dengan tercapainya tujuan.

Karakter Tanggung Jawab

Tanggungjawab merupakan sikap dan perilaku seseorang untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, yang seharusnya dia lakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara dan Tuhan Yang Maha Esa. Tanggung jawab adalah ciri manusia yang beradab. Manusia merasa bertanggung jawab karena ia menyadari akibat baik atau buruk perbuatannya itu, dan menyadari pula bahwa pihak lain memerlukan pengadil atau pengorbanan. Tanggung jawab merupakan suatu bentuk lanjutan dari spiritual keagamaan (*ma'rifatullah*). Tanggung jawab berarti melaksanakan sebuah atau beberapa pekerjaan atau kewajiban secara baik yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan sesama di dalam keluarga, di sekolah, di masyarakat dan di manapun, dan hubungan manusia dengan lingkungan alam. Setiap orang bertanggungjawab terhadap apa ia katakan dan lakukan dalam tindakan manusiawi secara mandiri dan integritas. Anugerah Tuhan kepada manusia berupa berbagai potensi internal (akal, nafs/nyawa, hati, dan fisik yang dihidupi oleh ruh), dan kebebasan memilih untuk bertindak, dan diutus para rasul yang membawa kitab, menjadikan manusia bertanggungjawab terhadap apa yang ia katakan dan lakukan secara mandiri. Dalam hadis disebutkan bahwa “Setiap kamu adalah pemimpin dan bertanggungjawab terhadap yang dipimpinnya”. Paling tidak seseorang bertanggungjawab memimpin dirinya sendiri. Dengan nilai tanggung jawab ini akan berimplikasi kepada nilai lain yakni integritas dan kemandirian. Orang yang bertanggung jawab mempunyai pribadi yang utuh dan bulat (integritas) dan mandiri (berdiri sendiri atau tidak tergantung kepada orang lain dalam melaksanakan nilai-nilai kebaikan.

Karakter Rasa Hormat/Menghargai

Nilai menghargai dan nilai hormat merupakan kelanjutan dari nilai spiritualitas keagamaan dan tanggung jawab. Menghormati adalah sikap dan tindakan yang mendorong dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang berguna bagi masyarakat, dan mengakui, serta menghormati keberhasilan orang lain. Penghargaan dan rasa sayang dan cintai ditekankan dalam Islam. Dalam hadis dikatakan, bahwa tidak sempurna iman seseorang sehingga ia menghargai, mencinta, dan menyayangi saudaranya (orang lain) sebagaimana ia menghargai, mencintai dan menyayangi dirinya sendiri. Rasa hormat berarti menunjukkan penghargaan kita terhadap harga diri sendiri, harga diri orang lain ataupun hal lain selain diri sendiri. Sumber dari rasa hormat dan sayang terhadap diri sendiri, orang lain dan lingkungan ini lahir karena (1) manusia berasal dari asal yang satu yakni Adam dan Hawa, (2) merasa sebagai hamba Allah yang sama harkat dan martabatnya, tanpa memandang jenis kelamin, kesukuan, dan lain-lain. Tinggi rendahnya manusia hanya ada dalam pandangan Allah yang tahu kadar ketakqwaannya (QS/. Al-Hujurat: 13), dan (3) sama-sama melaksanakan kewajiban kepada Allah dan merasa bagian system dari orang lain. Allah mewajibkan manusia untuk menghormati orang lain. Menghormati dan menyayangi dapat berjalan dengan baik jika seseorang merasa dirinya bagian atau sub system tak terpisahkan dari masyarakatnya.

Karakter Tabah Atau Sabar

Tabah berarti kemampuan seseorang menahan diri dari segala sesuatu yang tidak di sukai karena mengharap ridha Allah. Dalam Islam dijelaskan bahwa yang di maksud sabar ialah kondisi mental untuk dapat mengendalikan nafsu dan menahan diri dalam menanggung suatu penderitaan, baik dalam menemukan sesuatu yang tidak di ingini ataupun dalam bentuk kehilangan sesuatu yang disenangi. Sabar adalah sikap batin yang memampukan seseorang mengatasi atau menahan kesukaran, kekalahan, kesusahan, dan derita. Memperjuangkan kebenaran apabila dilakukan dengan cara yang baik, sabar dan rendah hati jauh lebih bermakna dan lebih efektif, daripada dilakukan dengan cara-cara yang tidak Kasih Sayang (Welas Asih). Al-Quran dimulai dengan kasih sayang.

Karakter Kasih Sayang

Kasih sayang adalah rasa yang timbul dalam diri hati yang tulus untuk mencintai, menyayangi, serta memberikan kebahagiaan kepada orang lain, atau siapapun yang dicintainya. Dasar sayang melebihi dari rasa cinta. Rasa cinta lebih dekat kepada nilai biologis dan bersifat kebendaar. Sedangkan sayang melebihi itu semua yakni mengandung nilai-nilai luhur, abstrak, abadi, dan spiritual. Kasih sayang melampaui keadilan, ia memberikan lebih daripada persyaratan keadilan dan berkorban demi orang lain. Empati, kebaikan, kemurahan hati, pengabdian, kesetiaan, patriotisme, dan kesediaan memaafkan merupakan perwujudan dari "Karakter Kasih Sayang". Dalam QS. Thaha: 44⁴⁴⁶ diabadikan bagaimana sikap toleran, lembut dan penuh makna Nabi Musa as dan Nabi Harun as terhadap Firaun yang kejam, bengis, puncak kesombongan bahkan mengakui dirinya sebagai Tuhan. Menurut Ibnu Katsir, bahwa kata-kata yang digunakan Nabi Musa as dan Nabi Harun as terhadap Firaun dalam menyeru kepada jalan Allah adalah kata-kata yang halus (*raqiq*), lembut (*layyin*), mudah dicerna (*sahl*), dan ramah bersahabat (*rafiq*). Hal itu dilakukan supaya lebih berpengaruh dalam jiwa, lebih dapat diterima dan lebih berguna dan bermanfaat.⁴⁴⁷

Karakter Kerja Keras

Kerja keras adalah kegiatan yang dikerjakan secara sungguh-sungguh dan focus tanpa mengenal lelah atau berhenti sebelum target atau tujuan [kerja](#) tercapai dan selalu mengutamakan atau memperhatikan kepuasan hasil pada setiap kegiatan yang dilakukan. Kesuksesan yang sesungguhnya tercapai adalah karena kerja keras. Maka kerja keras meliputi prakarsa, semangat, kerajinan, ulet, teliti, tekun, komitmen kepada tujuan, disiplin dan radikal dalam berpikir. Setiap muslim diperintahkan kerja keras. Jika seseorang selesai melakukan suatu pekerjaan, cepat bergegaslah untuk mengerjakan lainnya. "Maka apabila kamu telah selesai (dari sesuatu urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh (urusan) yang lain, dan hanya kepada Tuhanmulah hendaknya kamu berharap". (QS. Insyirah: 7-8). Demikian juga seseorang dilarang keras menggantungkan hidupnya pada orang lain, apalagi meminta-minta. Tangan pemberi lebih baik daripada tangan peminta-minta. Dalam hal disiplin umpamanya, dalam QS Fushilat: 30⁴⁴⁸ disebutkan bahwa orang yang istiqomah (disiplin) dijanjikan surga. Demikian juga sifat disiplin ini, disebutkan dalam hadis: bahwa "Sesungguhnya amal yang paling dicintai Allah adalah yang terus menerus atau *istiqomah* (kontinyu/disiplin) meskipun sedikit (HR. Bukhari dan Muslim)"

446 "maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut".

447 Muhammad Ali al-Shabuni, Mukhtashah...r, hal. 383.

448 Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami adalah Allah" kemudian mereka istiqamah, maka malaikat akan turun kepada mereka dengan mengatakan: "Janganlah kamu takut dan janganlah merasa sedih; dan gembirakanlah mereka dengan jannah yang telah dijanjikan Allah kepadamu".

Karakter Ikhlas/Tulus

Karakter ikhlas ialah tindakan yang sungguh-sungguh dan bersih hati, benar-benar keluar dari hati yg suci. Hati yang suci itu hanya berisi karena Tuhan. Ikhlas ialah bersikap, berpikir, meyakini dan bertindak semata-mata karena Allah. Ikhlas melekat pada hati nurani moral, setia pada nurani moral, menepati janji, jujur dan berpegang teguh pada apa yang diyakini. Ikhlas mengatakan kebenaran kepada diri sendiri. Sedangkan kejujuran, mengatakan kebenaran kepada orang lain. Karakter yang ingin dibangun adalah “karakter yang berkamampuan dan berkebiasaan memberikan yang terbaik, *giving the best*, sebagai prestasi yang dijiwai oleh nilai-nilai keikhlasan dan kejujuran.

Karakter Rendah Hati (Tawadhu)

Rendah hati artinya sikap mental pribadi yang bijak pada seseorang, dapat memposisikan sama antara dirinya dengan orang lain, merasa tidak lebih pintar, baik, mahir, serta tidak merasa lebih tinggi atau mulia, juga dapat menghargai orang dengan tulus. Karakter rendah hati merasa sama dengan orang lain sebagai ciptaan Tuhan yang memiliki keunikan dan keistimewaan masing-masing. Dengan sikap batin seperti itu menjadikan orang lain merasa penting dalam kehidupannya. Karena sesungguhnya setiap pribadi memiliki keistimewaan masing-masing. Dan setiap orang juga adalah spesial, unik, serta berhak untuk dihargai. Setiap manusia didunia ini adalah pribadi yang harus diperlakukan khusus dan tidak untuk dibedakan. Kerena manusia juga adalah makhluk yang sangat misterius dan sensitif.

Sikap mental ini membuat seseorang sadar akan kekurangan dan membuatnya berusaha menjadi yang lebih baik dan bermanfaat bagi orang lain. Kata Nabi SAW: Sebaik-baik manusia ialah yang baik dan manfaat bagi orang lain. Nilai rendah hati sebagai lawan dari sombong. Hakikat sombong ialah merasa dirinya serba cukup dan karenanya menghina orang lain bahkan dirinya sendiri. Karena salah satu dari induk kejahatan ialah kesombongan. Iblis di laknat oleh Allah karena kesombongannya. Karena dengan kesombongan, seseorang akan merasa dirinya serba cukup, tidak mau meningkatkan kualitas diri, dan bahkan menghina dan berbuat zalim terhadap dirinya dan kepada orang lain.

Karakter Bersahabat/Berkomunikasi/Silaturrehimi

Bersahabat atau silaturrehimi adalah hubungan kasih sayang antara sesama mukmin, atau sesama manusia karena pada hakikatnya sesama mukmin itu adalah saudara dan sesama manusia berasal dari Adam. Sebagaimana diungkapkan dalam al Quran surah Al Hujurat ayat 10 yang artinya, “**Sesungguhnya orang-orang yang beriman (mukminin) adalah saudara.**” Kebanyakan orang sukses justru ditentukan sejauh mana seseorang santun dalam berkomunikasi, bersilaturrehimi dan bertindak. Intelegensi hanya salah satu faktor saja untuk menuju sukses. Dalam penelitian di AS dari 20 kualitas yang dianggap penting dari seorang lulusan perguruan tinggi untuk seseorang menjadi sukses peringkat atas ialah karakter kemampuan berkomunikasi atau silaturrehimi, integritas dan kemampuan berkerjasama dengan orang lain.⁴⁴⁹ Dalam agama sangat dikutuk orang-orang yang memutuskan silaturrehimi walau kepada orang tidak suka kepada kita sekalipun. Pribadi yang sukses itu ialah pribadi yang pandai bergaul dan suka membantu orang lain. Ia bergaul dengan siapa saja dan ia dekat di hati siapa saja. Ia juga menyukai cara-cara positif, seperti menghormati orang lain, santun, perhatian, mencintai, membantu, hingga mudah diterima, dan tidak pernah berusaha menguasai orang lain. Dalam isyarat hadis disebutkan, Tuhan menjamin, seseorang

449 Ichsan S. Putra dan Ariyanti, Sukses Dengan Soft Skill, Bandung: Direktorat Pendidikan ITB Bandung, 2005, hal. 4-5.

yang bershadaqah tidak akan jatuh miskin, bahkan berkah (bertambah kualitas dan kuantitas) dari hartanya.

Karakter Teladan dalam Hidup

Keteladanan ialah seseorang yang patut ditiru atau baik untuk dicontoh seperti cara berpikir, cara merasa, cara meyakini dan cara berperilaku. Panji-panji Islam dapat ditegakkan apabila seseorang menempatkan dirinya sebagai teladan yang baik (*uswatun hasanah*) bagi masyarakat dan keluarganya. Tidak akan dapat menciptakan tatanan dunia yang bermoral apabila terutama para pemimpinnya belum dapat menjadikan diri mereka sebagai teladan bagi yang dipimpinnya. Presiden menjadi teladan bagi rakyatnya. Orang tua menjadi teladan bagi anak-anaknya. Guru menjadi teladan bagi murid-muridnya. Majikan menjadi teladan bagi para pekerjanya. Supir menjadi teladan bagi penumpangnya. Mahasiswa menjadi teladan bagi mahasiswa lainnya. Dalam QS. Al-Ahazab: 21 disebutkan: Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.

Strategi Membentuk Manusia Berkarakter Baik-Kokoh

Bisakah karakter dibentuk? Jika karakter merupakan seratus persen turunan atau bawaan sejak lahir, maka karakter tidak bisa dibentuk. Namun, jika bawaan (heriditas) hanyalah salah satu faktor pembentuk karakter, tentu jawabannya bisa dibentuk semenjak usia dini. Untuk itu kesebelas pilar karakter tersebut di atas, dapat diajarkan secara sistematis dalam model pendidikan karakter holistik (pendidikan formal, informal dan nonformal) dengan enam rukun. Keenam rukun pendidikan karakter berikut adalah sebuah lingkaran yang utuh yang dapat diajarkan secara berurutan atau tidak berurutan. Sesuatu tindakan barulah dapat menghasilkan karakter baik-kokoh, apabila enam rukun pendidikan karakter berikut ini dilakukan secara utuh dan terus menerus. Keenam rukun itu adalah sebagai berikut:

Rukun Pertama: Habitiasi (pembiasaan) dan pembudayaan yang baik

Kebiasaan adalah yang memberi sifat dan jalan yang tertentu dalam pikiran, keyakinan, keinginan dan percakapan; kemudian jika ia telah tercetak dalam sifat ini, seseorang sangat suka kepada pekerjaannya kecuali merubahnya dengan kesukaran. Menurut Ahmad Amin kebiasaan baru dapat menjadi karakter jika seseorang senang atau ada keinginan kepada sesuatu yang dibiasakan dan diterimanya keinginan itu, dan diulang-ulang keinginan dan penerimaan itu secukupnya.⁴⁵⁰ Kebiasaan tidak hanya terbatas pada perilaku, tetapi juga kebiasaan berpikir, berkeyakinan, dan berperasaan yang positif. Sifat system urat saraf itu menerima perubahan. Menurut Ibrahim Alfikiy, kebiasaan adalah pikiran yang diciptakan seseorang dalam benaknya, kemudian dihubungkan dengan perasaan dan diulang-ulang hingga akal meyakinkannya sebagai bagian dari perilakunya. Hukum pembiasaan itu melalui enam tahapan yakni (1) berpikir, (2) perekaman, (3) pengulangan, (4) penyimpanan, (5) pengulangan dan (6) kebiasaan.⁴⁵¹

- (1) Berpikir: seseorang memikirkan dan mengetahui nilai-nilai yang diberikan, lalu memberi perhatian, dan berkonsentrasi pada nilai tersebut.
- (2) Perekaman: Setelah nilai-nilai diterima, otaknya merekam. Otaknya kemudian membuka file yang sejenis dengan pikiran itu dan menghubungkan dengan pikiran-pikiran lain, yang sejenis atau yang dinilai bermanfaat baginya.

450 Ahmad Amin, *Al-Akhlaq*, Farid Ma'ruf (penterjemah), Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal. 27.

451 Ibrahim Elfiky, *Terapi Berpikir Positif*, Jakarta: Zaman, 2012, hal. 91.

- (3) Pengulangan yakni seseorang memutuskan untuk mengulangi nilai-nilai yang baik itu dengan perasaan yang sama.
- (4) Penyimpanan. Karena perekaman dilakukan berkali-kali terhadap perilaku nilai-nilai yang masuk tadi, pikiran menjadi semakin kuat. Akal menyimpannya dalam file dan menghadirkan ke hadapan anda setiap kali anda menghadapi kondisi serupa. Melepaskan diri dari perilaku semacam itu akan semakin sulit karena pikiran itu sudah tersimpan di dalam file akal bawah sadarnya.
- (5) Pengulangan. Disadari atau tidak, seseorang mengulang kembali perilaku nilai-nilai yang baik yang tersimpan kuat di dalam akal bawah sadarnya. Ia dapat merasakan bahwa dirinya telah mengulangi perilaku itu atau terjadi begitu saja di luar kemauannya. Setiap kali memori yang tersimpan di akal bawah sadar itu diulang, ia semakin kuat dan menancap serta berurat berkar dalam jiwa.
- (6) Kebiasaan menjadi karakter. Karena pengulangan nilai-nilai yang baik yang berkelanjutan dan tahapan-tahapan di atas yang dilalui, akal manusia meyakini bahwa kebiasaan ini merupakan bagian terpenting dari perilaku. Maka, ia memperlakukannya seperti bernapas, makan, minum, atau kebiasaan lain yang mengakar kuat. Jika sudah begitu, orang tidak dapat mengubahnya dengan hanya berpikir untuk mengubah, kemauan keras, atau dengan sesuatu yang berasal dari dunia luar semata.

Tindakan pembiasaan kebaikan, sangat ditekankan dalam Islam. Dalam hadis, disebutkan, “Perintahlah anak-anakmu menjalankan ibadah salat jika mereka sudah berusia tujuh tahun. Dan jika mereka sudah berusia sepuluh tahun, maka pukullah mereka jika tidak mau melaksanakannya dan pisahkanlah tempat tidur mereka” (HR. al-Hakim). Rentang waktu antara 7 sampai dengan 10 tahun yakni 3 tahun mengandung makna pembiasaan melakukan ibadah dan kebajikan. Karena anak umur 7 tahun (belum dewasa) belum ada kewajibannya melaksanakan ibadah salat dan ibadah-ibadah lainnya. Dari perintah salat, dapat disamakan dengan ibadah puasa, dan perbuatan kebajikan lainnya, seperti kejujuran, rasa hormat, toleransi, dan lain-lain. Tujuannya adalah agar anak terbiasa sekaligus menjadi karakternya untuk melakukan yang baik, sehingga ketika tumbuh dewasa, ia telah terbiasa melakukan dan terdidik untuk menaati Allah, melaksanakan hak-Nya, bersyukur kepada-Nya, kembali kepada-Nya, berpegang teguh kepada-Nya, bersandar kepada-Nya dan berserah diri kepada-Nya. Di samping itu, anak akan mendapatkan kesucian rohani, gerakan refleks dan kesehatan jasmani, kebaikan akhlak, perkataan, dan perbuatan di dalam ibadah-ibadah itu. Semua itu berangkat dari kebiasaan. Menurut M. Nuh (Mendiknas) dalam *Republika OnLine*, dijelaskan bahwa “tradisi pesantren sangat penting di sekolah”. Maksudnya ialah pembiasaan nilai positif menjadi tradisi positif, lalu menjadi budaya positif, yang pada akhirnya menjadi ukiran karakter positif yang kuat. Begitu kuatnya pembiasaan ini, para ulama SAW pun menciptakan kaidah SAW kulliyah yakni “**Adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum**”. Menurut Williah Kilpatrick, salah satu penyebab ketidak mampuan seseorang berlaku baik meskipun ia telah memiliki pengetahuan tentang kebaikan itu adalah karena ia tidak terlatih (terbiasa) untuk melakukan kebaikan.⁴⁵²

Rukun Kedua: Membelajarkan hal-hal yang baik (moral knowing)

Kebiasaan-kebiasaan yang baik yang dilakukan seseorang atau hal-hal yang baik yang belum dilakukan, harus diberi pemahaman dan pengetahuan tentang nilai-nilai manfaat, rasionalisasi

452 Abdul Majid dan Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011, hal. 31.

dan akibat dari nilai baik yang dilakukan. Dengan demikian, seseorang mencoba mengetahui, memahami, menyadari, dan berpikir logis tentang arti dari suatu nilai-nilai dan perilaku yg baik, kemudian mendalaminya dan menjiwainya. Lalu nilai-nilai yang baik itu berubah menjadi *power* intrinsik yang berurat berakar dalam diri seseorang. Mengajarkan yang baik, yang adil, yang bernilai, berarti memberikan pemahaman dengan jernih kepada peserta didik apa itu kebaikan, keadilan, kejujuran, toleransi, dan lain-lain. Boleh jadi seseorang berperilaku baik, adil, toleransi, tanpa disadarinya sekalipun secara konseptual tidak mengetahui dan tidak menyadari apa itu perilaku baik, atau apa itu keadilan, atau apa itu kejujuran.

Perilaku berkarakter mendasarkan diri pada tindakan sadar si subjek, bebas memilih malakukan atau tidak dan berpengetahuan yang cukup tentang apa yang dilakukan dan dikatakannya. Meskipun tampaknya mereka tidak memiliki konsep jernih tentang nilai-nilai tersebut, sejauh tindakan itu dilakukan dalam keadaan sadar dan bebas, tindakan tersebut dalam arti tertentu telah dibimbing oleh pemahaman tertentu. Tanpa ada pemahaman dan pengertian, kesadaran dan kebebasan tidak mungkin ada sebuah tindakan berkarakter. Dalam Islam pun sebuah tindakan diminta pertanggungjawabannya apabila yang melakukan itu sudah dewasa, berakal (berpengetahuan), dalam keadaan sadar, dan ada kebebasan untuk memilih. Sebuah tindakan yang tidak disadari, tidak dibimbing oleh pemahaman tertentu, dan tidak ada kebebasan, maka tindakan itu tidak akan memiliki makna bagi individu tersebut, sebab ia sendiri tidak menyadari dan tidak mengetahui makna dan akibat tindakan yang dilakukannya. Demikian juga sebuah tindakan yang tidak bebas dan tidak disadari serta tidak dibimbing oleh pengetahuan tentangnya, adalah tindakan instingtif atau ritual yang lebih dekat pada cara bertindak binatang. QS. Al-Zumar: 9,⁴⁵³ sangat menekankan tentang perbedaan orang yang berilmu dengan orang yang tidak berilmu. Paling tidak orang yang berilmu bila melakukan kejahatan, masih ada harapan untuk sadar dan bertobat, karena ia tau tentang kekeliruannya. Berbeda dengan orang yang tidak tau, jika melakukan kesalahan, sulit diharapkan sadarnya, atau justru menjadi karakternya karena ketidaktahuannya.

Rukun Ketiga: Moral feeling dan loving: merasakan dan mencintai yang baik

Lahirnya *moral loving* berawal dari *mindset* (pola pikir). Pola pikir yang positif terhadap nilai-nilai kebaikan akan merasakan manfaat dari berperilaku baik itu. Jika seseorang sudah merasakan nilai manfaat dari melakukan hal yang baik akan melahirkan rasa cinta dan sayang. Jika sudah mencintai hal yang baik, maka segenap dirinya akan berkorban demi melakukan yang baik itu. Dengan rasa cinta dalam melakukan kebaikan, seseorang akan menikmati dan nyaman dalam posisi itu. Dari berpikir dan berpengetahuan yang baik secara sadar lalu akan mempengaruhi dan akan menumbuhkan rasa cinta dan sayang. Perasaan cinta kepada kebaikan menjadi *power* dan *engine* yang bisa membuat orang senantiasa mau berbuat kebaikan bahkan melebihi dari sekedar kewajiban sekalipun harus berkorban baik jiwa dan harta. Lama-lama tumbuh kesadaran bahwa, orang mau melakukan kebajikan karena dia cinta dengan perilaku kebaikan itu. Bagaimana supaya setiap orang cinta kepada kebaikan? Tentu perilaku kebaikan itu harus dihiasi, dirawat, ditegakkan, dikawal, dilindungi, dihargai dan dikaji implikasinya dalam waktu jangka panjang, serta keberpihakan kepada kebaikan bagi

453 (Apakah kamu hai orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadah di waktu-waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedang ia takut kepada (adzab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.

setiap orang terutama para pengambil keputusan. Dengan demikian setiap orang merasa senang, nyaman dan aman dalam melakukan kebaikan itu.

Rukun Keempat: Moral Acting (tindakan yang baik)

Melalui pembiasaan, kemudian berpikir berpengetahuan tentang kebaikan, berlanjut merasa cinta kebaikan itu dan lalu tindakan pengalaman kebaikan, yang pada akhirnya membentuk karakter yang kuat dan positif. Tindakan kebaikan yang dilandasi oleh pengetahuan, kesadaran, kebebasan, dan kecintaan akan membentuk endapan pengalaman. Dari endapan itu akan terpatri dalam akal bawah sadar dan seterusnya menjadi karakter kuat-positif. Semakin di ulangi hal yang baik maka semakin kuat akarnya dalam jiwa dengan catatan tindakan yang baik itu diikuti dengan senang hati. Apabila suatu tindakan tidak diikuti dengan kesenangan hati, maka tindakan itu tidak akan mengantarkan menjadi karakter.

Rukun Kelima: Keteladanan (moral model) dari lingkungan sekitar

Setiap orang butuh keteladanan dari lingkungan sekitarnya. Manusia lebih banyak belajar dan mencontoh dari apa yang ia lihat dan alami. Perangkat belajar pada manusia lebih efektif secara audio-visual. Fitrah manusia pada dasarnya ingin mencontoh. Salah satu makna hakiki dari terma tarbiyah (pendidikan) adalah mencontoh atau imitasi. Keteladanan yang paling berpengaruh adalah yang paling dekat dengan diri kita. Orang tua, karib kerabat, pimpinan masyarakat dan siapa pun yang sering berhubungan dengan seseorang terutama idolanya, adalah menentukan proses pembentukan karakter kuat-positif atau lemah-negatif. Jika lingkungan social berperilaku jujur, amanah, berakhlak mulia, berani, dan menjauhkan diri dari perbuatan yang bertentangan dengan nilai-nilai luhur agama dan bangsa, maka seseorang akan seperti itu. Sebaliknya seseorang, bagaimana pun besar usaha yang dipersiapkan untuk kebaikannya, bagaimana pun suci fitrahnya, ia tidak akan mampu memenuhi prinsip-prinsip kebaikan dan nilai-nilai luhur agama, selama ia tidak melihat lingkungan sosialnya sebagai teladan dari nilai-nilai moral yang tinggi. Adalah sesuatu yang sangat mudah bagi seseorang termasuk orang tua, yaitu mengajari anak dan mahasiswa dengan nilai-nilai luhur, akan tetapi adalah sesuatu yang teramat sulit bagi mereka untuk melakukannya ketika ia melihat orang yang memberikan pengarahan dan bimbingan kepadanya tidak mengamalkannya. Bukankah Tuhan berfirman dalam QS. Ash Shaff: 3: “Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tiada kamu kerjakan”. Begitu tertangkapnya pengaruh keteladanan ini, dapat diikuti dialog antara Nabi SAW dengan sahabat bernama Handzalah. Handzalah ketika bersama keluarganya merasakan perasaan yang berbeda dengan ketika bersama Rasulullah dalam segi kejernihan, kepatuhan dan ketakutannya kepada Allah, ia melihat bahwa ini merupakan bentuk kemunafikan. Dia pun keluar menyelusuri jalan seraya berkata kepada diri sendiri: “Handzalah telah berbuat munafik!” Kemudian sampailah dia kepada Rasulullah dan menjelaskan apa yang terjadi, apa yang dirasakan dari perbedaan situasi spritual antara bersama keluarga dan bersama Rasulullah. Rasulullah SAW mengomentari dengan sabda beliau: “Jika kondisimu tetap seperti ketika bersamaku, **sunnguh engkau akan disalami malaikat di jalan-jalan**, akan tetapi wahai Handzalah ‘sesaat dan sesaat’. Itulah sebabnya salah satu keberhasilan Nabi SAW dalam menyampaikan risalahnya adalah karena dia sendiri menjadi keteladanan paripurna bagi umatnya. Dalam QS. Al-Ahazab: 21:

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا

Artinya: Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.

Rukun Keenam: Pertaubatan

Tobat pada hakikatnya ialah kembali kepada Allah setelah melakukan kesalahan. Tobat Nasuha adalah bertobat dari dosa/kesalahan yang diperbuatnya saat ini dan menyesal (*muhaasabah* dan refleksi) atas dosa-dosa yang dilakukannya di masa lalu dan berjanji untuk tidak melakukannya lagi di masa mendatang serta bertekad berbuat kebajikan di masa yang akan datang. Rasulullah pernah ditanya oleh seorang sahabat, "Apakah penyesalan itu taubat?", "Ya", kata Rasulullah (H.R. Ibnu Majah). Amr bin Ala pernah mengatakan: "Taubat Nasuha adalah apabila kamu membenci perbuatan dosa sebagaimana kamu pernah mencintainya". Tuhan mencintai hambanya yang tobat dan *tazkiyatu nufus* (mensucikan diri) (QS. Al-Baqarah: 222). Dalam tobat, ingatan, pikiran, perasaan, dan hati nurani, secara total digunakan untuk menangkap makna dan nilai yang dilakukan selama ini, menemukan hubungan dengan Tuhannya, dan kesiapan menanggung konsekwensi dari tindakan taubatnya. Tobat akan membentuk kesadaran tentang hakikat hidup, tujuan hidup, melahirkan optimisme, nilai kebajikan, nilai-nilai yang di dapat dari berbagai tindakannya, manfaat dan kehampaan tindakannya, dan lain-lain sedemikian rupa, sehingga seseorang dibawa maju untuk melakukan suatu tindakan dalam paradigma baru dan karakter baru di masa-masa akan datang. Pelaku tobat, secara sadar merendahkan hatinya untuk minta maaf kepada Tuhan dan siapa saja termasuk anak kandung sendiri, jika kesalahan itu berasal darinya. Dengan kesadaran yang mendalam dari pelaku tobat, akan menanggung segala yang terjadi dari tindakan tobatnya, seperti menghilangkan rasa malu untuk minta maaf, mengembalikan hak-hak Allah dan manusia yang dirampas, dan lain-lain. Tindakan seperti dilakukan demi pendakiannya kepada Tuhan Penerima tobat. Dengan demikian dalam diri pelaku tobat, melebihi sekedar *muhasabah* dan refleksi. Tidak ada tobat tanpa dimulai dari berpikir, pengetahuan, endapan pengalaman, kecintaan, kesadaran, penyesalan, kebebasan, dan perubahan perilaku ke arah positif. Seperti Khalid bin Walid si Pedang Tuhan (sahabat Nabi SAW) yang semula berkarakter lemah-negatif dan energy negatif, penentang Islam garis terdepan, berubah menjadi manusia yang berkarakter kuat-positif dan energy positif sebagai membela kebenaran dan Islam garda terdepan dengan cara tobat.

Bagaimana proses tobat nasuha itu bisa menciptakan karakter baru yang baik-kokoh?

- (1) Penyesalan, sebagai contoh: Seseorang yang berkarakter materialistik dan egosentris dengan kasus korupsi. Ketika seseorang ingin tobat dari korupsi, pertama kali ia harus tahu alasan ia korupsi. Kapan keinginan korupsi itu timbul dalam dirinya? Di mana saja ia ingin korupsi? Siapa saja orang-orang yang mengingatkannya pada korupsi termasuk korupsi kitab suci? Setelah itu ia harus memosisikan kebiasaan korupsi secara objektif, bahwa korupsi adalah karakter materialistik dan egosentris paling buruk yang diciptakan manusia untuk menghancurkan diri sendiri dan anak keturunannya. Hubungkanlah korupsi dengan celan masyarakat, tidak diampuni dosanya kecuali mengembalikan sesuatu yang dirampas kepada yang punya hak atau dampak buruk lainnya seperti pinjara, neraka jahannam, disebabkan korupsi. Kemudian ia harus menyadari bahwa ia akan berada dalam posisi paling sulit, tetapi tidak korupsi. Ia akan terus memprogram dirinya tanpa melakukan perlawanan terhadap hasrat untuk korupsi. Jika merasa ingin korupsi, maka pikirkanlah akibatnya bahwa hukum korupsi itu haram, menyengsarakan batin, akan dimasukkan ke pinjara, dicela oleh masyarakat dunia, malunya ditanggung

oleh dirinya dan anak keturunannya, kerusakan jiwa dan dimasukkan ke kerak neraka jahannam.

- (2) Penghentian: Dengan cara-cara seperti diatas pelaku tobat menghubungkan dampak buruk korupsi dengan pikiran positif. Selanjutnya terjadilah perekaman. Ulangi sekali lagi maka terjadilah penyimpanan. Ulangi hingga menjadi kebiasaan baru dengan karakter baik-kokoh. Dengan demikian kebiasaan lama tidak sendirian. Maka penghentian karakter materialistik dengan kebiasaan korupsi, berhenti dengan kesadaran dan berangkat dari faktor intrinsik dari dalam diri.
- (3) Melakukan tindakan atau ibadah personal dan sosial untuk mengimbangi dan akselerasi kebiasaan lama. Jika kebiasaan lama dengan korupsi muncul maka kebiasaan baru mengimbangnya dan tidak melawannya agar kebiasaan lama tidak semakin kuat. Perlakukan dengan cara-cara yang sama supaya kebiasaan baru menjadi semakin kuat untuk menggantikan kebiasaan lama. Kebiasaan baru ini ditambah lagi dengan ibadah personal dan sosial. Karena ibadah secara sadar atau tidak sadar akan mengembangkan sikap hidup, sifat-sifat, kehendak, perilaku dan akhlak terpuji dan mengurangi akhlak tercela. Begitulah cara bertobat nasuha dalam menghadapi kebiasaan karakter lemah-negative yang lain, seperti karakter pembohong, karakter bunglon, karakter zalim, karakter munafiq dan karakter negatif lainnya.

Mengukir Manusia Berkarakter Baik-Kokoh Dimulai Dari Sejak Usia Dini

Implementasi Pendidikan karakter dengan penanaman nilai-nilai luhur di Indonesia hendaknya dilaksanakan secara menyeluruh yakni dalam pendidikan formal, pendidikan informal dan pendidikan nonformal. Sebagai sumbernya ialah agama dan peraturan perundang-undangan yang sesuai dengan nilai-nilai agama, keilmuan dan pengalaman budaya Indonesia. Penanaman nilai-nilai luhur tersebut dilakukan dengan implemementasi enam rukun strategi pendidikan karakter. Itulah hakikat pendidikan karakter dalam Islam.

Hakikat pendidikan Islam atau *al-tarbiyah al-islamiyah* mencakup makna yang sangat luas yakni (1) *al-namaa* yang berarti bertambah, berkembang dan tumbuh menjadi besar sedikit demi sedikit, (2) *aslahahu* yang berarti memperbaiki peserta didik, jika proses perkembangan menyimpang dari nilai-nilai Islam, (3) *tawallaa amrabu* yang berarti mengurus perkara peserta didik, bertanggung jawab atasnya dan melatihnya, (4) *ra'ahu* yang berarti memelihara dan memimpin sesuai dengan potensi yang dimiliki dan tabiatnya (5) *al-tansyi'ah* yang berarti mendidik, mengasuh, dalam arti materi (fisiknya) dan immateri (hati, akal, jiwa, dan *nafs*), yang kesemuanya merupakan aktivitas pendidikan. Lima karakteristik pendidikan Islam tersebut harus dibelajarkan dimulai sejak usia dini.

Usia dini berarti pendidikan karakter sejak dalam kandungan. Sewaktu calon bayi dalam kandungan, keluarga terutama ibu calon bayi, diharapkan banyak membaca ayat-ayat al-Qur'an, seperti membaca surat Yusuf, surat Maryam, dan surat-surat lainnya, dengan harapan calon bayi yang dikandung menjadi manusia berkarakter baik-kokoh seperti katakter Nabi Yusuf as dan Maryam. Sewaktu anak lahir disyariatkan mengumandangkan azan di telinga kanan dan ikamat di telinga kirinya, agar bayi sejak dini sudah dibiasakan mendengarkan kalimat yang baik yang menghujam ke dalam hatinya. Kalimat-kalimat itu akan menggetarkan akal bawah sadarnya yang akan mempengaruhi jiwanya. Berkebiasaan mendengarkan yang baik akan mengukir dalam jiwa anak, yang akhirnya menjadi karakter

baik-kokoh. Tujuh tahun pertama dalam kehidupan kita membentuk lebih dari 90% nilai yang kita yakini.⁴⁵⁴

Keluarga (ayah, ibu dan seluruh anggota keluarga) merupakan kelembagaan masyarakat yang memegang peranan kunci dalam proses pendidikan karakter. Keluarga wajib melakukan pendidikan karakter sebagai ajang yang diperlukan lembaga pendidikan formal dalam hal melanjutkan pematapan sosialisasi kognitif. Demikian juga keluarga dapat berperan sebagai sarana pengembangan kawasan spiritual, afektif dan psikomotor anak. Dalam keluarga diharapkan berlangsungnya pendidikan yang berfungsi pembentukan karakter kuat-positif.

Mengapa pendidikan karakter dalam keluarga ini penting?.

Pertama, karena dasar-dasar kelakuan, kebiasaan dan sikap hidup anak tertanam sejak di dalam keluarga. Kebiasaan-kebiasaan yang baik dalam keluarga ini akan menjadi karakter anak setelah dia dewasa.

Kedua, karena anak menyerap adat istiadat dan perilaku kedua orangtuanya dengan cara meniru atau mengikuti yang disertai rasa puas. Peniruan yang baik yang diikuti dengan rasa puas akan sangat besar pengaruhnya dalam penanaman karakter anak.

Ketiga, karena dalam pendidikan keluarga berjalan secara natural, alami dan tidak dibuat-buat. Kehidupan keluarga berjalan penuh dengan keaslian, akan terlihat jelas sifat-sifat atau karakter anak yang dapat diamati orang tua terus menerus dan karenanya orang tua dapat memberikan pendidikan karakter terhadap anak-anaknya.

Keempat, karena dalam pendidikan keluarga berlangsung dengan penuh cinta kasih dan keikhlasan. Begitu pentingnya cinta kasih dan keikhlasan, Nabi menjelaskan dalam riwayat Imam Bukhari dari Anas bin Malik bahwa telah datang kepada Aisyah seorang ibu bersama dua anaknya yang masih kecil. Aisyah memberikan tiga potong kurma kepada wanita itu. Diberilah oleh anak-anaknya masing-masing satu, dan yang satu lagi untuknya. Kedua kurma itu dimakan anaknya sampai habis, lalu mereka menoreh kearah ibunya. Sang ibu membelah kurma (bagiannya) menjadi dua, dan diberikannya masing-masing sebelah kepada kedua anaknya. Tiba-tiba Nabi Muhammad SAW datang, lalu diberitahu oleh Aisyah tentang hal itu. Nabi Muhammad SAW bersabda: "Apakah yang mengherankanmu dari kejadian itu, sesungguhnya Allah telah mengasihinya berkat kasih sayangnya kepada kedua anaknya".

Kelima, karena dalam keluarga merupakan unit pertama dalam masyarakat yang hubungan antara satu dengan lainnya sebagian besar bersifat hubungan langsung. Dari keluarga, anak pertama-tama memperoleh terbentuknya tahap-tahap awal proses sosialisasi, dan melalui interaksi dalam keluarga, anak memperoleh pengetahuan, nilai-nilai, spiritual, emosi, sikap, dan keterampilan.

Namun bagi sebagian keluarga, barangkali proses pendidikan karakter yang sistematis di atas sangat sulit, terutama bagi sebagian orang tua yang terjebak pada rutinitas yang padat, sibuk dan kurang berpengetahuan tentangnya. Karena itu, seyogyanya pendidikan karakter juga perlu diberikan saat anak-anak masuk dalam lingkungan sekolah, terutama sejak *play group*, *raudhatul athfal*, dan taman kanak-kanak. Di sinilah peran guru, dipertaruhkan. Karena guru adalah garda terdepan di kelas, yang berhadapan langsung dengan peserta didik.

454 Ibrahim Alfiky, Terapi..., hal. 156.

Persoalannya sekarang adalah masa kecil telah berlalu, apakah pendidikan karakter yang kita alami membahagiakankah atau menyengsarakan. Dalam fislafat pendidikan Islam, manusia diberikan kebebasan untuk membentuk karakternya kapan saja (tidak terbatas pada masa kecil). Seseorang yang mau meninggalpun dituntun (*talqin*) di telinganya agar calon si mayyit tetap dalam karakter spiritualnyaa, jika selama ini ia berkarakter spiritual. Jika tidak, diharapkan calon si mayyit merubah karakternya, menjadi berkarakter spiritual-religious sehingga *husnul khatimah*. Pernah penulis wawancara sambil berobat, kepada ahli THT, ternyata di antara “organ-organ manusia yang terakhir berfungsi ialah telinga”. Dari *talqin* di telinga si calon mayit, lau ditransfernya ke akal-hati bawah sadar, maka file spiritualitasnya memberi respon dengan baik, yang akhirnya menjadi husnul khatimah.

Membentuk Karakter Dimulai Dari dalam Diri Yakni Pikiran-Hati

Menurut Yusuf Musa, Alquran menyampaikan seruannya kepada semua manusia yang berbeda tingkatan berpikir dan kemampuan akalnya, ada yang diarahkan ke hati, agar terbuka menerima nasihat, dan ada yang diarahkan ke akal, agar merenungkan pembahasan logis dan argumen (dalil), dan ada pula yang tertuju kepada keduanya, yang memuat hakikat yang dengan mudah dapat dipahami oleh semua umat manusia, serta ada pula yang diutarakan dalam bentuk perumpamaan dan analogi.⁴⁵⁵ Proses pendidikan Islampun yang pertamata-tama ditata adalah pengembangan pikiran. Nahlawi mengatakan bahwa pendidikan Islam pengembangan pikiran manusia dan penataan tingkah laku serta emosinya berdasarkan Agama Islam, dengan tujuan merealisasikan tujuan Islam di dalam kehidupan individu dan masyarakat, yakni dalam seluruh lapangan kehidupan.⁴⁵⁶ Pikiran melahirkan pola pikir (*mindset*). *Mindset* mempengaruhi intelektualitas, fisik, kesehatan, perasaan, sikap, hasil, citra diri, harga diri, percaya diri, dan kondisi jiwa. Karakter tidak bisa diwariskan, tetapi harus diciptakan, dibangun dan diukir secara sadar hari demi hari melalui suatu proses yang tidak instan. Karakter bukanlah sesuatu bawaan sejak lahir (heriditas) yang tidak dapat diubah lagi seperti sidik jari. Setiap orang mempunyai potensi untuk menjadi pribadi yang berkarakter kuat-positif, dan karakter itu sendiri sebagai syarat mutlak menjadi orang sukses bersahabat dengan budaya global dan akhirat.

Karakter, lebih dari apapun dan akan menjadikan pribadi yang memiliki [nilai](#) tambah. Karakter akan melindungi segala sesuatu yang dihargai dalam kehidupan ini. Setiap orang bertanggung jawab atas karakternya, memiliki control dan hak otonom penuh atas karakternya. Artinya setiap orang tidak dapat menyalahkan orang lain atas karakternya yang lemah-negatif karena setiap orang bertanggung jawab penuh. Mengembangkan karakter adalah tanggungjawab pribadi masing-masing yakni merubah dan mengukir karakternya masing-masing.

Merubah karakter itu dimulai dari dalam diri sendiri. Allah berfirman QS. al-Dzariyat: 21: “Dan pada diri kalian, apakah kalian tidak memperhatikan”? dan QS. Ar Ra’d: 11: “Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.” Merubah nasib itu (nasib itu berubah tergantung pada karakter) mulai dari dalam diri. Dalam diri itu ialah pikiran atau *mindset* (pola pikir). Terbentuknya pikiran seseorang dipengaruhi oleh sumber eksternal berupa orangtua, keluarga,

455 M. Yusuf Musa, Al-Quran wa al-Falasilah, Kaherah Mesir: Dar al-Ma’arif, 1958, hal. 8.

456Abdurrahman al-Nahlawi, Usul al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Asalibuha fi al-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama’, Beirut: Mutabi’ al-Mustaqil, 1996, hal. 27.

masyarakat, sekolah, teman, media massa, internet dan lain-lain. Pikiran itu kemudian membentuk keyakinan dan prinsip yang kuat. Selanjutnya bisa ditambahkan sikap baru yang positif atau negative. Akal menggabungkan sikap baru dengan data-data sebelumnya sehingga proses pembentukan pikiran semakin kuat dan mendalam. Dengan demikian, seseorang mampu beradaptasi dalam menghadapi dunia luar. Kemampuan inilah yang menentukan seseorang sukses atau gagal dan bahagia atau sengsara dunia akhirat.

Meski tampak sederhana dan lemah, pikiran itu lebih dalam dan lebih kuat daripada yang dibayangkan. Berpikir melahirkan pengetahuan, pemahaman, nilai, keyakinan, dan prinsip. Pikiran menjadi titik tolak bagi tujuan dan cita-cita. Ia menjadi referensi rasional dalam eksperimentasi, perjalanan hidup, pemaknaan, serta cara memahami kebahagiaan dan kesengsaraan. Pikiran bisa jadi penyebab penyakit kejiwaan dan fisik. Pikiran bahagia membuat kita bahagia dan pikiran sengsara membuat kita sengsara. Socrates berkata, “dengan pikiran, seseorang bisa menjadikan dunianya berbunga-bunga atau berduri-duri”. Pikiran memiliki kekuatan yang bisa muncul setiap saat. Pikiran adalah sumber pendorong perilaku, sikap, dan hasil yang kita dapatkan. Pikiran dapat menjadikan anda sebagai seorang berkarakter kuat atau berkarakter lemah. Plato mengatakan, “sumber setiap perilaku adalah pikiran”. Dengan pikiran kita bisa maju atau mundur, bahagia atau sengsara.⁴⁵⁷ Itulah sebabnya dalam Al-Quran sangat banyak menyebut kata “berpikir.” Untuk akar kata “aqala” saja terdapat 49 kata.⁴⁵⁸ Belum lagi akar kata “*fakara*”, “*faqaha*” “*bashara*”, dan “*dabara*”, yang kesemuanya menunjuk ke makna “berpikir”.

Dalam realitasnya, seluruh umat manusia di muka bumi ini bisa menjadi seperti sekarang karena dampak dari pikiran kemarin. Esok atau lusa seseorang akan mencapai sesuatu yang dia pikirkan hari ini. Pikiran yang sedang dibayangkan saat ini sedang menciptakan dan mengkonstruksi kehidupan masa depan. Jika seseorang ingin sukses bahagia dunia akhirat, pelajarilah karakter kesuksesan itu dan berpikirlah seperti karakter orang-orang sukses. Dan karakter sukses itu ternyata berangkat dari 11 pilar karakter yang telah disebutkan tadi. Tanpa berkarakter kuat-positif, maka seseorang akan larut dalam budaya globalisasi yang penuh pesona dan menggiurkan. Jangan menunggu Tuhan atau orang lain merubah karakter diri, dan itu tidak mungkin, kecuali diri sendiri merubahnya dulu dari dalam. Setelah diri berubah dari dalam (intrinsik), maka hidayah Allah pun Insya Allah turun. Jika demikian halnya, maka nilailah pribadi masing-masing sudah berkarakter kuat-positifkah atau belum terutama 10 karakter tersebut. Sudah barang tentu masih banyak karakter terpuji yang dimiliki seseorang untuk menghadapi budaya global dan akhirnya menjadi manusia yang paripurna, bahagia dunia akhirat.

Di penghujung tulisan mengukir manusia berkarakter kuat- positif demi kejayaan dan kemaslahatan umat manusia dunia akhirat, khususnya bangsa Indonesia ini merupakan pekerjaan yang sangat menantang dan kompleks. Pengukiran karakter itu harus digerakkan dari dalam diri (intrinsik) setiap manusia, sekalipun tetap memperhatikan factor luar. Dalam diri itu ialah mulai dari merubah *mindset*. Itulah sebabnya dalam Al-Quran menyebut kata-kata yang paling banyak menunjukkan potensi dalam diri manusia ialah berpikir. Seperti “*apala ta’qilun, wafi anfusikan apala tubshirun, apala tatadabbarun, apala ya’qilun, apala*

457 Ibrahim Alfiky, Terapi..., hal. 10-11.

458 Muhammad Fuad Abdul Bagi, Al-Mu’jam al-Mufakhras li Alfadz al-Quran al-Karim, Beirut: Dar al-Fikr, 1987, hal. 468-469.

tatafakkrun, dan lain-lain. Hasil dari pengukuran karakter ini akan melahirkan tiga kelompok manusia (QS. Al-Waqi'ah: 7-56: Pertama, golongan paling beriman, yaitu mereka yang paling baik dalam ketundukan kepada Tuhan dan mereka didekatkan kepada Tuhan. Mereka ini yang karakter kuat-positif 100 %. Kedua, golongan kanan, yaitu orang-orang yang beramal cukup baik di dunia tetapi tidak mencapai keunggulan golongan paling beriman. Mereka ini berkarakter setengah kuat-positif (tidak 100%) yang kadangkala tergoda dengan ranumnya kehidupan. Ketiga, golongan kiri, yaitu orang-orang yang gagal dalam mengarungi kehidupan dan akan mendapat azab di akhirat. Mereka ini berkarakter lemah- negatif. Wajah orang-orang gagal tampak terhina, tertekan, dan kepayahan, sedang mereka yang berhasil, wajah mereka tampak senang dan berseri-seri.

Kesimpulan

Dari diskursus tentang membentuk karakter berbasis filsafat pendidikan Islam dapat disimpulkan sebagai berikut:

- (1) Hakikat pendidikan karakter ialah mengukir dan mempatirkan nilai-nilai ke dalam diri peserta didik melalui pendidikan, endapan pengalaman, pembiasaan, pengorbanan, dan rekayasa lingkungan, dipadukan dengan nilai-nilai intrinsik yang sudah ada dalam diri sehingga menjadi landasan dalam berpikir, bersikap dan perilaku secara sadar dan bebas.
- (2) Filosofi dalam pendidikan karakter memandang bahwa sifat dasar moral manusia ialah positif-aktif atau dualis-aktif, bukan fatalis-pasif atau netral-pasif. Roh manusia telah dicelup (*shibghah*) dengan celupan beragama samawi (*tauhid*) pra ekstensialnya (pada zaman azali) yang dikenal dengan *fitrah munazzalah* yang sifat dasarnya baik-aktif. Kemudian diberi *fitrah khalqiyah* pada waktu bersatu antara fisik dan roh dalam kandungan ibu, yakni berupa potensi-potensi yang dapat menerima kebaikan dan kejahatan dan bersifat aktif terhadap pengaruh luar.
- (3) Minimal ada sebelas nilai utama karakter yang harus ditanamkan dalam pendidikan Islam yang sumber nilai sentralnya ialah spiritualitas keagamaan (*ma'rifatullah*). Dari *ma'rifatullah* ini akan memancarkan nilai-nilai baik lainnya.
- (4) Strategi pembentukan karakter dalam pendidikan ditempuh melalui enam rukun strategi yakni (a) habituasi dan pembudayaan, (b) moral knowing, (c) moral feeling and loving, (d) moral acting, (e) moral model atau keteladanan dan (f) tobat.
- (5) Merubah dan membentuk karakter itu dimulai dari dalam diri sendiri dan keluarga (QS. Ar Ra'd: 11 dan at-Tahrim: 6). Merubah nasib itu (nasib itu berubah tergantung pada karakter) mulai dari dalam diri. Dalam diri itu ialah pikiran-hati atau mindset (pola pikir-pola rasa). Terbentuknya pikiran seseorang dipengaruhi oleh sumber eksternal berupa orangtua, keluarga, masyarakat, sekolah, teman, media massa, internet dan lain-lain. Pikiran itu kemudian membentuk keyakinan dan prinsip yang kuat. Selanjutnya bisa ditambahkan sikap baru yang positif atau negative. Akal menggabungkan sikap baru dengan data-data sebelumnya sehingga proses pembentukan pikiran semakin kuat dan mendalam. *Wallahu A'lam Bisshawab*

Daftar Pustaka

- Abdul Majid dan Dian Andayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.
- Abdullah Munir, *Pendidikan Karakter*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2010.
- Abdurrahman al-Nahlawi, *Usul al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Asalibuha fi al-Bait wa al-Madrasah wa al-Mujtama'*, Beirut: Mutabi' al-Mustaqil, 1996.

- Bambang Q-Anees dan Adang Hambali, Pendidikan Karakter Berbasis Al-Quran, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2008.
- CD. ROM Mausu'ah al-Hadis al-Syarif, al-Isdar al-Awwal 102, Program 6.31, Jami' al-Huquq Mahfuz}ah Shar Libaramij al-Hadis, (1991-1996), Ihya Syirkat Majmuah al-Alamiah.
- Diane Tilman, Living Values Activities for Young Adults, Jakarta: Grasindo, 2004.
- Doni Koesoema A, Pendidikan Karakter Strategi Mendidik Anak di Zaman Global, Jakarta: PT Gramedia, 2010.
- Eko Endarmoko, Tesaurus Bahasa Indonesia, Jakarta: PT Gramedia Utama, 2008
- Fazlur Rahman, Major Themes of the Qur'an, Chicago: Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1980.
- Ibrahim Elfiky, Terapi Berpikir Positif, Jakarta: Zaman, 2012.
- Ichsan S. Putra, dkk, Sukses dengan Soft Skills, Bandung: Direktorat Pendidikan ITB, 2005.
- Jalal, Abdul Fattah, Min al-Usul al-Tarbiyah fi al-Islam, Mesir: t.p.n., 1977.
- Jalaluddin Rahkmat, Islam Aktual, Bandung: Mizan, 1992.
- Lichona, Thomas, Education for Character, Juwa Adu Wamaungo (penerjemah), Jakarta: Bumi Aksara, 2012.
- Maragustam, Mencetak Pembelajar Menjadi Insan Paripurna (Falsafah Pendidikan Islam), Yogyakarta: Nuha Litera, 2010.
- Maragustam, Pemikiran Pendidikan Syekh Nawawi al-Bantani, Yogyakarta: CV Datamedia, 2007.
- Maragustam, Filsafat Pendidikan Islam Menuju Pembentukan Karakter Menghadapi Arus Global, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semestra, 2014.
- Mohammad Nuh, Pendidikan Karakter Mendesak Diterapkan (makalah), Media Center Diknas, 2010.
- Morris L. Bigge, Learning Theories for Teachers, USA: Harper and Row, Publisher, Inc, 1982.
- Mudji Sutrisno SJ, Dialog Kritis dan Identitas Agama, Bandung: Mizan, 1994.
- Muhammad Quraish Shihab, Wawasan al-Quran, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhammad Ali al-Shabuni, Mukhtashar Tafisr Ibnu Katsir, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 2004.
- Muhammad Baqir al-Shadr, Sejarah Dalam Perspektif Al-Qur'an, Sebuah Analisis, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993.
- Muhammad Fuad Abdul Bagi, Al-Mu'jam al-Mufakhras li Alfadz al-Quran al-Karim, Beirut: Dar al-Fikr, 1987
- Muhammad Yusuf Musa, Al-Quran wa al-Falasifah, Kairo Mesir: Dar al-Ma'arif, 1958.
- Nawawi al-Bantani, Syekh, Maraqi al-'Ubudiyah, Syarh 'ala Matn Bidayah al-Hidayah, Semarang: Toha Putra, tth.
- Nawawi al-Bantani, Syekh, Qami' al-Tugyan 'Ala Manzumah Sya'ab al-Iman, Semarang: Thaha Putra, tth.
- Suyanto, Urgensi Pendidikan Karakter (makalah), Ditjen Mandikdasmen, Kemenpendiknas, 2009.
- Tobroni, "Pendidikan Karakter dalam Perspektif Islam," dalam Website: <http://tobroni.staff.umm.ac.id>.
- W.J.S. Poerwadarminta, Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Yasien Mohammad, Insan Yang Suci, Konsep Fitrah Dalam Islam, Bandung: Mizan, 1997.



KESEDARAN MOTIVASI PELAJAR TERHADAP PENGAJARAN DAN PEMBELAJARAN PENDIDIKAN ISLAM

Nik Shahrul Nizan Mohamed
Noor Fadhlina Nawawi
Ajmain@Jimain Safar
Kamarul Azmi Jasmi

Abstrak

Motivasi merupakan salah satu aspek penting dalam pembangunan dan kecemerlangan pelajar sekaligus memberikan kesan positif dalam pencapaian akademik pelajar. Pelajar yang bermotivasi adalah pelajar yang menaruh minat untuk belajar dan berubah. Tidak dinafikan, amalan pengajaran guru juga merupakan salah satu faktor yang mendorong motivasi pelajar. Tujuan utama kertas kerja ini adalah untuk mengenal pasti tahap motivasi pelajar yang mengikuti pengajaran dan pembelajaran Pendidikan Islam. Kajian ini berbentuk kuantitatif yang menggunakan satu set soal selidik melibatkan seramai 381 orang pelajar sebagai responden kajian. Hasil dapatan data deskriptif menunjukkan tahap motivasi pelajar berada pada tahap sederhana tinggi iaitu dengan nilai min 3.66.

Kata kunci: Amalan Pengajaran, Pengajaran dan Pembelajaran, Guru Pendidikan Islam, Motivasi.

Pengenalan

Dalam era globalisasi kini, masyarakat hari ini begitu sibuk dan leka memperkatakan tentang pembangunan negara, kepantasan sistem telekomunikasi, kecanggihan teknologi dan sebagainya. Tetapi setakat manakah pembangunan rohani remaja hari ini seiring dan selari dengan pembangunan negara? Masalah sosial yang berlaku pada hari ini amat kritikal dan menggerunkan. Saban hari pelbagai isu yang berkaitan dengan pelajar diperkatakan seperti mencuri, melawan guru, bertumbuk, buli, biadab, menghisap rokok, berzina, buang bayi, lumba haram, merempit dan sebagainya (Mohd Nazmi *et. al.*, 2009; Shariffah Sebran Jamila, 2009; Syed Ismail & Ahmad Subki, 2010). Gejala keruntuhan akhlak dan nilai moral masyarakat Islam dan muda mudi masa kini merupakan rentetan daripada jauhnya mereka daripada penghayatan Islam dan al-Quran itu sendiri (Aidah & Kamarulzaman, 2009). Keadaan ini menyebabkan mereka menjadi liar dan bebas, sudah tiada lagi sekatan dan halangan bagi mereka. Mereka juga tidak dapat membezakan antara baik dan buruk, antara halal dan haram, antara jalan sesat dan jalan lurus serta antara ciri Islam dan jahiliyah.

Terdapat pelbagai faktor yang menyebabkan keruntuhan nilai moral akhlak ini berlaku dalam kalangan pelajar hari ini. Antara faktornya ialah kelemahan dan keruntuhan institusi keluarga itu sendiri terutamanya kekurangan kasih sayang, perhatian, asuhan dan didikan akhlak daripada ibu bapa, di samping sikap segelintir ibu bapa yang menyerahkan sepenuhnya tugas mendidik anak-anak kepada guru dan pihak sekolah (Wan Hassan & Siti Norlina, 2006; Syed Ismail & Ahmad Subki, 2010). Selain itu, pegangan agama yang tidak kukuh atau kurangnya didikan agama daripada ibu bapa juga merupakan punca atau penyebab kepada keruntuhan akhlak dan gejala sosial ini. Anak-anak tidak diberikan didikan agama yang secukupnya yang dapat menjadi benteng kepada mereka apabila berjauhan daripada pandangan dan perhatian ibu bapa. Selain itu juga, pengaruh rakan sebaya yang tidak baik

juga merupakan punca kepada berlakunya gejala sosial dan kemerosotan akhlak ini (Syed Ismail & Ahmad Subki, 2010). Anak-anak lebih cenderung memilih rakan-rakan yang membawa ke arah keburukan daripada rakan-rakan yang membawa ke arah kebaikan. Di samping itu, media massa juga merupakan penyebab kepada berlakunya keruntuhan nilai moral ini. Terdapat laporan daripada televisyen dan akhbar yang menunjukkan bahawa gejala sosial berlaku selepas menonton filem berunsur ganas. Mereka seolah-olah terpengaruh dengan apa yang mereka lihat (Zaharah & Ab. Halim, 2007; Syed Ismail & Ahmad Subki, 2010). Keadaan dan permasalahan ini jika dibiarkan berlarutan tanpa pencegahan dan langkah menangani di ambil akan terus menular dan merebak dalam masyarakat seterusnya mengganggu pembangunan sesebuah negara.

Latar Belakang Masalah

Secara umumnya motivasi menurut Matsumoto (2009) bermaksud kesediaan untuk berusaha dalam mengejar sesuatu matlamat. Juga membawa maksud sebagai proses membangkitkan, mengekalkan dan mengawal minat. Motivasi adalah satu istilah yang menerangkan tentang beberapa variasi pada tingkah laku manusia seperti mengapa individu itu lebih tekun daripada individu lain. Dengan itu, motivasi menentukan arah perihai efisiennya sesuatu perkara. Apabila sesuatu hajat tercapai, dia akan berasa puas, megah, bangga, dan dihargai. Perasaan ini bertindak sebagai penggerak kepada pelajar dalam mencapai matlamat pendidikan khususnya dalam membentuk peribadi dan akhlak. Motivasi merupakan salah satu aspek penting dalam pembangunan dan kecemerlangan pelajar sekaligus memberikan kesan positif dalam pencapaian akademik pelajar. Pelajar yang bermotivasi adalah pelajar yang menaruh minat untuk belajar dan berubah. Mereka mendengar dan memberi sepenuh perhatian kepada pelajaran serta aktif di dalam dan di luar kelas selain bersedia menerima arahan daripada guru. Daripada keadaan inilah akan lahirnya pelajar yang berkualiti (Baharom & Iliyas, 2011).

Objektif dan Persoalan Kajian

Secara terperinci, kertas kerja ini adalah bertujuan untuk mencapai objektif iaitu mengenal pasti tahap motivasi pelajar sekolah menengah. Maka persoalan kajian yang timbul adalah apakah tahap motivasi pelajar sekolah menengah?

Metodologi

Reka bentuk kajian adalah bersifat kuantitatif dengan menggunakan instrument soal selidik (survey) yang melibatkan seramai 381 orang pelajar yang menjadi pelajar kepada GPI daripada jumlah populasi seramai 1270 orang pelajar. Jumlah responden ini menepati jumlah peratusan responden iaitu sekurang-kurangnya 30 peratus sebagai sampel mewakili keseluruhan populasi. Gambaran tatacara pelaksanaan kajian seperti ditunjukkan dalam rajah 1.

Kajian ini merupakan kajian berbentuk kuantitatif yang menggunakan soal selidik sebagai alat utama pengumpulan data. Bagi memastikan hasil dan matlamat pengumpulan data tercapai, pengkaji telah membuat batasan terhadap responden dan fokus kajian. Batasan dari segi responden ialah dengan hanya memilih pelajar peringkat menengah rendah sahaja yang berada di bawah penyeliaan guru Pendidikan Islam (GPI). Manakala batasan kajian terhadap soal selidik pelajar hanyalah pada tahap motivasi mereka sahaja.



Rajah 1: Tatacara pelaksanaan kajian

Dapatan Kajian

Merujuk kepada Jadual 1, secara keseluruhannya, semua responden setuju bahawa tahap motivasi pelajar terhadap Pendidikan Islam di sekolah adalah di tahap yang sederhana tinggi. Hal ini dibuktikan oleh nilai purata min dan nilai purata sisihan piawai iaitu masing-masing ialah 3.66 dan 0.91. Data menunjukkan terdapat sebanyak enam item mengikut min purata yang terdiri dalam kategori interpertasi tinggi. Semua item terbabit ialah MTV1(min= 4.16, SP= 0.81), MTV2(min= 4.09, SP= 0.76), MTV5(min= 4.02, SP= 0.82), MTV11(min= 4.60, SP= 0.75), MTV12(min= 4.44, SP= 0.78) dan MTV13(min= 4.41, SP= 0.80).

Jadual 1 Tahap motivasi pelajar di bawah penyeliaan guru Pendidikan Islam

Kod		S1	S2	S3	S4	S5	S6	S7	S8	Purata	
MTV1	Pendidikan Islam lebih mudah dipelajari dan difahami berbanding dengan mata pelajaran lain	Min	4.25	3.93	4.23	4.32	4.06	4.17	4.33	4.04	4.16
		SP	0.81	0.92	0.70	0.74	0.77	0.77	0.63	1.02	0.81
MTV2	Mata pelajaran Pendidikan Islam amat saya minati	Min	4.40	4.05	4.10	4.26	3.81	3.93	4.35	3.86	4.09
		SP	0.59	0.72	0.78	0.56	0.81	0.88	0.63	0.84	0.76
MTV3	Saya sering berbincang dengan guru saya berhubung dengan masalah dalam Pendidikan Islam	Min	3.65	3.70	4.05	3.82	3.42	3.68	3.88	3.31	3.68
		SP	0.92	0.82	0.85	0.85	0.80	0.88	0.93	0.92	0.89
MTV4	Saya suka memberikan pendapat semasa sesi pengajaran Pendidikan Islam	Min	3.75	3.53	3.95	3.54	3.32	3.28	3.80	3.27	3.54
		SP	0.87	0.80	0.71	1.13	1.05	0.91	1.06	0.93	0.97
MTV5	Saya selalu memberikan tumpuan sepenuhnya semasa guru mengajar	Min	4.20	4.12	4.10	4.26	3.77	4.05	4.22	3.49	4.02
		SP	0.69	0.89	0.71	0.85	0.78	0.84	0.69	0.82	0.82
*MTV6	Saya belajar Pendidikan Islam hanya untuk lulus peperiksaan	Min	3.05	4.21	1.95	2.12	2.46	2.44	2.76	2.54	2.73
		SP	1.34	0.82	0.90	1.30	1.18	1.16	1.36	1.09	1.34
*MTV7	Saya terpaksa belajar Pendidikan Islam kerana mata	Min	2.20	4.46	1.80	1.64	2.70	1.98	1.57	2.29	2.40
		SP	1.44	0.71	0.85	1.19	1.38	1.13	0.98	1.34	1.47

	pelajaran wajib											
MTV8	Pujian daripada guru mendorong saya melibatkan diri dalam aktiviti Pendidikan Islam	Min	3.90	4.21	3.60	3.42	3.04	3.88	3.46	3.59	3.63	
		SP	0.87	0.82	1.15	1.39	1.04	1.05	1.47	1.02	1.17	
MTV9	Hadiah daripada guru mendorong saya melibatkan diri dalam aktiviti Pendidikan Islam	Min	3.25	3.95	3.43	3.06	2.73	3.37	3.39	2.73	3.24	
		SP	1.01	0.91	1.20	1.19	1.03	1.28	1.37	1.15	1.20	
MTV10	Saya suka membuat latihan Pendidikan Islam	Min	3.75	3.96	3.53	3.98	3.51	4.15	4.16	3.39	3.80	
		SP	1.03	0.76	0.93	0.71	0.93	0.73	0.72	1.02	0.90	
MTV11	Saya yakin bahawa mata pelajaran Pendidikan Islam adalah penting untuk pembentukan diri saya	Min	4.38	4.65	4.75	4.78	4.46	4.68	4.78	4.29	4.60	
		SP	0.74	0.94	0.54	0.46	0.83	0.52	0.47	1.02	0.75	
MTV12	Saya akan berasa kecewa sekiranya tidak mencapai peratusan yang baik dalam Pendidikan Islam	Min	4.33	4.46	4.75	4.72	4.21	4.59	4.59	3.98	4.44	
		SP	0.73	0.83	0.54	0.57	0.93	0.59	0.57	0.97	0.78	
MTV13	Saya belajar Pendidikan Islam bersungguh-sungguh kerana ingin mendapat keputusan yang cemerlang	Min	4.50	4.32	4.23	4.54	4.43	4.63	4.59	4.04	4.41	
		SP	0.55	0.91	1.05	0.68	0.77	0.62	0.67	0.87	0.80	
*MTV14	Saya tidak kisah jika pencapaian Pendidikan Islam SPM saya hanya lulus sahaja	Min	2.98	4.37	1.45	1.94	2.60	2.18	1.47	2.31	2.47	
		SP	1.42	0.86	0.85	1.48	1.34	1.13	0.84	1.12	1.47	
		Min	3.76	4.14	3.56	3.60	3.47	3.64	3.67	3.37	3.66	
Purata & jumlah mengikut sekolah		SP	0.93	0.84	0.84	0.94	0.97	0.89	0.88	1.01	0.91	
		N	40	57	40	50	53	42	49	50	381	

*pernyataan dalam bentuk negatif

Manakala terdapat sebanyak lima item mengikut min purata yang terdiri dalam kategori interperiasi sederhana tinggi. Semua item terbabit ialah MTV3(min= 3.68, SP= 0.89), MTV4(min= 3.54, SP= 0.97), MTV8(min= 3.63, SP= 1.17), MTV9(min= 3.24, SP= 1.20) dan MTV10(min= 3.80, SP= 0.90). Selain itu terdapat juga item yang berada pada tahap interpretasi sederhana rendah iaitu MTV6(min= 2.73, SP= 1.34), MTV7(min= 2.40, SP= 1.47) dan MTV14(min= 2.47, SP= 1.47). Semua sekolah menunjukkan nilai min dalam kumpulan interpretasi sederhana tinggi, kecuali S2 yang berada pada interpretasi tinggi.

Perbincangan Kajian

Analisis secara keseluruhannya menunjukkan bahawa tahap kesedaran motivasi dalam kalangan pelajar yang merupakan responden kajian ini berada pada tahap yang sederhana tinggi (min= 3.66). Keadaan ini menunjukkan bahawa hasil kesedaran dan motivasi yang wujud menyebabkan keinginan dan semangat pelajar untuk belajar dan menuntut ilmu pengetahuan berada pada tahap yang tinggi. Hal ini bertepatan dengan peranan motivasi sebagai pendorong dalam proses pengajaran dan pembelajaran pelajar di dalam kelas. Muhammad Kamil (2001) menyatakan bahawa motivasi dalaman pelajar sendiri yang boleh menghasilkan pembelajaran yang sempurna. Noraini (2008) pula mendapati sikap pelajar berperanan dalam meningkatkan keberkesanan dalam Pendidikan Islam. Pelajar mempunyai tahap keberkesanan yang tinggi terhadap Pendidikan Islam jika mereka sendiri yang bermotivasi untuk memahami dan mengamalkannya. Khalim dan Wan Zukifli (2009) mengukuhkan kenyataan ini dengan merujuk kepada kaedah Pendidikan Islam dalam mengatasi masalah didiplin pelajar. Hal ini kerana kajian mendapati pelajar yang memahami dengan betul Pendidikan Islam boleh mengamalkan perkara yang dipelajari tanpa paksaan atau tekanan daripada mana-mana pihak.

Selain itu, kajian yang dijalankan oleh Mazlyana (2011) juga menunjukkan bahawa tahap kefahaman pelajar yang tinggi terhadap Pendidikan Islam adalah disebabkan oleh kesedaran mereka tentang tujuan mempelajari Pendidikan Islam dan kepentingan untuk memahaminya. Kajian yang dijalankan oleh Nurfaizah (2003) juga menunjukkan bahawa pelajar yang melalui proses Pendidikan Islam boleh membantu meningkatkan sahsiah mereka di samping Pendidikan Islam membantu pelajar membentuk nilai-nilai dalam diri (Zulkifli, 2002). Penghayatan yang tinggi dalam dalam Pendidikan Islam membolehkan pelajar mengaplikasikan perkara yang dipelajari menjadi amalan dalam kehidupan seharian. Oleh hal yang demikian dapatlah dirumuskan bahawa, kewujudan motivasi dalam diri pelajar sama ada melalui motivasi ekstrinsik ataupun intrinsik mampu mempengaruhi keberkesanan sesuatu proses pengajaran dan pembelajaran. Hasil dapatan kajian ini juga turut disokong oleh kajian yang telah dijalankan oleh Abd Ghani (2009) mengenai tahap motivasi pelajar yang mengatakan bahawa seseorang guru itu mampu mempengaruhi tahap motivasi pelajar untuk mengikuti pelajaran. Hal ini kerana pembentukan akhlak remaja dipengaruhi oleh pengajaran dan pembelajaran guru, sikap dan motivasi pelajar serta proses interaksi pelajar dengan persekitaran (Kamarul Bahariyah, 1999).

Kesimpulan

Melalui dapatan kajian ini secara keseluruhannya terdapat tiga tahap interpretasi iaitu tinggi, sederhana tinggi dan sederhana rendah dicatat. Keadaan ini menggambarkan kepada kita bahawa kesedaran motivasi seorang pelajar sememangnya wujud dan menjadi penggerak kepada mereka dalam setiap proses pengajaran dan pembelajaran yang mereka lalui.

Rujukan

- Abd Ghani Jaafar. 2009. Hubungan Antara Motivasi Guru Dengan Motivasi dan Pencapaian Akademik Pelajar. Skudai, Universiti Teknologi Malaysia.
- Aidah Bujang dan Kamarulzaman Abdul Ghani. 2009. Pengintegrasian Pendidikan Islam dan Ilmu Psikologi dalam Pembentukan Akhlak Pelajar. Zamri Mahamod, Kamarulzaman Abd. Ghani, Harun Baharuddin, Ab. Halim Tamuri, Nik Mohd Rahimi, Mohd Aderi Che Noh (pnyt.) dalam Prosiding Wacana Pendidikan Islam Siri Ke-7 (Peringkat

- Nusantara), Halatuju Pendidikan Islam dan Bahasa Arab di Nusantara. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia: hlm. 124- 140.
- Baharom Mohammad dan Iliyas Hashim. 2011. Bagaimana Memotivasi Pelajar, Cetakan Kedua, Kuala Lumpur, PTS.
- Kamarul Bahariyah Salleh (1999). Persepsi Pelajar Terhadap Pendidikan Islam (akhlak Islamiyah) dan Kaitannya dalam Pembentukan Akhlak Remaja: Satu Tinjauan di Kolej Islam Melaka. Skudai, Universiti Teknologi Malaysia.
- Khalim Zainal dan Wan Zukifli Wan Hassan. 2009. Pendekatan Islam dalam Menangani Masalah Disiplin Tegar dalam Kalangan Pelajar Sekolah: Satu Kajian Kes. *Journal of Islamic An Arabic Education* 1(2), Halaman 1-14. Selangor, Universiti Putra Malaysia.
- Matsumoto D. 2009. *The Cambridge Dictionary of Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Mazlyana Buhari 2011. Hubungan Antara Tahap Keberkesanan Pendidikan Islam dengan Personaliti Islamik Pelajar. Universiti Teknologi Malaysia.
- Mohd Nazmi Awang Besar, Mohd Aderi Che Noh dan Mohd Ashraf Che Soh. 2009. Hubungan Amalan Ibadat Solat Fardhu dengan Disiplin Pelajar. Zamri Mahamod, Kamarulzaman Abd. Ghani, harun Baharuddin, Ab. Halim Tamuri, Nik Mohd Rahimi, Mohd Aderi Che Noh (pnyt.) dalam Prosiding Wacana Pendidikan Islam Siri Ke-7 (Peringkat Nusantara), Halatuju Pendidikan Islam dan Bahasa Arab di Nusantara. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia: hlm. 450- 462.
- Muhammad Kamil Mat Zin. 2001. Minat dan Motivasi Pelajar Terhadap Matapelajaran Pendidikan Islam KBSM: Satu Tinjauan ke atas Pelajar Tingkatan 4 di SMK Tanjung Adang Gelang Patah, Johor Bharu. Skudai, Universiti Teknologi Malaysia.
- Noraini Othman. 2008. *The Development and Validation of The Ummatic Personality Inventory*. Phd Thesis. Kuala Lumpur, International Islamic University of Malaysia.
- Nurfaizah Harun. 2003. Peranan Pendidikan Islam di Peringkat Awal dalam Membantu Meningkatkan Sahsiah Pelajar: Satu Kajian Terhadap Pelajar Muslim Tahun Satu Kolej Tun Razak Universiti Teknologi Malaysia. Skudai, Universiti Teknologi Malaysia.
- Shariffah Sebran Jamila Syed Imam. 2009. Merokok daripada Perspektif Islam: Tinjauan dalam Kalangan Pelajar Sekolah Menengah. Zamri Mahamod, Kamarulzaman Abd. Ghani, harun Baharuddin, Ab. Halim Tamuri, Nik Mohd Rahimi, Mohd Aderi Che Noh (pnyt.) dalam Prosiding Wacana Pendidikan Islam Siri Ke-7 (Peringkat Nusantara), Halatuju Pendidikan Islam dan Bahasa Arab di Nusantara. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia: hlm.550-559.
- Syed Ismail Syed Mustapa dan Ahmad Subki Miskon. 2010. *Guru Dan Cabaran Semasa*. Selangor, Penerbitan Multimedia.
- Wan Hassan Wan Embong dan Siti Norlina Muhamad. 2006. Kesedaran Terhadap Peranan Bapa Kepada Anggota Keluarga Mempengaruhi Gejala Keruntuhan Akhlak Remaja Dalam Krisis & Konflik Institusi Keluarga. (Pnyt.) Abd. Rahim Abd. Rashid, Sufean Hussin, Che Hashim Hassan. Kuala Lumpur, Utusan Publications.
- Zaharah Hussin dan Ab. Halim Tamuri. 2007. Terhadap Ilmu dan Strategi Mendidik Akhlak Pelajar di Sekolah: Kaedah Memperkasakan Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Norlena Salamuddin, Mohd Taib, Mohd Sani, Saemah, Sharifah Nor Puteh, Siti Fatimah, Jainabee, Jamil, Zamri, Tajul (pnyt.) dalam Prosiding Seminar Kebangsaan Isu-isu Pendidikan Negara Ketiga: Dasar dan Pelaksanaan Ke Arah Pengukuhan Hala Tuju

Dasar Pendidikan Negara. Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia. Hlm. 325-334.

Zulkifli Ahmad, 2002. Kaedah Pendidikan Islam dan Pendidikan Moral dalam Menangani Gejala Sosial di SMK Permas Jaya, Johor Bharu. Skudai, Universiti Teknologi Malaysia.



تنمية احتراف المعلم من خلال إدارة الموارد البشرية

459
رشدي بايعقوب

ملخص

المعلم هو جزء من عملية التعليمية الذي ينفذ الواجبات من عملية التعليمية. ونظرا لأهمية التعليمية، يطلب من المعلمين لديهم الكفاءة والمهارات المحترفة في تنفيذ عملية التعليمية. ولكن كثيرا من العوامل التي تسبب انخفاض جودة التعليمية و أحدها عدم وجود المعلم المحترف، في حين أن أهم العوامل لتحسين عملية التعليمية هو المعلم. ، فإن النتائج من عملية التعليمية تعتمد اعتمادا كبيرا على المعلم. وبالتالي فإن تطوير التعليمية ستتم تحديدها من قبل دور و إبداع المعلم المحترف. فإدارة الموارد البشرية هي إحدى الطريقة لتحسين احتراف المعلم.

الكلمات الرئيسية: احتراف المعلم، إدارة الموارد البشرية

مقدمة

المعلم هو المرابي المحترف مع المهمة الأساسية للتعليم وتوجيه وتدريب وتقييم، وتقييم الطلاب على التعليم في مرحلة الطفولة المبكرة والتعليم الابتدائي والتعليم الثانوي⁴⁶⁰.

ونظرا لأهمية التعليم، يلزم المعلم لديه الكفاءة والمهارات المحترفة في تنفيذ عملية التعليمية. مع اختصاصها، ويلزم المعلم أيضا لتنفيذ أنشطة التقييم على أنشطة التعلم التي يمكن استخدامها لتحديد نقاط القوة والضعف في المكونات المختلفة الواردة في عملية التعليمية. التمكن احتراف المعلم سوف تتطور إذا كانت مدعومة من قبل إنشاء ثقافة الجودة بالمدرسة. لتحقيق الهدف المنشود ثم في المؤسسات التعليمية في محاولة لتحسين التعلم لتحسين المكون الكلي في نظام التدريس. وأوضح السقاف⁴⁶¹ أن واحدة من المشاكل التعليمية هي قضية الجودة. في نفس التوضيح أوضح قمر لتحقيق التعليمية الجودة فجميع مكونات التعليمية ينبغي دائما أن تكون موجهة لبلوغ الجودة. و جميع البرامج والأنشطة التعليمية في المؤسسة التعليمية تُهدف إلى بلوغ الجودة.

459 roesydi@gmail.com: البريد الإلكتروني

لعام 2008 لوائح الحكومة رقم 74 460

عبد الرحمن السقاف، التعليم الإسلامي في إندونيسيا، بوكراكتا: سوك بريس، 2007. ص 133 461

تنمية احتراف المعلم هي عنصر والمرحلة من إدارة الموارد البشرية التي تشمل على التحنيد والاختيار والتطوير والأجور والاحتفاظ، وتقييم، وتشجيع الموظفين.

إدارة الموارد البشرية هي النشاط الذي يجب أن تبدأ عندما دخل المعلم في المدرسة. حتى وقف من المدرسة من خلال تخطيط إدارة الموارد البشرية. التوظيف والاختيار والتعيين والتعويضات والجوائز والتعليم والتدريب والتطوير والفصل. تنمية احتراف المعلم له فوائد على ، وتساعد المعلم لإنهاء من المشكلة في المستقبل. و لصيانة وتحسين أداء العمل

تحليل الوظائف لاحتياجات المعلمين

النشاط الأول في إدارة المعلم هو الحصول على الناس ملء المنظمة. هناك خطوات مهمة يجب القيام به قبل الانسحاب من العمل أن يحدد نوع أو نوعية الموظف المطلوب. لذلك فإن الخطوة الأولى في إدارة المعلمين هو الحصول على حق الناس، سواء في الجودة والكمية. وتسمى الطريقة المستخدمة عادة لتحديد نوع أو نوعية القوى العاملة المطلوبة تحليل الوظائف. تعريف التحليل الوظائف ووفقا هاربانجا كما يلي: "التحليل الوظائف هو محاولة لمعرفة المزيد عن المكتب أو العمل تتعلق المهام التي يؤديها في هذا المنصب".

تحليل الوظائف هو عملية منهجية لمعرفة المزيد عن محتويات الموقع والذي يتضمن واجبات ومهام والمسؤوليات والسلطة، وظروف العمل، وعلى شروط المؤهلات المطلوبة مثل التعليم والمهارات والقدرات والخبرة في العمل، وما إلى ذلك، بحيث يمكن للشخص القيام بمهام في مكتب جيدا.

توظيف المعلمين

الغرض من عملية التوظيف هو الحصول على المعلم المناسب لموقف معين. بحيث يمكن للمعلم أن يعمل في المدرسة على النحو الأمثل و لمدة طويلة. وعملية توظيف المعلم من خلال أربعة أنشطة كالتالي:

1. إعداد توظيف المعلمين
2. نشر إعلان قبول المعلمين الجدد
3. قبول طلب من المعلمين الجدد
4. اختيار المتقدمين

اختيار المعلمين

الاختيار هو نشاط في إدارة الموارد البشرية يقوم بعد الانتهاء من عملية التوظيف. اختيار المعلمين أجرى بعد التوظيف و تم جعل تقرير وفقا للمعايير وبناء على العمليات ومراحل الانتقاء. وتشمل العملية عموما متطلبات التقييم والاختبار والمقابلات والامتحانات المادية.

بعض الأدوات التي يمكن استخدامها في التحديد .وهي:

أ. خطابات التوصيات

ب. شكل التطبيق،

ج. اختبار القدرة،

د. الأكاديمي المحتملة اختبار تجارب شخصية،

هـ. الاختبارات النفسية،

و. وإعادة النظر في وظيفة واقعية،

ز. مركز التقييم و

ح. اختبار المخدرات،

أنا. قرارات القبول،

وضع وتوزيع المعلمين

النشاط التالي بعد تنفيذ عملية اختيار المعلمين هو وضع وتوزيع المعلمين. يعني الترتيب على شخص لشغل منصب. وضع وتوزيع المعلمين على أساس المؤهلات المنصوص عليها وتشكيل المطلوبة. وفقا هرتاتي سكرمن وآخرون كما استشهد أريكونتو وليا يوليانا هو وضع وتوزيع المعلمين وفقا للمهام وقدرات يمتلكها الموظف هو الرجل المناسب في المكان المناسب حيث أن تولي اهتماما لمجال الخبرة من المرين⁴⁶².

البرنامج التعريفي المعلم

يستخدم هذا البرنامج الي المعلمين المبتدئين مع أنشطة التوجيه والتدريب المهني، والتنمية، وممارسة حل المشكلات المختلفة في عملية التعلمية والتوجيه. المعلم المبتدئ هو المعلم الذي ينفذ الأنشطة التعليمية أول مرة في المؤسسات التعليمية. كما جاء في القانون لجمهورية الأندونيسية رقم 20 لسنة 2003 بشأن نظام التعليم الوطني. : المدرسون لديهم التزامات التالية؛ خلق جو العملية التعليمية ذات معنى ، والمرح، والإبداعية،

سوهارسيمي أريكونتو، ليا يوليانا، إدارة التعليم، بوكيا كونا، ادبتسا مديا2009، ص. 225⁴⁶²

ودينامية، والحوارية. ثانياً، وجود التزام متبادل لتحسين نوعية التعليم؛ وثالثاً، المثال والحفاظ على سمعة المؤسسة، ونوعية، وموقف وفقاً للثقة التي أعطيت له⁴⁶³. من خلال وجود هذا الالتزام، فإن المعلم يمكن أن تخلق أجواء من المرح والتعليم الإبداعي الذي طلابهم تصبح أكثر حماساً ونشاطاً في متابعة عملية التعليم.

تقييم المعلم

تقييم المعلم هو تقييم الأداء والسلوك، أو التفاعل بين المعلم. وفي الوقت نفسه، وفقاً لتقييم الأداء ماجد هو تقييم لمختلف المهام والحالات التي طلب من المشاركين في الاختبار لإثبات فهم وتطبيق المعارف والمهارات في العمق في مجموعة متنوعة من السياقات. لذلك يمكن القول أن تقييم الأداء هو اختبار التقييم أن يسأل المشاركين لإظهار وتطبيق المعارف في مجموعة متنوعة من السياقات وفقاً للمعايير المطلوبة. وبناءً على تلك الآراء اثنين يمكن أن نستنتج أن تقييم الأداء هو شكل من أشكال التقييم لإثبات أو تطبيق المعرفة التي تم الحصول عليها من قبل المعلمين ووصف قدرة المعلم من خلال عملية أو نشاط، أو الأداء⁴⁶⁴.

التعليم والتدريب

التعليم والتدريب هو مفهوم لتحسين وتطوير وصياغة سلوك الموظفين وفهم العمل وتحسين الخدمات العامة. التعليم والتدريب هو عملية من وظائف الإدارة التي يجب القيام به بشكل مستمر في المؤسسة. التعليم والتدريب تُهدف إلى تدريب وتوجيه ورعاية الموظفين أن تكون قادرة على أن تكون قوة يعتمد عليها في تنفيذ المهام الأساسية.

المراجع

- A. Budiantoro, M.Eng, Mba, Manajemen Sumber Daya Manusia Strategik,, Universitas Mercu Buana Jakarta.
- A. Majid, Perencanaan Pembelajaran Mengembangkan Standar Kompetensi Guru. Remaja Rosdakarya, Bandung
- Abdur Rahman Assegaf, Pendidikan Islam di Indonesia,:Suka Press, Yogyakarta
- H. Jhon Bernardin dan Joice E.A. Russel, Human Resource Management: An Experiential Approach (singapore; Mc Graw Hill, 1993), 20, dalam Meldona, Manajemen Sumber Daya Manusia Perspektif Integratif, UIN-Malang Press, Malang
- Marihot, Tua, Efendi, Hariandja, Manajemen sumber Daya manusia, Grasindo, Jakarta
- Meldona, Manajemen Sumber Daya Manusia Perspektif Integratif, , UIN-Malang Press, Malang

⁴⁶³ لسنة 2003 بشأن نظام التعليم الوطني القانون لجمهورية الأندونيسية رقم 20

باندونغ، رسداكربا، 2006، ص. 8. أ. ماجد، تخطيط الدرس تطوير معايير كفاءة المعلمين 464

- Mujamil Qomar, Manajemen Pendidikan Islam Strategi Baru Pengelolaan Lembaga Pendidikan Islam, Penerbit Erlangga, Jakarta
- Permenpan dan Reformasi Birokrasi No. 16 Tahun 2009 tentang Jabatan Fungsional Guru dan Angka Kreditnya.
- PP. No. 13 Tahun 2002 tentang pedoman pengadaan CPNS
- Prasetya Irawan, Evaluasi Proses Belajar Mengajar, PAU-PAI, Universitas Terbuka, Jakarta
- Pujirahayu, Rostanti., Analisis Pengembangan Sumber Daya Manusiadalam Upaya Peningkatan Pelayanan Masyarakat pada Aparatur Sekretariat Daerah. Tesis. 2008.PPUMI Makassar.
- Sjafri Mangkuprawira, Manajemen Sumber Daya Manusia, Ghalia Indonesia, Jakarta 2004),
- Meldona, Manajemen Sumber Daya Manusia Perspektif Integratif, UIN-Malang Press, Malang
- Suharsimi Arikunto, Lia Yuliana, Manajemen Pendidikan, Aditiya Media, Yogyakarta
- Tim Dosen Administrasi Pendidikan Universitas Pendidikan Indonesia, UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003



KEPEMIMPINAN DAN KERJASAMA TEAM UNTUK MERAH MUTU PENDIDIKAN

Muhtar Gozali

Pendahuluan

Untuk meraih mutu pendidikan diperlukan adanya seseorang pemimpin yang mampu mengkoordinir usaha-usaha kegiatan serta kerja sama dengan orang lain. Tak mungkin manusia itu kerja sendiri karena manusia punya kelemahan. Oleh karena itu diperlukan adanya kerjasama dengan orang lain dalam rangka meraih mutu (kualitas) pendidikan. “Kepemimpinan adalah kemampuan untuk mempengaruhi dan menggunakan orang lain agar bila mampu dan dapat mengikuti pemimpin manajemen demi tercapainya tujuan yang telah ditentukan terlebih dahulu dengan efisien, efektif dan ekonomis.”⁴⁶⁵

Kualitas pendidikan tetap terus diupayakan dengan sungguh-sungguh. Kesungguhan meningkatkan kualitas pendidikan dilandasi prinsip-prinsip yang baik sehingga apa yang diperoleh peserta didik benar-benar relevan dengan situasi dan kondisi serta lingkungan pendidikan. Dengan demikian pendidikan dapat membantu manusia memiliki kebijaksanaan dan melatih kemampuan yang ada.

Pendidikan adalah proses yang membantu manusia memiliki kebijaksanaan. Karna itu pendidikan merupakan proses komprehensif, karna pendidikan melatih kemampuan emosional, intelektual dan sensual secara serentak. Tuhan telah mengemukakan kepada manusia tentang sifatnya dan undang-undang yang membawa manusia pada pengembangan kepribadiannya secara total. Manusia diharapkan belajar melalui berbagai eksperimen dan menyusun rincian proses yang dasar-dasarnya sangat luas diberikan kepada manusia dalam Al-Qur’an, yang contoh manusianya secara historis dipelihara dalam kehidupan, aktivitas dan ucapan-ucapan (hadist) Nabi Muhammad.⁴⁶⁶

Aktivitas dan ucapan Nabi Muhammad SAW. menginspirasi manusia untuk meraih mutu pendidikannya. Untuk meraih mutu pendidikan diperlukan adanya upaya manajemen pengembangan kurikulum muatan lokal sebagai langkah mengkoordinir usaha-usaha aktivitas serta kerja sama dengan orang lain. Tak mungkin manusia itu kerja sendiri karena manusia punya kelemahan. Oleh karena itu, diperlukan adanya kerjasama dengan orang lain dalam rangka meraih mutu (kualitas) pendidikan yang diharapkan. Upaya tersebut bisa berjalan lancar diantaranya karna faktor dan pentingnya pemimpin yang efektif.

Urgensi dan pentingnya pemimpin yang efektif melalui delapan point berikut: 1) Kepemimpinan harus ada dalam kehidupan sehingga kehidupan bisa teratur dengan rapi, keadilan bisa ditegakkan. 2) Untuk mengarahkan potensi-potensi dengan cara yang harmonis. 3) Mendukung tingkah laku yang positif dan mengeleminasi hal-hal yang negative. 4) Menangani semua permasalahan kerja dan membuat rencana yang diperlukan untuk

465 Subari, Pengantar Administrasi Pendidikan. Surabaya. 1991: 197

466 Ashraf, Ali. Horison Baru Pendidikan Islam, terj. Sori Siregar. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1989: 25

mengatasinya. 5) Menyesuaikan diri dengan perubahan dan memanfaatkan perubahan untuk kepentingan organisasi. 6) Membuat strategi yang terpadu dalam proses pergerakan yang dinamis menuju tujuan yang mulia. 7) Mengembangkan, melatih dan menjaga anggota. 8) Mengembangkan keseimbangan dalam kehidupan.⁴⁶⁷

Menjaga keseimbangan dilingkungan pendidikan menjadi tugas kepala madrasah. Kepala madrasah harus mampu menjaga keseimbangan madrasah tersebut dengan menggunakan strategi yang sesuai dengan lingkungan madrasah. Disamping itu perlu mendorong guru agar mengembangkan kurikulum dengan memahami silabus dan rencana program pembelajaran bidang studi yang diampunya, serta mengadakan komunikasi yang intensif dengan memperhatikan kultur yang ada. Seorang pemimpin harus mampu dan mau mengkondisikan teman/ mitra kerjanya. Pemimpin di sekolah/madrasah biasanya disebut kepala sekolah / madrasah, dalam melaksanakan tugasnya dibantu oleh wakil kepala (kurikulum, kesiswaan, sarpras, humas) disamping itu ada guru BP, wali kelas, guru bidang studi, komite dan pengurus yayasan (bagi swasta). Dalam kajian ini akan dibahas masalah-masalah sebagai berikut :

- (1) Kepemimpinan pendidikan
- (2) Kerjasama team dalam pendidikan
- (3) Mutu pendidikan

Disamping itu pada akhir makalah ini akan disimpulkan sesuai dengan pokok-pokok bahasan yang kami uraikan, tentu saja singkat tapi padat namun diharapkan dapat menambah wawasan berfikir kreatif meningkatkan mutu pendidikan dimanapun, khususnya lembaga pendidikan Islam. Kepemimpinan yang baik adalah mampu memberikan supervisi secara efektif pada guru dan karyawan sebagai mitra kerja.

Kepemimpinan Pendidikan

Kepemimpinan dari kata pimpin, lalu mendapat awalan *me* menjadi “memimpin artinya menentukan, menunjukkan jalan dan membimbing. Sedangkan kepemimpinan berarti semua hal/pihak dalam memimpin, termasuk juga kepemimpinannya.⁴⁶⁸ Kepemimpinan pendidikan berarti sama hal / perihal dalam memimpin jalannya proses pendidikan. Pemimpin tidak akan berhasil manakala tidak mampu mempengaruhi orang lain atau bawahannya agar bekerjasama, bahu membahu, seia-sekata berusaha semaksimal mungkin tak kenal lelah. Pemimpin pendidikan besar tanggung jawabnya oleh karenanya butuh waktu, tenaga dan fikiran yang maksimal. Tanggung jawab itu bukan hanya di dunia tapi juga di akhirat, Nabi bersabda :

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ... (رواه البخارى)

“Setiap orang adalah pemimpin dan bertanggung jawab atas apa yang dipimpinya. (HR. Bukhori)

Dalam pelaksanaannya pemimpin itu perlu memperhatikan saran pertimbangan atau masukan dari bawahannya/team worknya, hal tersebut diperlukan karena kinerjanya akan dipantau terus menerus oleh masyarakat. Misalnya lembaga pendidikan negeri harus ada

467 As-Suwaitan, Thariq M dan Basyarahil, Faisal Umar. Melahirkan Pemimpin Masa Depan. Jakarta: Gema Insani. 2005: 12-13

468 Haidari Nawawi, Kepemimpinan Menurut Islam. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993: 26

laporan berkala (bulanan) lebih-lebih yang berkaitan dengan dana bantuan/sumbangan. Demikian pula bagi sekolah swasta dapat menyesuaikan diri jika ingin meningkatkan mutu pendidikan lembaganya.

Hal-hal yang dibutuhkan dalam kepemimpinan pendidikan adalah mengkomunikasikan nilai-nilai institusi kepada para staf/karyawan, murid dan kepada komunitas yang lebih luas dengan gaya/metode kepemimpinan yang sesuai dengan kebutuhan lembaga (institusi). Dengan demikian kepemimpinan itu mampu berperan maksimal dalam mengembangkan sebuah lembaga pendidikan yang bermutu.

Adapun fungsi utama pemimpin dalam hal ini sebagai berikut :⁴⁶⁹

- (1) Memiliki visi mutu terpadu bagi institusi
- (2) Memiliki komitmen yang jelas terhadap proses peningkatan mutu
- (3) Mengkomunikasikan pesan mutu
- (4) Memastikan kebutuhan pelanggan menjadi pusat kebijakan dan praktik institusi
- (5) Mengarahkan perkembangan karyawan
- (6) Berhati-hati dengan tidak mengyalahkan orang lain
- (7) Memimpin inovasi dalam institusi
- (8) Mampu memastikan bahwa struktur organisasi secara jelas memuat tanggung jawab dan mampu mempersiapkan delegasi yang tepat
- (9) Komitmen menghilangkan rintangan, baik yang bersifat organisasi maupun kultural
- (10) Membangun tim yang efektif
- (11) Mengembangkan mekanisme yang tepat untuk mengawasi dan mengevaluasi kesuksesan.

Kesuksesan tidak bisa diperoleh dengan mudah dan cepat, karena membutuhkan proses, menyelesaikan berbagai rintangan, dan memutuskan solusi yang diambilnya. Disinilah peran kepemimpinan menjadi penting dalam suatu lembaga pendidikan dengan cara memberdayakan guru dan memberi wewenang yang luas untuk meningkatkan mutu pendidikan, sebagai tanggung jawab pendidik.

Spanbauer telah menyampaikan pengarahan bagi para pemimpin dalam menciptakan lingkungan pendidikan yang baru. Dia berpendapat bahwa pemimpin institusi pendidikan harus memadai dan membantu pihak lain dalam karakteristik yang serupa. Sikap tersebut mendorong terciptanya tanggung jawab bersama serta sebuah gaya kepemimpinan yang melahirkan lingkungan kerja yang interaktif, Dia menggambarkan bahwa perubahan terjadi sedikit demi sedikit bukan dengan serta merta.⁴⁷⁰

Perubahan yang diharapkan hendaknya sesuai dengan perencanaan awal yang sudah disepakati bersama. Kebersamaan dalam pengembangan perencanaan selalu berkesinambungan dengan alat, metode tujuan pendidikan, tujuan pendidikan pada hakekatnya memanusikan yang berarti menjadi manusia yang berkualitas. Kualitas pendidikan sangat berpengaruh pada perilaku pola hidup serta taraf hidup di masyarakat.

⁴⁶⁹ Edward Sallis, *TQM in Education*, IRCISOD, Yogyakarta, 2008, hal 173-174

⁴⁷⁰ Edward Sullis, *TQM*, hlm, 175

Kerjasama Team dalam Pendidikan

Dalam kaitan proses pendidikan (KBM) kepala sekolah, guru, karyawan perlu menjalin hubungan baik dalam menghadapi anak didik. Hal ini penting terutama agar ketiganya mendapatkan informasi secara lengkap mengenai anak didik. Dengan mengetahui keadaan dan karakteristik anak didik ini maka akan sangat membantu menciptakan proses belajar mengajar yang optimal sehingga mutu pendidikan dapat diraih dengan menggunakan pendekatan sistem.

Penekatan system adalah usaha yang dilakukan secara terpadu. Sistem adalah suatu keseluruhan, dimana didalamnya terdapat berbagai komponen yang satu sama lain saling berinteraksi, berinterrelasi, dan berinterdependensi, baik antara komponen-komponen maupun antara komponen dan keseluruhan.⁴⁷¹ Dalam kegiatan ini kerjasama yang perlu diperhatikan bersifat permanen berkesinambungan seperti :

- (1) Kerjasama yang bersifat internal sekolah (kepala, guru, karyawan)
- (2) Kerjasama yang bersifat eksternal sekolah (komite/yayasan, Diknas, Depag dan masyarakat luas)

Penjelasan

- (1) Kerjasama internal

Kepemimpinan pendidikan tidak bisa optimal tanpa adanya guru yang menjadi ujung tombaknya, guru sebagai motivator dalam pembelajaran di sekolah. Ada beberapa hal yang harus dilakukan guru terkait dengan sikap yang ideal dalam pembelajaran yang dikemas dalam kode etik guru sebagai berikut :

- (2) Guru berbakti membimbing anak didik seutuhnya untuk membentuk manusia pembangunan yang sesuai dengan falsafah negara
- (3) Guru memiliki kejujuran profesional dalam menerapkan kurikulum sesuai dengan kebutuhan anak didik masing-masing.
- (4) Guru mengadakan komunikasi, terutama dalam memperoleh informasi tentang anak didik.
- (5) Guru memelihara hubungan baik dengan masyarakat untuk kepentingan masyarakat.
- (6) Guru secara sendiri atau bersama berusaha mengembangkan dan meningkatkan mutu profesinya.⁴⁷²

Semua yang terlibat dalam satu institusi pendidikan perlu menambah wawasan keilmuannya sesuai tugas pokok dan fungsinya. Hal tersebut harus dilakukan secara bersama-sama baik kepala sekolah maupun guru / karyawan dalam upaya meningkatkan mutu pendidikannya, alternatifnya mengadakan terobosan dengan mengikuti berbagai bentuk penataran dan lokakarya dan mengikuti program pembinaan profesi secara husus (seperti MGMP) serta mengadakan kegiatan diskusi dan tukar pikiran dengan teman sejawat, atasan dan sebagainya yang berkaitan dengan peningkatan mutu profesi.

Guru adalah pendidik professional, karenanya secara implisit ia telah merelakan dirinya menerima dan memikul sebagian tanggung jawab pembelajaran yang dipikul orang tua. Mereka ini tatkala menyerahkan anaknya ke madrasah, sekaligus berarti pelimpahan sebagian tanggung jawab pembelajaran anaknya pada guru. Hal itupun menunjukkan pula

471 Hamalik. Manajemen Pengembangan Kurikulum. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2012: 62

472 Muhith, Pembelajaran Kontekstual, Rafail, Semarang, 2008: 159

bahwa orang tua tidak mungkin menyerahkan anaknya kepada sembarang guru/madrasah karna tidak sembarang orang dapat menjabat sebagai guru.⁴⁷³

Guru yang bijaksana dan disiplin akan mendapat perhatian serius dari muridnya, karna guru menjadi sumber informasi bertugas menyampaikan ilmu setiap hari, maka ucapannya lebih diperhatikan oleh murid. Perhatian murid pada guru amatlah besar, terlebih lagi bila sang guru mampu memberi motivasi yang cocok dengan keadaan murid. Jabatan guru memiliki tugas dan fungsi mengembangkan kurikulum dengan langkah dinamis seiring berjalannya waktu dan keadaan social serta perkembangan iptek. Proses memajukan dan mengembangkan itu tentunya secara terus- menerus. Pengembangan kurikulum muatan local salah satu pendekatannya bisa menggunakan TQM/MMT (Manajemen Mutu Terpadu) yang dilakukan guru dalam mengelola kegiatan belajar di kelas.

Sallis mengatakan sebagai sebuah pendekatan, TQM mencari sebuah perubahan permanen dalam tujuan sebuah organisasi dari tujuan kelayakan jangka pendek menuju tujuan perbaikan mutu jangka panjang... TQM diwujudkan dalam rangka proyek-proyek berskala kecil. Jepang memiliki satu kata dalam menjelaskan pendekatan perbaikan terus-menerus ini: KAIZEN. Terjemahan bebas dari istilah ini adalah perbaikan sedikit demi sedikit/*step by step improvement*.⁴⁷⁴

Untuk memenuhi tuntutan perbaikan tersebut, Selanjutnya diperlukan kerja sama yang satu arah mencapai mutu pendidikan. Kerja sama dalam team menjadi satu keniscayaan yang tidak boleh ditinggalkan oleh guru dan kepala madrasah serta karyawan dimana lembaga itu berada. Keberadaan pemimpin dalam hal ini kepala madrasah/sekolah amatlah penting, untuk menentukan langkah perbaikan sedikit demi sedikit, namun terus dilakukan tanpa henti. Kepala madrasah jangan mudah puas dan bangga dengan prestasi yang diraihinya. Hal itu menimbulkan kevakuman berfikir dan berkreasi membangun keunggulan lembaga pendidikan.

(1) Kerjasama yang bersifat external

Agar kesuksesan pendidikan terwujud perlu dukungan dari luar pengelola sekolah. Di sekolah swasta yayasan punya andil besar dalam membangun dan mengembangkan sekolah walaupun demikian masih memerlukan sumbangan pemikiran dari komite, orang tua/masyarakat dan instansi terkait Kemendiknas/Kemenag, bahkan termasuk dunia kerja/ bisnis industri dan sebagainya.

Dalam aplikasinya kerjasama internal dan eksternal bisa dimasukkan dalam suatu tim, beberapa provil yang penting berikut perlu terus diingat sebagai berikut :⁴⁷⁵

- (1) Sebuah team perlu peran anggota
- (2) Butuh tujuan yang jelas
- (3) Butuh sumber daya dasar untuk beroperasi dan bertanggung jawab
- (4) Sebuah team perlu rencana kerja
- (5) Sebuah team perlu aturan untuk kerja
- (6) Sebuah team perlu alat-alat yang tepat untuk mengatasi masalah dan menentukan solusi

⁴⁷³ Daradjat, *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara. 2008: 39

⁴⁷⁴ Sallis. *TQM dalam Pembelajaran*. 2008: 76-77

⁴⁷⁵ Edward Sallis, TQM, hal 188

- (7) Team perlu mengembangkan sikap team yang baik dan bermanfaat.

Mutu Pendidikan

Pendidikan memiliki peranan penting dalam menyiapkan generasi yang berkualitas untuk kepentingan masa depan. Lembaga pendidikan sebagai institusi utama dalam upaya membentuk SDM yang bermutu. Mutu pendidikan sangat bergantung pada praktisi pendidikan baik kepada sekolah, guru / karyawannya serta instansi yang terkait perlu kerjasama dalam meraih mutu tersebut.”Untuk memacu kualitas organisasi pendidikan perlu dibuat keputusan strategi, baik melalui perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan maupun pengawasan disemua institusi pendidikan. Hal itu penting dilakukan baik secara internal maupun external masyarakat Indonesia.⁴⁷⁶

Masyarakat Indonesia terdiri dari berbagai lapisan yang tentu saja kualitasnya berbeda satu sama lainnya. Perbedaan itu sendiri dapat mewarnai mutu pendidikan yang ada. Siapa yang harus memutuskan apakah sebuah sekolah atau universitas dapat meraih mutu pendidikan yang diharapkan atau belum tercapai ? untuk menjawab hal tersebut perlu dijelaskan definisi mutu antara lain sebagai berikut :

“Mutu dapat didefinisikan sebagai sesuatu yang memuaskan dan melampaui keinginan dan kebutuhan pelanggan. Definisi ini disebut juga dengan istilah mutu sesuai persepsi (*qualiti in percipition*). Mutu ini bisa disebut sebagai mutu yang hanya ada dimata orang yang melihatnya kenyataan bahwa para pelanggan adalah pihak yang membuat keputusan terhadap mutu, penilaiannya merujuk pada produk terbaik yang bisa bertahan dalam persaingan.⁴⁷⁷

Dalam perkembangan akhir-akhir ini mutu pendidikan secara umum ditentukan oleh seberapa banyak siswa yang lulus UNAS. Pada hal sering terjadi anak yang tidak lulus itu ada yang berprestasi (rengking kelas) sebaliknya ada pula anak yang sering bolos (tidak rangking/rendah) malah melenggang lulus.

Untuk menanggapi hal tersebut diatas baiknya kita kembali pada fitrah manusia yang asalnya baik / suci, hanya dalam proses hidupnya ada kendala yang bisa merubah dirinya tidak baik. Tapi pada intinya orang tua berharap agar anaknya menjadi orang yang baik, bermutu walaupun orang tua tersebut pendidikannya boleh dikata tidak bermutu, tingkah lakunya menyimpang dari etika / norma yang ada, tapi dalam hatinya ada harapan untuk meraih mutu pendidikan bagi anaknya. Untuk meraih mutu pendidikan diperlukan adanya kontrol untuk, jaminan mutu dan mutu terpadu, ketiganya diperlukan adanya kerjasama team (guru) dengan kepala sekolah selaku motivator dan kooordinator penggerak kerja sama team tersebut dalam meraih mutu pendidikan.

Disamping memberikan definisi tentang mutu, kita juga perlu untuk memahami perbedaan tiga gagasan lain tentang mutu, ada perbedaan yang mendasar antara kontrol mutu, jaminan mutu dan mutu terpadu (total quality).⁴⁷⁸

476 Syafarudin ,Anzizhan, Sistim Pengambilan Keputusan Pendidikan, Grafindo, Jakarta, 2004: 2.

477 Salis, TQM: 56

478 Edward Sallis, hal 58

Kontrol mutu dilakukan sebagai langkah pemeriksaan apakah sudah memiliki standar atau belum. Sementara itu jaminan mutu dilakukan sejak awal hingga akhir. Dalam masalah mutu terpadu pelanggan adalah raja, sehingga mendorong semua yang terlibat dalam proses mutu (kepala, guru/staf) berusaha untuk memuaskan para pelanggan (murid / masyarakat pengguna). Semua yang terkait dalam proses pendidikan tidak boleh tidak harus berusaha (pembelajaran) berlangsung. Contohnya guru harus bersama memadukan berbagai pendekatan dalam pembelajaran untuk meraih mutu pendidikan Islam yang baik, guru senantiasa dituntut memberikan bimbingan, pengarahan dan uapay-upaya improvisasi menciptakan siswa belajar secara aktif.

Bimbingan yang diberikan dalam proses pembelajaran merupakan bantuan kepada siswa jika menghadapi kesulitan, sehingga dia mampu mengatasi kesulitan tersebut. Bimbingan dalam belajar dikelas sepatunya dilakukan secara perorangan, meskipun proses pembelajaran bersifat kelompok, pengarahan guru untuk memutar arah belajar siswa menuju sasaran yang hendak dicapai yaitu tujuan.⁴⁷⁹

Jika sasaran yang hendak dicapai itu berhasil setidaknya mutu pendidikan itu sudah mulai nampak. Bila sudah ada benang merahnya maka perlu upaya peningkatan mutu dengan cara kontrol / pengawasan agar tidak kendor semangatnya sehingga jaminan mutu tetap bertahan dan terpadu dengan pangsa pasar/kebutuhan masyarakat, yang jelas harus ada kesinambungan untuk meraih mutu dari semua pihak yang terlibat. Mutu dibidang pendidikan meliputi mutu *input*, proses, *output*, dan *outcome*. *Input* pendidikan dinyatakan bermutu jika siap berproses. Proses pendidikan bermutu apabila mampu menciptakan suasana yang PAIKEMBER (Pembelajaran yang Aktif, Inovatif, Kreatif, Menyenangkan, dan Bermakna). *Output* dinyatakan bermutu jika hasil belajar akademik dan non akademik siswa tinggi. *Outcome* dinyatakan bermutu apabila lulusan cepat terserap di dunia kerja, gaji wajar, semua pihak mengakui kehebatan lulusan dan merasa puas. Mutu bermanfaat bagi pendidikan karena: Meningkatkan pertanggung-jawaban (akuntabilitas) sekolah kepada masyarakat dan atau pemerintah yang telah memberikan semua biaya kepada sekolah, menjamin mutu lulusannya bekerja lebih professional dan kompetitif dalam persaingan yang sehat.

Kesimpulan

- (1) Kepemimpinan dan kerjasama team untuk meraih mutu berarti usaha untuk mempengaruhi dan menggunakan orang lain dalam rangka mencapai cita-cita/tujuan yang diharapkan dalam bentuk kualitas tertentu.
- (2) Kepemimpinan pendidikan merupakan upaya komunikasi dan dalam mengembangkan nilai-nilai kepada guru/karyawan, peserta didik dan masyarakat.
- (3) Kerjasama team dalam pendidikan amat diperlukan baik bersifat internal (lingkungan sekolah seperti kepala, guru, karyawan dan murid) maupun bersifat eksternal yang melibatkan yayasan, komite,, maupun masyarakat pengguna hasil pendidikan.
- (4) Mutu pendidikan merupakan salah satu tujuan yang ingin dicapai dalam usaha bersama dibidang pendidikan yang berkesinambungan, memuaskan semua pihak dan bermanfaat dalam kehidupan manusia.

- (5) Demikian makalah tentang kepemimpinan dan kerjasama team dalam meraih mutu pendidikan. Semoga bermanfaat untuk kita semua, Amin Yarobbal Alamin dan terima kasih.

Daftar Pustaka

- Ashraf, Ali. 1989. Horison Baru Pendidikan Islam, terj. Sori Siregar. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Daradjat, 2008. Ilmu Pendidikan Islam. Jakarta: Bumi Aksara.
- Hakim, Lukmanul. 2008. Perencanaan Pembelajaran, Wacana Prima, Bandung.
- Hamalik. 2012. Manajemen Pengembangan Kurikulum. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhith, M. Saikhan. 2008. Pembelajaran Kontekstual. Semarang: Rafael
- Subari. 1997. Pengantar Administrasi Pendidikan, Surabaya,
- Safarudin, Anzizhan. 2004. Sistem Pengambilan Keputusan Pendidikan, Jakarta: Grafindo
- As-Suwaidan, Thariq M dan Basyarahil, Faisal Umar. 2005. Melahirkan Pemimpin Masa Depan. Jakarta: Gema Insani.
- Sallis, Edward. 2008 TQM, In Education, IKCISOD, Yogyakarta,
- Nawawi, Hadari. 1993 Kepemimpinan Menurut Islam, Yogyakarta,



PETA JALAN MENUJU *RESEARCH ISLAMIC UNIVERSITY*: (SEBUAH TAWARAN KONSEPTUAL PENGEMBANGAN STAIN JEMBER)

Zainal Abidin

Pendahuluan

Setiap insan akademik tahu betul bahwa Tri Dharma Perguruan Tinggi meliputi: pendidikan, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat. Namun, dharmanya perguruan tinggi tampaknya masih didominasi pendidikan, sementara penelitian dan pengabdian kepada masyarakat belum mendapat porsi memadai. Ketiga dharmanya itu mestinya dilakukan secara seimbang karena diikat oleh relasi interdependensi. Penelitian melahirkan ilmu pengetahuan yang kemudian diajarkan kepada mahasiswa dan dipraktikkan dalam bentuk pengabdian kepada masyarakat.

Dalam pengamatan Kasiram, dosen disibukkan oleh aktivitas mentransfer ilmu pengetahuan kepada mahasiswa tanpa upaya memikirkan bagaimana ilmu pengetahuan itu disusun. Tidak sedikit yang percaya begitu saja kepada apa yang dikatakan oleh penyusunnya. Maka, ungkapan yang familier didengar adalah “begini kata si fulan” atau “begitu menurut si anu.” Sangat jarang yang memakai ungkapan “begini menurut hasil penelitian saya.”⁴⁸⁰

Pesan yang ingin disampaikan Kasiram adalah minimnya penelitian dosen. Di UGM, misalnya, rata-rata jumlah penelitian yang dihasilkan dosen baru mencapai 0,4 penelitian per dosen per tahun.⁴⁸¹ Hal ini lalu berimplikasi pada minimnya publikasi dosen pada level nasional atau internasional. Djoko Santoso mencatat, prosentasi dosen yang melakukan publikasi nasional pada tahun 2010 sebanyak 14,8 persen dan tahun 2011 meningkat menjadi 23,6 persen. Lebih minim lagi pada publikasi internasional. Hanya 1,2 persen pada tahun 2010 dan 2,2 persen tahun 2011 dosen yang melakukan publikasi internasional.⁴⁸²

Jika dibandingkan dengan jumlah penduduk negeri ini, hasil penelitian dalam bentuk artikel yang sudah dipublikasikan secara internasional sekitar 0,8 artikel per satu juta penduduk. Jumlah ini sangat sedikit dibandingkan dengan Malaysia dan Korea Selatan. Di Malaysia, jumlah artikel publikasi internasional mencapai 2-3 artikel per satu juta penduduk, sedangkan Korea Selatan bisa mencapai lebih dari 13 artikel per satu juta penduduk. Demikian menurut Suryo Hapsoro, Direktur Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (DP2M) Ditjen Dikti Kemendikbud.⁴⁸³

480 Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian: Refleksi Pengembangan Pemahaman dan Penguasaan Metodologi Penelitian*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010) h. 287-8. Hal yang sama juga diungkapkan Prof. Dr. Yuhara Sukra. Menurutnya, apa yang dilakukan kebanyakan dosen barulah menyampaikan kata atau kata buku. Kebanyakan mereka belum mampu mengatakan “kata saya sendiri.” Dosen akan dapat menyampaikan “kata saya” kepada para mahasiswa jika ia telah aktif melakukan penelitian sendiri. Lihat, Imam Suprayogo, *Memelihara Sangkar Ilmu: Refleksi dan Pengembangan UIN Malang*, (Malang: UIN Maliki Press, 2006) h. 31

481 Humas UGM, “Hasil Riset Perguruan Tinggi Masih Minim Dimanfaatkan Industri,” Dokumen www. Tersedia: <http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=1825> [Diakses 2 November 2012]

482 Djoko Santoso, “Dukungan Dikti dalam Mewujudkan Universitas Riset di Indonesia,” Pointer Seminar 12 September 2012

483 Humas UGM, “Hasil Riset Perguruan Tinggi Masih Sedikit Dimanfaatkan Industri” Dokumen www. Tersedia: <http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=1825> [Diakses 2 November 2012]

Mungkin fenomena kelesuan akademik ini yang mendorong Imam Suprayogo mengusulkan perubahan urutan Tri Dharma Perguruan Tinggi. Jika harus diurutkan, tugas dosen yang pertama dan pokok adalah melakukan penelitian, pendidikan, dan pengabdian kepada masyarakat. Penelitian harus disebut terlebih dahulu sebelum menyebut tugas lainnya. Tetapi, sementara ini yang dapat dijalankan dosen adalah sekedar mengajar. Tugas mengajar itu pun tidak dilaksanakan secara maksimal. Pasalnya, apa yang diajarkan masih sebatas pada apa yang pernah dibaca, belum merupakan hasil penelitian yang dilakukan oleh dosen yang bersangkutan.⁴⁸⁴

Alasan klise dibalik minimnya hasil penelitian adalah keterbatasan dana. Pertanyaannya, jika hambatan dana sudah teratasi, apakah akan meningkatkan kuantitas dan kualitas penelitian? Jawabannya bisa iya bisa tidak. Ini berpulang kepada sumber daya dosen dan budaya akademik perguruan tinggi. Soal dana “mudah” diatasi. Banyak lembaga donor yang siap menggelontorkan bantuan dana penelitian. Sebut saja AusAID, USAID, ADB, Ford Foundation, Japan Foundation, World Bank, dan masih banyak lagi. Tentu saja dengan proposal yang bermutu tinggi. Seleksinya pun sangat ketat. Jika demikian, minimnya hasil penelitian di perguruan tinggi bisa jadi bukan karena keterbatasan dana, tetapi keterbatasan proposal penelitian bermutu yang pantas dibiayai oleh lembaga donor.

Di tengah kelesuan akademik tersebut, banyak perguruan tinggi mencanangkan diri menjadi universitas riset. Selain sebagai respons terhadap dinamika global, wacana universitas riset menemukan momentumnya tatkala pemerintah menetapkan sejumlah perguruan tinggi negeri sebagai Badan Hukum Milik Negara (BHMN). Hingga kini, hanya UI yang secara jelas mengaku sebagai universitas riset, sedangkan perguruan tinggi lainnya baru dalam bentuk visi *plus* proses menuju ke sana.

Kendati relatif terlambat dibanding PT BHMN, wacana untuk menjadi universitas riset sayup-sayup terdengar pada Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Di Indonesia terdapat 589 PTAI yang terdiri dari enam Universitas Islam Negeri (UIN), 12 Institut Agama Islam Negeri (IAIN), 32 Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), dan 539 PTAIS (IAI/STAI). Di antara lainnya, UIN dan IAIN mungkin yang paling potensial untuk menjadi universitas riset. Paling tidak dari sisi sumber daya yang dimilikinya.

PTAI harus merespons cepat dan bijak dinamika dan transisi sosial, ekonomi dan politik nasional dan global. Arus globalisasi yang tak dapat dibendung serta perkembangan sains teknologi yang super cepat membuat kaburnya sekat-sekat antarbangsa (*boderless*). PTAI diharap ikut berbuat banyak dalam *leading edge research* untuk menjamin keberlangsungan daya saing bangsa. Membaca situasi ini, pemerintah Indonesia memimpikan berdirinya sebuah *world class university* yang memproduksi dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Ini merupakan peluang dan sekaligus tantangan bagi PTAI. Jangan sampai peluang itu hanya dimonopoli oleh PT BHMN saja yang lebih dulu mencanangkan sebagai universitas riset.

Kementerian Agama RI terus memacu PTAI untuk menjadi universitas riset berkelas dunia yang unggul, mandiri, bermartabat dan dengan dijiwai Pancasila, mampu mengabdikan pada kepentingan dan kemakmuran bangsa. Sejalan dengan Kebijakan Pengembangan Pendidikan Tinggi yang tertuang dalam HELTS (*Higher Education Long Term Strategy*),

484 Imam Suprayogo, Memelihara Sangkar Ilmu..., h. 31

bahwa dalam meningkatkan daya saing bangsa dan menjadikan PTAI sebagai universitas riset berkelas dunia tanpa tercabut dari identitas kerakyatan dan akar sosio-kulturalnya.⁴⁸⁵ Ini bukan karena sekedar ikut-ikutan, namun lebih pada upaya bukan mensejajarkan diri dengan PT BHMN yang masuk di level 100 universitas terbaik Asia, tetapi juga sejajar dengan perguruan tinggi top lainnya di dunia.

Tulisan ini berupaya mengungkap apa sebenarnya konsep universitas riset, perkembangan universitas riset di Indonesia, landasan konseptual pengembangan PTAI sebagai universitas riset, dan model pengembangan universitas (Islam) riset di Indonesia. Dengan demikian, tulisan ini diharapkan menjadi salah satu bahan kajian awak bagaimana membangun universitas (Islam) riset yang berdaya saing tinggi di level nasional dan global.

Mengenal Universitas Riset

Menurut Judson King, universitas riset adalah universitas di mana kegiatan pendidikan dan riset berjalan bersama dengan porsi yang hampir sama pentingnya.⁴⁸⁶ *The Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching* (CFAT) mengartikan universitas riset sebagai universitas yang menghasilkan 20 doktor atau lebih per tahun yang umumnya menghasilkan karya riset yang diakui dunia. CFAT mengelompokkan universitas riset menjadi: *Research Universities/Very High Research Activities* (RU/VH), *Research Universities/ High Research Activities* (RU/H), dan *Doctoral Research Universities* (DRU).⁴⁸⁷

Sementara itu, UI melihat universitas riset dari sisi pendidikan dan pembejalaran. Definisi universitas riset yang diajukan UI adalah universitas dengan pola pendidikan tinggi berbasis riset yang dapat diukur tingkat pencapaiannya berdasarkan tolok ukur, penghargaan, dan pengakuan internasional.⁴⁸⁸

Universitas riset, dengan demikian, adalah universitas yang melakukan kegiatan secara berimbang antara riset dan pembelajaran yang menghasilkan minimal 20 doktor per tahun dengan karya riset yang diakui dunia.

Ciri-ciri universitas riset menurut Komisi Boyer CFAT adalah sebagai berikut:

- (1) Mempunyai *commitment* untuk menciptakan pengetahuan baru
- (2) Kemampuan penelitian digunakan sebagai kualifikasi utama untuk penerimaan dan kenaikan jabatan staf
- (3) Jumlah mahasiswa pascasarjana (magister dan doktor) lebih banyak dibandingkan mahasiswa sarjana dan pendidikan pascasarjana merupakan komponen utama dari misinya
- (4) Mempunyai lingkungan yang kondusif untuk penelitian: perpustakaan yang lengkap, laboratorium dengan peralatan yang baik, fasilitas komputer yang canggih, dan memiliki penerbit universitas
- (5) Orientasi internasional dalam usaha mendapatkan pengakuan karya riset pada forum yang luas

485Dede Rosyada, "Panduan Peningkatan Mutu Peneliti" Jakarta: 7 Mei 2012, h. 1

486Dodi Nandika, et.al., Universitas, Riset dan Daya Saing Bangsa, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006) h. 148

487ITB, Naskah Akademik Institut Teknologi Bandung Sebagai Universitas Riset, (Bandung: ITB, 2009) h. 3

488Peraturan Majelis Wali Amanat Universitas Indonesia Nomor: 005/Peraturan/MWA-UI/2006 tentang Norma Universitas Riset, Pasal 3 ayat (2)

- (6) Menarik mahasiswa, terutama pascasarjana, dari luar negeri, sehingga kampus bersifat heterogen dengan berbagai bahasa, kebudayaan dan suku bangsa
- (7) Menyediakan berbagai program antar-disiplin
- (8) Mendukung berbagai program kesenian yang didukung fasilitas yang tidak kalah dengan yang terdapat dalam kota-kota besar.⁴⁸⁹

UI mengusulkan beberapa tolok ukur sebuah universitas riset selain dari jumlah doktor dan publikasi ilmiah juga dari seberapa banyak dana riset yang diperoleh dari jalur kompetisi. Atas dasar itu, UI mengajukan tolok ukur universitas riset sebagai berikut:

- (1) Jumlah doktor yang dihasilkan per tahun
- (2) Jumlah publikasi internasional, indeks sitasi, dan penghargaan internasional
- (3) Besarnya dana riset yang diperoleh secara bersaing
- (4) Besarnya dana riset yang diperoleh dari hasil riset
- (5) Jumlah tenaga riset yang profesional
- (6) Jumlah pusat dan institut riset, baik nasional maupun internasional
- (7) Banyaknya kolaborasi riset, baik nasional maupun internasional.⁴⁹⁰

Mungkin muncul pertanyaan, apa pentingnya universitas riset. Harno Dwi Pranowo, Pimpinan LPPM UGM, mengemukakan bahwa paling tidak ada sepuluh alasan penting mengapa universitas riset perlu dicapai, yaitu:

- (1) Periset yang baik akan menjadi dosen yang baik
- (2) Kuliah di universitas riset membahas riset terkini
- (3) Aktivitas di fakultas akan lebih berenergi
- (4) Ketersediaan mata kuliah yang membahas topik khusus
- (5) Ketersediaan fasilitas untuk menghasilkan publikasi riset
- (6) Kebolehdian S1 untuk mendapatkan matakuliah pascasarjana
- (7) Keuntungan mahasiswa S1 dari universitas riset untuk melanjutkan di pascasarjana
- (8) Dapat membangun kerja sama dengan mahasiswa pascasarjana
- (9) Kebolehdian untuk melakukan magang dan riset kolaboratif dengan para ahli
- (10) Membangun jaringan dengan ahli bidang tertentu dalam bidang riset, pendidikan dan pengabdian.⁴⁹¹

Alasan di atas masih berbasis kepentingan internal perguruan tinggi. Tidak terlihat signifikansi riset bagi masyarakat, bangsa dan negara. Wawan Gunawan A. Kadir mengusulkan enam alasan perlunya universitas riset yang lebih komprehensif dibanding Pranowo, yaitu:

- (1) Untuk mengikuti perubahan dunia yang sangat cepat misalnya pemanasan global, penambahan penduduk, kerusakan lingkungan, dan lain-lain.
- (2) Pengambil keputusan memerlukan data dan informasi yang tepat dalam mengambil keputusan. Mereka harus mengetahui riset seperti apa yang dapat membantu mereka dalam membuat keputusan yang tepat.

⁴⁸⁹Wawan Gunawan A. Kadir, "Budaya Riset untuk Mendukung Research University". ITB Bandung. Lihat pula, ITB, Naskah Akademik Institut Teknologi Bandung Sebagai Universitas Riset, (Bandung: ITB, 2009) h. 3-4

⁴⁹⁰Peraturan Majelis Wali Amanat Universitas Indonesia Nomor: 005/Peraturan/MWA-UI/2006 tentang Norma Universitas Riset, Pasal 3 ayat (2)

⁴⁹¹Prof. Dr. Harno Dwi Pranowo, "NETWORKING UNTUK MENDUKUNG RESEARCH UNIVERSITY" Pointers Seminar dalam Gelar Ilmu UI 2012 Menjadi Universitas Riset: Fakta atau Mimpi? Apa yang ditulis Pranowo persis seperti yang terdapat dalam tulisan berjudul "10 Reasons to Go to a Research University" Dokumen www. Diakses di: <http://www.usnews.com/education/blogs/professors-guide/2010/04/28/10-reasons-to-go-to-a-research-university>

- (3) Untuk negara yang sedang berkembang masih banyak penelitian yang belum dilakukan untuk mengatasi masalah yang terjadi misalnya bagaimana untuk dapat meningkatkan produktivitas masyarakat.
- (4) Kearifan lokal perlu diteliti lebih intensif dan perlu riset untuk mendapatkan solusi lokal untuk mengatasi masalah jangka panjang.
- (5) Inovasi saintifik telah dapat meningkatkan kemakmuran di negara maju. Teknologi telah dapat membuat kehidupan di negara berkembang menjadi lebih baik. Teknologi maju bisa dimanfaatkan untuk masyarakat yang belum maju misalnya bioteknologi, ICT, *solar energy*, *wind energy*, dan lain-lain.
- (6) Penekanan pada *low cost technology* bisa saja berupa *advanced technology*.⁴⁹²

Terlepas dari ragam ciri atau indikator sebuah universitas riset mendorong civitas akademik maupun alumninya untuk menghasilkan dan menampilkan karya-karya risetnya di level nasional maupun internasional. Lebih dari itu, universitas relatif tidak tergantung kepada pemerintah dalam hal pendanaan risetnya karena menjalin kemitraan dengan sektor swasta dan industri. Dampak positifnya bukan hanya hasil riset itu dipakai untuk mengembangkan ilmu pengetahuan di universitas yang bersangkutan tetapi juga dimanfaatkan oleh masyarakat dan negara.

Wacana Universitas Riset di Indonesia

Wacana universitas riset di Indonesia bergulir seiring lahirnya. Terdapat tujuh perguruan tinggi yang ditetapkan sebagai BHMN, yaitu: UI, ITB, UGM, IPB, USU, UPI, dan Unair. Ketujuh perguruan tinggi tersebut diberi hak otonom dalam hal tata kelola manajerial dan aset, pengelolaan keuangan, serta otonomi keilmuan dan akademis. Harapannya, setiap PT BHMN dapat mengoptimalkan sumber daya yang dimilikinya agar bisa bersaing di kancah global sesuai dengan karakteristiknya masing-masing.

Sebagian dari perguruan tinggi tersebut ingin menjadi universitas riset guna mensejajarkan diri sebagai *world class universities*. Keinginan itu sangat kuat, sehingga ditegaskan dalam visi misinya. Dalam Profil UI tahun 2011 secara tegas dinyatakan bahwa Rencana Strategis (Renstra) UI ke depan adalah menjadi universitas riset kelas dunia.⁴⁹³ Ini dimaksudkan sebagai respons UI terhadap dinamika global. Dalam hal ini, Gumilar Rusliwa Somantri mengatakan,

“Pemerintah-pemerintah di dunia perlu mendasari keputusan mereka berdasarkan analisis terbaik dan data yang tersedia. Mereka membutuhkan pemikiran yang maju secara teknologi dan kreatif dalam isu-isu yang kompleks dan bersifat global ini. Universitas-universitas berada pada posisi khusus untuk memberikan dan menyediakan pengetahuan ini. Universitas Indonesia telah siap untuk menghadapi tantangan-tantangan ini. Kami dapat menargetkan upaya penelitian untuk mencari jalan keluar bagi masalah-masalah ini serta isu-isu global lainnya yang mendesak.”⁴⁹⁴

Sebagai universitas tertua (1849) dan universitas dengan ranking 50 di Asia versi U.S. News 2011, UI boleh mengaku sebagai universitas riset. UI memiliki 1.492 doktor dan 666

492 Wawan Gunawan A. Kadir, “Budaya Riset untuk Mendukung Research University”. ITB Bandung

493 Universitas Indonesia, “Profil Universitas Indonesia”. (Jakarta: UI, 2011) h. 11

494 Universitas Indonesia, “Profil Universitas Indonesia”. (Jakarta: UI, 2011) h. 7

spesialis. Itu potret SDM yang lebih dari cukup untuk menjadi universitas riset. Dengan segala sumber daya yang dimilikinya dan lokasi strategis UI di ibukota negara, sangat dimungkinkan bagi UI untuk mengembangkan diri lebih lanjut menjadi universitas riset kelas dunia.

Seolah tak mau ketinggalan dari UI, UGM juga menetapkan visisnya: “Menjadi universitas riset kelas dunia yang unggul, mandiri, bermartabat, dan dengan dijiwai Pancasila mengabdikan kepada kepentingan dan kemakmuran bangsa.” Dari visi kemudian dijabarkan ke dalam misi dan tujuan. Misi umum UGM adalah melaksanakan pembelajaran dan pengabdian berbasis riset. Sedangkan misi khususnya adalah: 1) meningkatkan kegiatan pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat berkelas dunia, beridentitas kerakyatan serta membangun sosio-budaya Indonesia, dan 2) menuntaskan transisi UGM menjadi universitas yang mandiri dan mempunyai tata kelola yang baik (*good university governance*). Adapun tujuan UGM adalah: 1) menjadi universitas riset kelas dunia yang beridentitas kerakyatan dan berakar pada sosio-budaya Indonesia, dan 2) menjadi universitas yang mandiri dan bertata kelola baik (*good university governance*).⁴⁹⁵

Demikian halnya dengan ITB. Dengan mengacu pada arah pengembangan jangka panjang ITB serta memperhatikan kekuatan, kendala dan tantangan yang dihadapi ITB dalam pengembangan ITB pada lima tahun mendatang, maka visi ITB periode 2011-2015 adalah “ITB menjadi Universitas Riset terpadang di Asia yang berfokus pada sains, teknologi dan seni dan berperan secara aktif dan nyata dalam meningkatkan daya saing bangsa.” Sedangkan misinya adalah “Mewujudkan ITB sebagai lembaga penelitian teknologi dan institusi pendidikan yang terkemuka di Indonesia dan di kawasan Asia Pasifik menuju ITB sebagai *World Class University (WCU)* pada masa mendatang.”

Berpijak dari visi misi itulah ITB menetapkan tujuannya sebagai berikut:

- (1) Meningkatkan peran ITB dalam memecahkan masalah strategis nasional, regional dan global melalui riset dalam bidang IPTEKS
- (2) Mewujudkan ITB sebagai Universitas Riset berkelas dunia.
- (3) Menciptakan kesempatan yang lebih luas kepada setiap individu di ITB untuk melakukan penelitian yang berdampak terhadap masyarakat dan bangsa dalam bidang ekonomi, sosial, dan politik.
- (4) Menciptakan suasana penelitian dan pengembangan yang makin kondusif dan kreatif sehingga memperoleh hasil yang optimum.
- (5) Mendorong penelitian dan pengembangan dalam bentuk penelitian dasar (long term), terapan, dan bersifat multi disiplin.
- (6) Mendorong pemaduan penelitian dan pengembangan dengan pendidikan dan pengabdian masyarakat diantaranya mendiseminasikan hasil penelitian berupa publikasi dan penyuluhan.⁴⁹⁶

Universitas Diponegoro (Undip) Semarang mengisahkan bahwa perjalanan panjang menjadi universitas riset yang unggul dan berkelas dunia bukanlah sekedar tujuan jangka panjang yang akan dicapai. Proses ini merupakan suatu perbaikan yang terus-menerus tanpa

495 Anonim, “Visi, Misi, Tujuan dan Sasara UGM”. Dokumen www. Diakses di: <http://www.ugm.ac.id/content.php?page=0&display=1> [14 November 2012]

496 Keputusan Senat Akademik Institut Teknologi Bandung Nomor: 01/SK/K01-SA/2009 tentang Institut Teknologi Bandung Sebagai Universitas Riset

henti, yang menuntut UNDIP, agar dapat terus berdampingan dengan universitas riset lain di dunia. Untuk itu, visi yang ditetapkan adalah “UNDIP merupakan Universitas Riset yang unggul pada tahun 2020.” Sedangkan misinya, “Meningkatkan kualitas dan kuantitas penelitian dan publikasi serta kepemilikan Hak Atas Kekayaan Intelektual sebagai upaya pengembangan ilmu, teknologi dan seni dengan mengedepankan budaya dan sumber daya lokal.”⁴⁹⁷

Tentu saja untuk menjadi universitas riset bukan perkara mudah. Tidak cukup dinyatakan di dalam untaian visi, namun diperlukan aksi nyata dari semua pihak: civitas akademik, pemerintah, dan dunia industri. Bambang Soehendro, Mantan Dirjen Dikti Kemendikbud, menjelaskan bahwa perguruan tinggi riset di negara-negara maju sebagian besar dananya masih dari pemerintah. Sementara itu, dana sponsor dari industri rata-rata kurang dari 10 persen dari total yang diperlukan sebagai biaya riset. Universitas-universitas di Amerika Serikat, misalnya, sumber dana riset dan pengembangan terbanyak dari pemerintah federal, sebut saja dana riset dan pengembangan dari pemerintah federal sebesar 64,6 persen, dana riset dari industri selalu di bawah 10 persen, dan dari dana sendiri 16,6 persen.⁴⁹⁸

Ini kontras dengan negeri kita. Djagal Wiseso Marseno, Dekan Fakultas Teknologi Pertanian UGM, menyebutkan bahwa dana riset dari pemerintah bagi perguruan tinggi sangat kecil. Anggaran riset terus konsisten turun anggaran di bawah 1 persen. Misalnya, anggaran riset dari APBN 2009 di bawah 0,5 persen. Padahal, di tahun 1969 anggaran riset pernah mencapai angka 3 persen.⁴⁹⁹ Bandingkan dengan Korea Selatan. Pada tahun 2005 misalnya, pemerintah Korsel mengeluarkan dana sebesar 4.488 miliar won yang setara dengan 2,29% total anggaran belanja negara atau sebesar 0,56% PDB.

Namun, dalam UU No. 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, pemerintah mulai memberi perhatian terhadap penelitian di perguruan tinggi. Pada Pasal 89 ayat (5) dinyatakan, “Pemerintah mengalokasikan dana bantuan operasional PTN dari anggaran fungsi Pendidikan.”⁵⁰⁰ Pada ayat berikutnya disebutkan, “Pemerintah mengalokasikan paling sedikit 30% (tiga puluh persen) dari dana sebagaimana dimaksud pada ayat (5) untuk dana Penelitian di PTN dan PTS.”

Sebelumnya, Dikti Kemendikbud “mewajibkan” mahasiswa untuk mempublikasikan hasil penelitiannya pada jurnal ilmiah kampus untuk mahasiswa S1, jurnal nasional untuk mahasiswa S2 dan jurnal internasional untuk mahasiswa S3. Dukungan dana dan kebijakan tersebut bisa dimaknai sebagai adanya keseriusan pemerintah untuk mendorong peningkatan kualitas dan kuantitas penelitian, yang sekaligus membantu terwujudnya universitas-universitas riset di Tanah Air.

497Undip, “Strategi Universitas Diponegoro” Dokumen www. Diakses di: <http://www.undip.ac.id/about/strategi-undip> [21 November 2012]

498Anonim, “Syarat Universitas Riset Cukup Berat”. Dokumen www. <http://ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4349> [2 Januari 2012].

499Anonim, “Syarat Universitas Riset Cukup Berat”. Dokumen www. <http://ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4349> [2 Januari 2012].

500Yang dimaksud dengan “dana bantuan operasional” adalah dana Kementerian di luar Penerimaan Negara Bukan Pajak yang dialokasikan dalam Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara untuk membantu biaya operasional layanan Tridharma.

Landasan Konseptual Research Islamic University

Landasan konseptual ini penting untuk memberi pijakan bagi PTAI untuk mengembangkan dirinya sebagai univertitas riset.

(1) Landasan Religius

Allah mendorong manusia untuk meneliti ayat-ayat qauliyah dan ayat-ayat kauniyah. Hanya manusia yang diberi perangkat untuk melakukannya. Sebab, hanya manusia yang diberi akal untuk mengkaji segala ciptaan Allah di jagat raya ini. Itulah profil ulul albab. Allah menegaskan dalam Ali Imran ayat 190-191:

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi *ulul albab*, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.”

Dalam ayat lain, Allah mengingatkan:

“Apakah kamu tidak memperhatikan bahwa sesungguhnya Allah menurunkan air langit dan bumi. Maka kemudian diaturnya menjadi sumber-sumber air di bumi. Kemudian ditumbuhkan dengan air-air itu tanaman yang bermacam-macam warnanya. Lalu ia menjadi kering; lalu kamu melihatnya kekuning-kuningan. Kemudian dijadikannya hancur berderai-derai. Sesungguhnya yang pada demikian itu terdapat pelajaran bagi ulul albab (QS. Az-Zumar: 21)

“[Allah] Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang?” (QS. Al-Mulk: 3)

Sebuah hadits Nabi (ada yang menyatakan perkataan ulama) yang secara tegas mendorong manusia untuk meneliti ciptaan-ciptaan Allah. *“Berpikirlah kalian tentang ciptaan Allah dan jangan sekali-kali berpikir tentang Allah, sebab memikirkan tentang Ar-Rabb (Allah) akan menggoreskan keraguan dalam hati.”*

Jelas, Islam sangat *concern* terhadap penelitian. Islam mendorong manusia untuk meneliti segala sesuatu yang ada di langit maupun di bumi. Melalui aktivitas penelitian itulah akan lahir ilmu pengetahuan baru atau semakin memperkuat ilmu pengetahuan lama. Sebab, ilmu pengetahuan yang berbasis pada keimanan merupakan garansi Allah dinamika peradaban umat Islam. “Ayat dan hadits tidak akan melahirkan peradaban kecuali melalui aksi nyata yang sistemik dan berkesinambungan,” demikian ungkapan Prof. Muhaimin.

(2) Landasan Filosofis

Kementerian Ristek menjelaskan bahwa penelitian adalah kegiatan yang dilakukan sistematis menurut kaidah dan metode ilmiah untuk memperoleh informasi, data dan keterangan yang berkaitan dengan pemahaman dan pembuktian kebenaran dan ketidakbenaran suatu asumsi/hipotesis di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi serta menarik kesimpulan ilmiah bagi keperluan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁵⁰¹

Penelitian pada hakikatnya adalah upaya menemukan sesuatu (*what*) dan bagaimana cara menemukannya (*how*). Upaya menemukan sesuatu itu sepenuhnya didorong oleh rasa ingin tahu manusia tentang diri dan alam sekitarnya. Dari pengalaman dan penjelajahannya, manusia meyakini bahwa dunia dengan segala isinya diikat oleh aturan-aturan yang pasti, teratur dan langgeng. Aturan-aturan yang langgeng itu kemudian disebut hukum alam, dan kaum muslim menyebutnya *sunnatullah*. Sunnatullah bersifat mutlak, benar dan abadi.⁵⁰²

Secara ontologis, universitas riset adalah upaya untuk semakin meningkatkan kapasitas dan kualitas civitas akademik untuk memecahkan misteri alam semesta atau menemukan/mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan para intelektual yang ada di dalamnya, universitas riset terus mengamati fenomena sosial dan alam sekitar dengan menggunakan metode dan fasilitas yang sesuai dengan obyek yang ditelitinya. Bisa jadi dibutuhkan waktu yang lama dan dana yang cukup besar untuk sampai pada kesimpulan ilmiah. Inilah epistemologi dari universitas riset. Kemudian, temuan-temuan itu secara aksiologi diarahkan untuk pemberdayaan masyarakat, basis pengambilan kebijakan bagi pemerintah, atau bahan untuk pengembangan ilmu pengetahuan itu sendiri.

(3) Landasan Yuridis

UUD 1945 pasal 31 ayat (5) mengamanatkan bahwa pemerintah memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan menjunjung tinggi nilai-nilai agama dan persatuan bangsa untuk kemajuan peradaban serta kesejahteraan umat manusia. Dalam upaya ini, perguruan memiliki tanggung jawab besar dibanding dengan institusi pendidikan lainnya. Oleh karena itu, dalam UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sisdiknas, pasal 20 ayat (2), mengamanatkan bahwa perguruan tinggi berkewajiban menyelenggarakan pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat.

Berbicara penelitian di perguruan tinggi, dosen memiliki peran paling besar. Selain sebagai peneliti, dosen juga pendidik mahasiswa agar bisa meliti dengan baik. Makanya, dalam melaksanakan tugas keprofesionalannya, dosen berkewajiban melaksanakan pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. Demikian menurut UU No. 14 Tahun 2005 tentang Guru dan Dosen pasal 60 ayat (1). Bahkan dalam UU No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi Pasal 12 ayat (2) ditegaskan bahwa “Dosen sebagai ilmuwan memiliki tugas mengembangkan suatu cabang Ilmu Pengetahuan dan/atau Teknologi melalui penalaran dan penelitian ilmiah serta menyebarluaskannya.”

UU No. 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, Pasal 46 ayat (1), menegaskan bahwa penelitian yang dilakukan perguruan tinggi diharapkan memberi manfaat sebagai berikut: 1) pengayaan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi serta pembelajaran; 2) peningkatan mutu Perguruan Tinggi dan kemajuan peradaban bangsa; 3) peningkatan kemandirian, kemajuan, dan daya saing bangsa; 4) pemenuhan kebutuhan strategis pembangunan nasional; dan 4) perubahan masyarakat Indonesia menjadi masyarakat berbasis pengetahuan.

Pemerintah tidak hanya mengharapkan manfaat dari hasil penelitian perguruan tinggi, tapi juga mengalokasikan dana sebesar 30 persen dari total bantuan operasional PTN. Ini bisa dilihat dari Pasal 89 ayat 5 dan 6 UU No. 12 tahun 2012 berikut: “Pemerintah mengalokasikan dana bantuan operasional PTN dari anggaran fungsi

502Moh. Kasiram, Metodologi Penelitian...,h. 26

Pendidikan.”⁵⁰³Pemerintah mengalokasikan paling sedikit 30% (tiga puluh persen) dari dana sebagaimana dimaksud pada ayat (5) untuk dana Penelitian di PTN dan PTS.

(4) Landasan Sosiologis

Seperti disinggung di muka, penelitian merupakan salah satu Tri Dharma Perguruan Tinggi. Perguruan tinggi dipandang sebagai institusi utama dalam proses perubahan dan pengembangan sosial (*social change and development*). Peran perguruan tinggi paling nyata adalah produksi tenaga terampil dan output penelitian untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Peran penting lainnya adalah membangun institusi baru dari *civil society*, mendorong dan memfasilitasi nilai-nilai budaya baru, serta melatih dan memasyarakatkan anggota-anggota dari kalangan elit sosial baru.⁵⁰⁴ Judson King mengatakan bahwa public research universities have had many roles in providing innovations for the benefit of the economy and society.⁵⁰⁵

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa yang dihasilkan Perguruan Tinggi pada dasarnya adalah jasa akademik dan profesional yang disajikan kepada para pelanggannya, yaitu: mahasiswa, pemerintah, dunia industri dan masyarakat. Dengan pemahaman ini, PT bermutu dapat dipahami sebagai lembaga pendidikan tinggi yang dikelola sedemikian rupa sehingga mampu menghasilkan jasa kependidikan yang sesuai dengan kebutuhan pelanggannya.⁵⁰⁶

Selayang Pandang STAIN Jember

Atas prakarsa tokoh-tokoh Jember, pada Awal tahun 1965 berdiri Institut Agama Islam Djember (IAID) yang memiliki satu fakultas, yaitu Fakultas Tarbiyah yang dipimpin oleh Shodiq Machmud. IAIN yang baru berdiri tersebut kemudian diupayakan agar bisa berstatus negeri. Setelah melakukan berbagai upaya, turunlah SK Menteri Agama No. 4/1966, tanggal 14 Pebruari 1966 yang intinya penegerian IAID menjadi Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Jember. Penegeriannya dilakukan oleh Menteri Agama sendiri, Prof. KH. Saifuddin Zuhri, pada tanggal 16 Pebruari 1966 di GNI Jember.

Pada tahun 1966/1967 atas usaha Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Jember, telah dibuka Sekolah Persiapan IAIN di Jember yang diresmikan dengan SK. Menteri No. 31 tahun 1967 pada tanggal 1 Januari 1967. Kepala sekolahnya adalah KH. A. Muchith Muzadi. Sekolah Persiapan IAIN ini dimaksudkan untuk mempersiapkan siswa dari berbagai sekolah untuk menjadi mahasiswa IAIN. Lulusan Sekolah Persiapan IAIN berhak memasuki IAIN tanpa test, kecuali psikotes. Sekolah Persiapan ini pada tahun 1978, telah diubah menjadi Madrasah Aliyah Negeri (MAN).

⁵⁰³Yang dimaksud dengan “dana bantuan operasional” adalah dana Kementerian di luar Penerimaan Negara Bukan Pajak yang dialokasikan dalam Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara untuk membantu biaya operasional layanan Tridharma.

⁵⁰⁴John Brennan, Roger King and Yann Lebeau, *The Role of Universities in the Transformation of Societies: An International Research Project*, (London: Association of Commonwealth Universities & Centre for Higher Education Research and Information, 2004) h. 16

⁵⁰⁵C. Judson King. *Ethics and Leadership: Reflections From A Public Research University*. (Berkeley: Center for Studies in Higher Education University of California, March 2008) h. 3

⁵⁰⁶Daulat P. Tampubolon, *Perguruan Tinggi Bermutu: Paradigma Baru Manajemen Pendidikan Tinggi*, (Jakarta: Gramedia, 2001) h. 71-75

Berhubung Pengurus Yayasan banyak yang pindah, pengurus Yayasan mengalami penyempurnaan pada tahun 1983. Setelah menyempurnakan Yayasan tersebut, maka pimpinan fakultas bersama-sama yayasan dengan rekomendasi Bapak Bupati Jember memohon kebijaksanaan Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya agar di Jember diperkenankan membuka tingkat Doktoral kembali. Berdasarkan SK Rektor tanggal 16 Juli 1983 No. 16/A/13/P/1983, pada tahun akademik 1983/1984, di Jember dibuka program Doktoral. Sebenarnya sejak semula Fakultas Tarbiyah Jember IAIN “Sunan Ampel” ini sudah pernah membuka program Doktoral. Bahkan telah meluluskan 16 orang sarjana pada tahun 1973/1974. Akan tetapi program Doktoral itu ditiadakan dan baru enam tahun kemudian (1983/1984) dibuka kembali, dan sejak tahun akademik 1983/1984 Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel mulai menggunakan SKS dengan masa studi 8 semester.

Pada tahun 1997, tatkala Departemen Agama melakukan otonomisasi terhadap fakultas cabang di lingkungan IAIN di seluruh Indonesia dengan mengubahnya menjadi Sekolah Tinggi, maka Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Jember berubah pula statusnya menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember yang otonom. Alih status IAIN menjadi STAIN Jember dimulai dengan dikeluarkannya Keputusan Presiden Republik Indonesia nomor 11 tahun 1997 tentang Pendirian Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) dan ditindaklanjuti dengan SK Menteri Agama Republik Indonesia nomor 291 tahun 1997 tentang Organisasi dan Tata Kerja STAIN Jember. Jadi, sejak 1997 secara yuridis Fakultas Tarbiyah Jember IAIN Sunan Ampel Jember telah berubah status secara resmi menjadi STAIN Jember. Dengan status baru sebagai STAIN Jember yang memperoleh otonomisasi dalam pengelolaan pendidikannya, hal tersebut selanjutnya dijadikan momentum untuk mengembangkan diri secara lebih leluasa termasuk dalam pengembangan kelembagaannya.

Dengan alih status itu, STAIN mempunyai peran yang semakin penting, mantap dan dinamis pada era reformasi dalam upaya meningkatkan kecerdasan, harkat dan martabat bangsa dengan menghasilkan tenaga ahli/sarjana Islam yang memiliki wawasan luas, terbuka, mempunyai kemampuan manajemen, teknologi dan profesional yang sesuai dengan tuntutan kebutuhan masyarakat dan zaman era globalisasi dan informasi saat ini. Saat ini STAIN Jember memiliki tiga jurusan, yaitu: Tarbiyah, Syari’ah dan Dakwah, serta Program Pascasarjana.

Tenaga pendidik STAIN Jember sebagian besar berpendidikan master, yaitu 86 dari 103 orang (83,55%), sedangkan sisanya berpendidikan doktor. Oleh karena itu, setiap tahunnya, STAIN Jember terus berupaya menambah dosen berkeualifikasi doktor. Dan sampai tahun 2011, STAIN Jember masih memiliki empat profesor, yaitu: Prof. Dr. Babun Suharto, MM. (Ekonomi Syariah), Prof. Dr. Miftah Arifin, M.Ag. (Sejarah Peradaban Islam), Prof. Dr. Moh. Khusnuridlo, M.Pd. (Manajemen Pendidikan), dan Prof. Dr. Abd. Halim Soebahar, MA. (Ilmu Pendidikan Islam).

Peta Langkah STAIN Jember Menjadi *Research Islamic University*

Tentu disadari bahwa mewujudkan universitas Islam riset memerlukan kerja keras dan proses yang panjang. Pada bagian ini akan dijelaskan *roadmap* (peta jalan) menuju universitas Islam riset.

(1) Membumikan Visi 2050

Visi adalah *the statement of ideas or hopes*, yakni pernyataan tentang cita-cita atau harapan-harapan yang ingin dicapai oleh suatu lembaga pendidikan dalam jangka panjang (Muhaimin, 2012: 13). Visi merupakan arah yang menginspirasi munculnya wawasan, pandangan, atau keyakinan kolektif akan keadaan masa depan yang diinginkan. Visi akan memberikan inspirasi dan mendorong seluruh elemen institusi untuk kerja keras, kerja cerdas, dan kerja ikhlas. Kerena itu, visi harus dinyatakan dalam kalimat yang jelas, realistik, menantang, mengundang partisipasi, dan menunjukkan gambaran masa depan.

Formulasi visi dan misi Perguruan Tinggi didasarkan pada analisis komprehensif terhadap kondisi internal dan eksternal Perguruan Tinggi itu. Kondisi internal, antara lain, meliputi sumber daya manusia, sarana dan prasarana, lingkungan akademik, kemampuan finansial, dan kultur organisasi. Sementara itu, di antara kondisi eksternal adalah dinamika politik, pertumbuhan ekonomi, kecenderungan orientasi masyarakat, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan tentu saja globalisasi.

Visi sebagai sebuah universitas riset perlu dirumuskan dan dipahami secara sungguh-sungguh oleh seluruh civitas akademik. Sebuah visi tidak cukup sekedar diketahui atau dihafal, namun lebih dari itu menjadi petunjuk arah kolektif untuk dicapai secara kolektif pula mulai dari pimpinan, dosen, karyawan, sampai dengan mahasiswa. Jika hanya pimpinan yang memahaminya, maka visi dan misi itu akan sulit tercapai. Oleh karenanya, sosialisasi visi dan misi merupakan suatu keniscayaan sehingga semua pihak memahaminya dan kemudian bersungguh-sungguh untuk mencapainya.

Problem yang sering muncul adalah sulitnya membangun visi kolektif dan berkesinambungan. Sebuah visi acapkali terkikis oleh *conflict of interest* pihak-pihak yang tidak secara tulus ingin memajukan kampus. Akibatnya, sebuah visi sering kadas bersamaan dengan peralihan kekuasaan. Hal ini tidak boleh terjadi. Kekuasaan boleh berganti. Namun, visi yang telah ditetapkan harus dikawal tercapai. Jika hendak diganti bukan visinya, namun metode dan strategi untuk mencapai visi itu.

Mengingat visi merupakan *grand design* PTAI dalam jangka panjang, maka PTAI perlu menetapkan waktu kapan visi itu harus dicapai, misalnya 35 tahun ke depan. Jika visi itu sudah tercapai sebelum sampai 35 tahun, maka PTAI harus segera merumuskan visi baru. Sebaliknya, jika dalam waktu 35 tahun, visi itu ternyata belum tercapai, maka PTAI harus mengkaji ulang visinya. Bisa jadi visi itu tidak realistik atau ada yang “salah” dalam proses mewujudkannya.

Katakanlah visi STAIN Jember adalah “Menjadi Universitas Islam Riset yang berdaya saing di tingkat Asia tahun 2050.” Dari visi inilah disusun misi, tujuan dan strategi untuk mewujudkan visi itu menjadi kenyataan. Bagi STAIN Jember, menjadi universitas Islam riset pada tahun 2050 bukan mengada-ada. Itu realistik dan sejalan dengan upaya perubahan STAIN menjadi IAIN Jember yang dicanangkan tercapai pada 2014. Setelah menjadi IAIN, perlu peningkatan lagi menjadi UIN Jember pada 2025. Dengan usaha yang dilakukan sejak sekarang, impian menjadi sebuah universitas Islam riset yang berdaya saing di tingkat Asia pada tahun 2050 akan tercapai.

(2) *Up Grading* Kompetensi dan Komitmen Dosen

Visi saja tidak cukup. Visi perlu di-*break down* menjadi misi dan strategi. Strategi menjadi universitas Islam riset perlu ditopang oleh kompetensi dan komitmen dosen. *By definition*, dosen adalah pendidik profesional dan ilmuwan dengan tugas utama mentransformasikan, mengembangkan, dan menyebarkan ilmu pengetahuan dan teknologi melalui pendidikan, penelitian dan pengabdian kepada masyarakat. Demikian menurut UU No. 12 tahun 2012 pasal 1 ayat (14). Selain kualifikasi akademik, minimal S2, maka yang tidak kalah pentingnya adalah kompetensi dosen agar bisa melaksanakan kewajibannya secara optimal.

Menurut Zamroni, perguruan tinggi perlu mengembangkan *learning skill* melalui *Research and Development*, *Research and Teaching*, dan *Research and Learning*. Yang pertama berkaitan dengan kegiatan penelitian yang bermuara pada akumulasi pengetahuan. Yang kedua, kegiatan penelitian untuk mengembangkan materi pengajaran. Yang ketiga, penelitian tidak semata-mata untuk penciptaan pengetahuan, melainkan juga untuk mengembangkan *skill*, termasuk *skill* dalam melakukan penelitian yang dapat meningkatkan proses pembelajaran dan penciptaan kultur penelitian.⁵⁰⁷

Dalam kaitannya dengan visi menjadi universitas Islam riset, paling tidak ada tiga langkah penting yang perlu dilakukan universitas agar memiliki dosen yang kompeten. *Pertama*, pembinaan dan peningkatan kecakapan *skill* dosen yang ada melalui Diklat-Diklat atau mengirim ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi. *Kedua*, rekrutmen dosen secara selektif. Dalam hal ini perlu diuji dan dilacak kemampuan akademik dan *skill* risetnya. Pelacakan bisa dilakukan melalui review terhadap kuantitas dan kualitas hasil riset yang pernah dilakukannya. *Ketiga*, setelah kompetensi diperoleh, maka perlu penguatan komitmen dosen untuk melakukan penelitian secara serius dan rutin. Apalah artinya dosen yang kompeten dan memiliki *skill* riset yang bagus tanpa disertai kemauan (*willingness*) untuk mengembangkan keilmuan melalui aktivitas penelitian.

Mengelaborasi pemetaan Imam Suprayogo tentang produktivitas dosen dalam menulis, maka bisa dikemukakan bahwa sejatinya semua dosen memiliki *skill* penelitian. Tentu dengan kualitas beragam. Ada yang sangat baik, ada yang baik, dan ada yang biasa-biasa saja. Yang pasti mereka memiliki *skill* penelitian. Sebab, semua dosen sebelum diangkat harus sarnaja atau master. Mereka pasti menulis penelitian sebagai salah satu syarat untuk lulus. Untuk naik pangkat, dosen juga harus menyerahkan laporan hasil penelitian. Belum lagi membimbing mahasiswa untuk menyusun makalah atau skripsi. Atas dasar itu, mustahil seorang dosen tidak bisa meneliti. Maka, soal produktivitas penelitian dosen adalah karena tidak adanya kemauan untuk meneliti.⁵⁰⁸ Untuk itu, perlu diinternalisasi tradisi “menghasilkan satu penelitian per dosen per tahun.”

Jika tradisi itu sudah terbentuk, maka dosen bisa mengembangkan *research based learning*, di mana pembelajaran bukan sebatas transmisi informasi tetapi berbasi penemuan (*discovery*) yang dibimbing oleh dosen. Mahasiswa mulai diperkenalkan dengan penelitian sejak tahun pertama. Proses itu terus berlanjut sehingga pada tahun-tahun berikutnya,

507Zamroni, Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi (Prakondisi Menuju Era Globalisasi), (Jakarta: PASP, 2007) h. 331-332

508Imam Suprayogo, Memelihara Sangkar Ilmu... h. 85-88

mahasiswa bisa dilibatkan dalam penelitian dosen. Puncaknya, mahasiswa bisa melakukan penelitian mandiri dengan pada tugas akhirnya.

(3) Mentradisikan Pembelajaran Berbasis Riset

Hingga saat ini masih langka dosen yang melakukan pembelajaran berbasis riset (*research based learning*). Pembelajaran umumnya dilakukan melalui kompilasi berbagai informasi yang dihimpun dari buku, jurnal, majalah, surat kabar, dan sebagainya. Banyak penelitian dosen yang tidak berkorelasi dengan mata kuliah yang diampunya. Akibatnya, hasil penelitiannya tidak bisa dijadikan sebagai salah satu sumber pembelajaran. Padahal, pembelajaran yang bersumber dari hasil penelitian dosen akan lebih menarik dan meyakinkan bagi mahasiswa, dan dosen yang bersangkutan lebih *confident* karena mempresentasikan temuan-temuannya sendiri, bukan temuan orang lain.

Implementasi pembelajaran berbasis riset di semua program studi merupakan langkah tepat untuk mendukung terwujudnya universitas Islam riset. Ini memang sulit manakala belum terbangun secara kuat budaya riset di kalangan dosen. Pada titik ini, pimpinan kampus perlu membuat sebuah kebijakan tentang pengembangan, dukungan fasilitas, dan memajukan pembelajaran berbasis riset. Memang dibutuhkan dana yang cukup banyak untuk merealisasikannya. Namun, jika dana dan fasilitas sudah memadai, maka tidak ada alasan bagi dosen untuk melakukan pembelajaran berbasis riset.

Pembelajaran berbasis riset membuka peluang kepada mahasiswa untuk mencari informasi, menyusun hipotesis, mengumpulkan data, menganalisis data, dan membuat kesimpulan atas data yang sudah tersusun. Dalam aktivitas tersebut berlaku pembelajaran dengan pendekatan *learning by doing*. Untuk itulah, pembelajaran berbasis riset membuka peluang pengembangan metode pembelajaran berikut ini:

- (a) pembaharuan pembelajaran (pengayaan kurikulum) dengan mengintegrasikan hasil riset,
- (b) partisipasi aktif mahasiswa di dalam pelaksanaan riset,
- (c) pembelajaran dengan menggunakan instrumen riset, dan
- (d) pengembangan konteks riset secara inklusif (mahasiswa mempelajari prosedur dan hasil riset untuk memahami seluk beluk sintesis).

(1) Penguatan Jaringan Kerjasama Penelitian

Universitas riset tidak akan bisa memenuhi semua kebutuhan dana penelitiannya secara mandiri. Diperlukan kerjasama dengan pihak lain dalam penelitian yang dilakukan, misalnya:

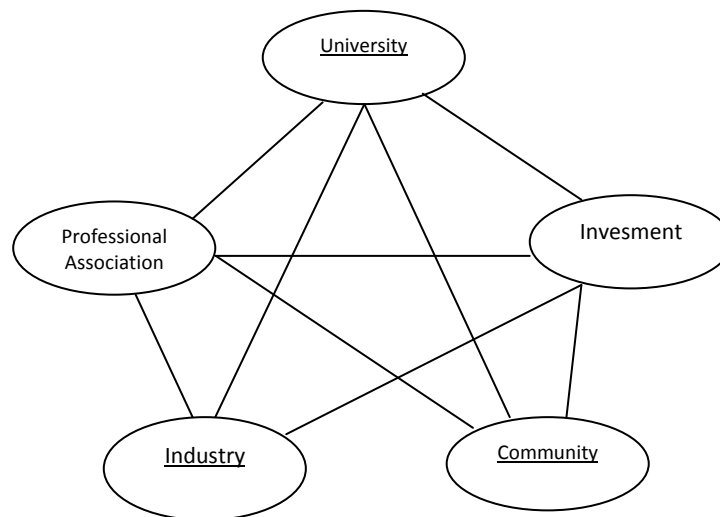
- (a) Kerjasama antar Perguruan Tinggi
- (b) Kerjasama Perguruan Tinggi dengan dunia usaha
- (c) Kerjasama Perguruan Tinggi dengan dunia industri
- (d) Kerjasama Perguruan Tinggi dengan masyarakat
- (e) Kerjasama Perguruan Tinggi dengan pemerintah
- (f) Kerjasama Perguruan Tinggi dengan pemerintah daerah

Kerjasama riset sangat penting. Pasalnya, aktivitas riset di perguruan tinggi tidak sekadar bertujuan untuk mendapatkan produk yang dapat dipatenkan, tetapi menjadikan

produk riset dapat dikomersialisasikan kepada pihak industri untuk kepentingan bisnis. Dengan begitu, diharapkan pembiayaan perguruan tinggi tidak lagi bergantung sepenuhnya pada dana pemerintah dan dana dari masyarakat. Keith Jones, Direktur Eksekutif Lembaga Transfer Teknologi Washington State University, membeberkan fakta bahwa rata-rata kurang dari 1 persen produk riset perguruan tinggi Indonesia yang bisa dipatenkan. Sementara itu, tidak semuanya bisa dimanfaatkan untuk bisnis.⁵⁰⁹

Jones menyebutkan, di Washington University sekitar 11 persen dari seluruh hasil riset mendapat paten. Dari produk paten tersebut, lembaga transfer teknologi yang dipimpinnya menjembatani untuk menghubungkan dengan pihak ketiga. “Dari transfer teknologi ini, tiap tahun Washington University meraup 500.000 dollar (sekitar 4,9 miliar rupiah) dari hasil paten yang telah digunakan untuk bisnis dan industri.⁵¹⁰

Di antara model kemitraan yang bisa diadopsi adalah Model Pentahelix, yaitu: universitas, investor, asosiasi profesional, industri, dan pemerintah.⁵¹¹



Menurutnya, sebuah lembaga perguruan tinggi memang membutuhkan lembaga khusus yang melakukan komersialisasi hasil temuan riset untuk ditawarkan kepada pihak industri dan bisnis. Karena itu, peneliti perlu mengubah pola pikir yang berorientasi bisnis, tidak sekadar ilmiah. Lembaga yang mengurus transfer teknologi ini bertugas mengelola hasil kekayaan intelektual untuk kepentingan bisnis dan industri sehingga universitas menjadi lebih relevan di tengah masyarakat. Perlindungan terhadap kekayaan intelektual ini terdiri atas pengurusan paten, perlindungan varietas, merek dagang, dan hak cipta.⁵¹²

Selain kerjasama dengan pihak swasta dan industri, Kementerian Agama melalui Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam terus mendorong

509Humas UGM, “Komersialisasi Hasil Riset Melalui Transfer Teknologi” Dokumen www. Diakses di: <http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4744>. [26 Juni 2012]

510Humas UGM, “Komersialisasi Hasil Riset Melalui Transfer Teknologi” Dokumen www. Diakses di: <http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4744>. [26 Juni 2012]

511 Profesor Harno Dwi Pranowo, “Networking untuk Mendukung Research Univerisity.” Makalah Dipresentasikan pada Gelar Ilmu UI 2012.

512Humas UGM, “Komersialisasi Hasil Riset Melalui Transfer Teknologi” Dokumen www. Diakses di: <http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4744>. [26 Juni 2012]

para dosen Perguruan Tinggi Agama Islam agar mampu mengembangkan multi kompetensi di lingkungan kampus serta menghasilkan penelitian yang bermutu dan memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan penyelesaian persoalan-persoalan bangsa. Dikti membantu pewujudan universitas riset, antara lain, melalui program-program bantuan dan riset baik yang dilakukan oleh dosen PTAI sendiri maupun kerjasama dengan dosen universitas di luar negeri.

(2) Publikasi Hasil Riset

Budaya yang dibentuk melalui publikasi karya ilmiah, antara lain: budaya baca, budaya tulis, budaya analitis, budaya jujur (tidak plagiat), budaya berbagi, dan budaya menghargai orang lain.⁵¹³ Selain itu, banyak manfaat publikasi karya ilmiah. Bagi mahasiswa: mampu membaca karya ilmiah, mampu menulis karya ilmiah, mengenali jurnal ilmiah untuk mencari rujukan. Bagi dosen: memudahkan tanggungjawab terhadap keaslian karya bimbingannya, memudahkan pemenuhan angka kredit. Bagi masyarakat: memudahkan menjalankan perannya, menyemarakkan kehidupan kampus, meningkatkan reputasi perguruan tinggi. Bagi negara: meningkatkan reputasi negara.⁵¹⁴

SCImagoJR⁵¹⁵ melansir peringkat publikasi pada tiap-tiap negara di dunia. Ternyata publikasi Indonesia masih di bawah Malaysia dan Banglades. Indonesia bahkan hanya satu tingkat di atas Kenya, sebuah negara yang secara ekonomi di bawah Indonesia.

Tabel 1: Jumlah Publikasi di Tiap Negara (1996-2010)

Peringkat	Negara	Jumlah Publikasi
1	Amerika Serikat	5.322.590
2	Cina	1.848.727
3	Inggris	1.533.434
4	Jepang	1.464.273
42	Thailand	59.332
43	Malaysia	55.211
63	Banglades	13.657
64	Indonesia	13.047
65	Kenya	12.982

Tabel di atas menunjukkan betapa minimnya publikasi di negeri ini. Ini alarm bagi perguruan tinggi sebagai gudang kaum terdidik.

Menurut Djoko Santoso, jumlah dosen di Indonesia mencapai 165.331 orang, dengan rincian: 70.037 begerlar S1, 80.752 bergelar S2, dan 14.542 bergelar S3.⁵¹⁶ Anehnya, jumlah publikasi yang dihasilkan tidak sampai 10 persen dari jumlah dosen. Padahal, seandainya satu doktor menghasilkan satu publikasi per tahun, maka jumlah publikasi Indonesia sudah di atas

513Djoko Santoso, "Dukungan Dikti dalam Mewujudkan Universitas Riset di Indonesia" Pointer Seminar. Jakarta: 12 September 2012

514ibid

515SCImagoJR adalah sebuah kelompok penelitian dari the Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC), Universitas Granada, Spanyol. Di antara fokus perhatiannya adalah mendata jumlah publikasi ilmiah yang terekam dalam SCOPUS (semacam wadah kumpulan artikel berprestise di seluruh dunia yang diterbitkan oleh jurnal-jurnal bermutu tinggi). Lihat www.scimagojr.com

516Djoko Santoso, "Dukungan Dikti dalam Mewujudkan Universitas Riset di Indonesia" Pointer Seminar. Jakarta: 12 September 2012

Banglades. Dan jika publikasinya ditambah 50 persen dari dosen yang menyangand master, maka jumlah publikasi Indonesia sudah di atas Malaysia.

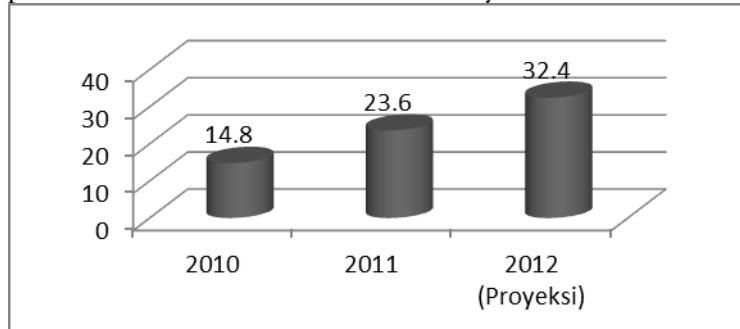


Diagram 1: Prosentase Dosen yang Melakukan Publikasi Nasional⁵¹⁷

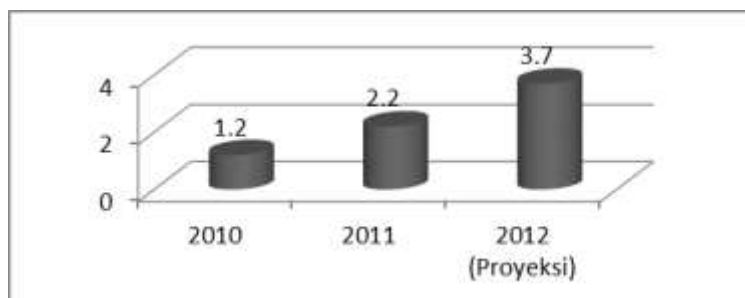


Diagram 2: Prosentase dosen yang melakukan publikasi internasional⁵¹⁸

Minimnya publikasi nasional dan internasional di atas bisa jadi terbatasnya naskah akademik atau hasil penelitian yang patut dipublikasikan. Keterbatasan ini akan berkurang dengan terwujudnya universitas Islam riset. Dengan demikian, universitas riset dapat mendorong dan memfasilitasi hasil penelitian dosennya agar bisa dipublikasikan secara nasional atau bahkan internasional.

Penutup

Perbincangan Universitas Islam riset berkembang belakangan di banding univeritas atau institut yang masuk ke dalam PT BHMN. Kendati hingga kini belum dijumpai PTAI yang secara tegas meneguhkan visinya menjadi universitas riset, namun perbincangan ke arah sana terus bergulir. Apalagi Diktis Kementerian Agama menjelaskan keinginan dan upayanya untuk mewujudkan universitas Islam riset sebagai salah satu respons terhadap dinamika nasional dan global.

Untuk mewujudkan universitas Islam riset perlu diawali dari perbumian visi kolektif di kalangan civitas akademika. Visi itu tidak diputuskan secara serampangan, akan tetapi dengan berpijak kepada landasan konseptualnya: agama, filosofis, yuridis dan sosiologis. Langkah berikutnya adalah peningkatan kompetensi dan komitmen dosen, pembelajaran berbasis riset, pengembangan kerjasama riset, serta publikasi hasil riset di level nasional dan internasional. Ini semua tentu membutuhkan proses dan kerja keras secara berkesinambungan sampai semuanya terwujud. *Wallahu a'lam.*

517ibid

518ibid

Sumber Bacaan

- Anonim, "Syarat Universitas Riset Cukup Berat". Dokumen [www. http://ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4349](http://ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4349) [2 Januari 2012].
- Anonim, "Visi, Misi, Tujuan dan Sasara UGM". Dokumen [www. Diakses di: http://www.ugm.ac.id/content.php?page=0&display=1](http://www.ugm.ac.id/content.php?page=0&display=1) [14 November 2012]
- C. Judson King, *Ethics and Leadership: Reflections From A Public Research University*. (Berkeley: Center for Studies in Higher Education University of California, March 2008)
- Daulat P. Tampubolon, *Perguruan Tinggi Bermutu: Paradigma Baru Manajemen Pendidikan Tinggi*, (Jakarta: Gramedia, 2001)
- Dede Rosyada, "Panduan Peningkatan Mutu Peneliti" Jakarta: 7 Mei 2012, h. 1
- Djoko Santoso, "Dukungan Dikti dalam Mewujudkan Universitas Riset di Indonesia" Pointer Seminar. Jakarta: 12 September 2012
- Dodi Nandika, et.al., *Universitas, Riset dan Daya Saing Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- Harno Dwi Pranowo, "*NETWORKING UNTUK MENDUKUNG RESEARCH UNIVERSITY*" Pointers Seminar dalam Gelar Ilmu UI 2012 Menjadi Universitas Riset: Fakta atau Mimpi?
- Humas UGM, "Hasil Riset Perguruan Tinggi Masih Minim Dimanfaatkan Industri," Dokumen [www. Tersedia: http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=1825](http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=1825) [Diakses 2 November 2012]
- Humas UGM, "Komersialisasi Hasil Riset Melalui Transfer Teknologi" Dokumen [www. Diakses di: http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4744](http://www.ugm.ac.id/index.php?page=rilis&artikel=4744). [26 Juni 2012]
- Imam Suprayogo, *Memelihara Sangkar Ilmu: Refleksi dan Pengembangan UIN Malang*, Malang: UIN Maliki Press, 2006
- ITB, "Naskah Akademik Institut Teknologi Bandung Sebagai Universitas Riset," Bandung: ITB, 2009
- ITB, *Naskah Akademik Institut Teknologi Bandung Sebagai Universitas Riset*, Bandung: ITB, 2009
- John Brennan, Roger King and Yann Lebeau, *The Role of Universities in the Transformation of Societies: An International Research Project*, London: Association of Commonwealth Universities & Centre for Higher Education Research and Information, 2004
- Keputusan Senat Akademik Institut Teknologi Bandung Nomor: 01/SK/K01-SA/2009 tentang Institut Teknologi Bandung Sebagai Universitas Riset
- Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian: Refleksi Pengembangan Pemahaman dan Penguasaan Metodologi Penelitian*, Malang: UIN Maliki Press, 2010
- Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam di Sekolah, Madrasah dan Perguruan Tinggi*, Jakarta: Rajawali Press, 2012
- Peraturan Majelis Wali Amanat Universitas Indonesia Nomor: 005/Peraturan/MWA-UI/2006 tentang Norma Universitas Riset
- Undip, "Strategi Universitas Diponegoro" Dokumen [www. Diakses di: http://www.undip.ac.id/about/strategi-undip](http://www.undip.ac.id/about/strategi-undip) [21 November 2012]
- Universitas Indonesia, "Profil Universitas Indonesia". Jakarta: UI, 2011
- Wawan Gunawan A. Kadir, "Budaya Riset untuk Mendukung Reseach University". ITB Bandung
- Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi (Prakondisi Menuju Era Globalisasi)*, Jakarta: PASP, 2007



PENDIDIKAN TINGGI ISLAM BERBASIS PONDOK PESANTREN

Erma Fatmawati

Pendahuluan

Pesantren yang merupakan lembaga pendidikan asli (*indigenus*) Indonesia, memiliki berbagai keunggulan dibandingkan lembaga-lembaga pendidikan lain. Dengan kiai sebagai sentra figurinya dan masjid sebagai sentra kegiatannya, pesantren dapat menanamkan nilai-nilai kehidupan selama 24 jam penuh. Didukung dengan sistem asrama yang membuat santri dalam pengawasan penuh kiai, membuat sistem pendidikan yang ada di pesantren lebih baik dibandingkan dengan yang lain. Nilai-nilai keislaman seperti keikhlasan, kemandirian, *akhlaqul karimah* dan *ukhuwah* akan lebih tertanam di dalam pesantren.

Zamakhshari Dhofir dalam penelitiannya tentang tradisi pesantren menemukan bahwa pesantren memiliki tradisi yang khas yang tidak dimiliki oleh lembaga pendidikan di luar pesantren. Tradisi-tradisi itu diwariskan dari generasi ke generasi untuk menjaga kelangsungan hidup pesantren itu dari waktu ke waktu.⁵¹⁹ Dalam konteks keindonesiaan, lembaga itu merupakan sebuah wacana yang selalu hidup, dinamis, segar, dan aktual.⁵²⁰

Sementara itu, Nurcholish Madjid menemukan bahwa pesantren memiliki ciri tersendiri yang spesifik, baik dari kiai sebagai sentral figurinya, santri sebagai muridnya, kurikulum, tradisi maupun masjid sebagai pusat kegiatannya. Berbagai ciri khas inilah yang menjadikannya mampu bertahan hingga kini, walaupun banyak pendidikan formal dengan berbagai polanya tumbuh berkembang di negeri ini. Hal ini karena pesantren didukung oleh metode-metode pendidikan yang tidak semata-mata bertujuan untuk transformasi ilmu pengetahuan, tetapi juga meningkatkan dan meninggikan moral, melatih dan mengajarkan sikap dan tingkah laku yang jujur dan bermoral, serta menyiapkan anak didik untuk hidup sederhana dan bersih hati.⁵²¹

Djubaidi juga melakukan penelitian tentang madrasah dan pesantren. Dalam hal ini dia menemukan bahwa pesantren adalah lembaga pendidikan yang inklusif sehingga memungkinkan dirinya untuk membuka madrasah atau sekolah-sekolah lainnya. Dengan demikian dunia pesantren sudah tidak lagi eksklusif dan dianggap pinggiran, tetapi justru dianggap sebagai salah satu alternative bagi pengembangan perguruan tinggi di masa mendatang.⁵²²

Kebutuhan akan ulama yang intelek dewasa ini sangatlah besar. Pasalnya, mayoritas cendekiawan muslim saat ini bukanlah ulama yang intelek, melainkan intelek yang tahu agama. Maksudnya, banyak umat Islam yang menjadi doktor di berbagai bidang ilmu pasti,

519 Zamakhshari Dhofir, Tradisi Pesantren, (Jakarta: LP3ES, 1982) h. 17

520 Baca Haidar Putra Daulay, Historisitas dan Eksistensi; Pesantren, Sekolah dan Madrasah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 7-26. Baca juga Abd. Rachman Assegaf, Politik Pendidikan Nasional; Pergeseran Kebijakan Pendidikan Agama Islam dari Proklamasi ke Reformasi, (Yogyakarta: Kurnia Kalam, 2005), h. 106-112.

521 Nurcholish Madjid, Bilik-bilik Pesantren, (Jakarta: Paramadina, 1997) h. 42

522 Djubaedi, D, Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999) h. 87

menjadi peneliti di berbagai lembaga penelitian, menjadi dosen di perguruan tinggi terkemuka, dan lain sebagainya. Mereka memiliki tingkat intelektualitas yang tinggi namun di sisi lain tidak banyak menguasai ilmu agama. Alhasil, agama bagi mereka terkesan hanya menjadi formalitas belaka, bukan menjadi *al-huda* (petunjuk) bagi orang-orang yang berpegang teguh kepadanya.

Melalui perguruan tinggi, diharapkan para alumni pesantren dapat terus mengembangkan khazanah keilmuannya, tidak hanya di bidang keilmuan Islam, namun di bidang keilmuan yang lain, seperti ilmu ekonomi, ilmu sosial, humaniora hingga ilmu-ilmu pasti. Yang menjadi pekerjaan rumah pesantren pada masa sekarang dan mendatang, di mana dinamika masyarakat bergulir dengan begitu cepat, adalah bagaimana agar pesantren mampu melahirkan *ulama plus*, yaitu ulama yang intelek dan intelek yang ulama. Sebab, jenis ulama seperti itulah yang dibutuhkan era sekarang.

Bertolak dari uraian di atas, kajian ini mencoba memotret perguruan tinggi yang didirikan oleh pondok pesantren, yang meliputi: posisi perguruan tinggi dan pesantren, cirikhas perguruan tinggi berbasis pondok pesantren, manfaat perguruan tinggi Islam berbasis pesantren, dan pengelolaan perguruan tinggi Islam berbasis pesantren.

Antara Perguruan Tinggi Islam dan Pondok Pesantren

Pendidikan tinggi adalah jenjang pendidikan setelah pendidikan menengah yang mencakup program diploma, program sarjana, program magister, program doktor, dan program profesi, serta program spesialis, yang diselenggarakan oleh perguruan tinggi berdasarkan kebudayaan bangsa Indonesia. Sedangkan Perguruan Tinggi adalah satuan pendidikan yang menyelenggarakan Pendidikan Tinggi.⁵²³

Pada awalnya, perguruan tinggi dan pesantren merupakan dua sisi pendidikan yang mempunyai banyak perbedaan. Seperti yang dikatakan oleh Malik Fajar bahwa perguruan tinggi merupakan gejala kota dan pesantren gejala desa. Perguruan tinggi identik dengan kemodernan dan pesantren identik dengan ketradisionalan. Perguruan tinggi lebih menekankan pendekatan-pendekatan yang bersifat liberal, sedangkan pesantren lebih menekankan sikap konservatif yang bersandar karena berpusat pada figure sang kiai.⁵²⁴

Pernyataan senada juga dikemukakan oleh Nurcholish Madjid dalam Yasmadi bahwa pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan tradisional baik dilihat dari sisi materi, metode, sistem pendidikan maupun gaya kepemimpinannya. Karena itu, menurutnya, perlu dilakukan perbaikan sistem pesantren dalam berbagai sisi agar pesantren mampu mengikuti perubahan-perubahan yang terjadi dalam dunia pendidikan.⁵²⁵

Meskipun demikian, bukan berarti pondok pesantren berhenti di jalan tanpa mengalami perubahan-perubahan. Menurut Mastuhu, pendidikan pesantren telah mengalami

523 Pasal 1 ayat (1) dan ayat (6) UU No. 12 tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi

524 Malik Fajar, Sintesa antara Perguruan Tinggi dengan Pesantren, (Malang: UIN Malang, 2004) h. 1

525 Yasmadi, Modernisasi Pesantren: kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional, (Jakarta: Ciputra Pres, 2002) h. 60-75

dinamika yang luar biasa dalam segala bidang, baik dari sisi materi, metode pengajaran maupun gaya kepemimpinannya, dari sistem yang sangat tradisional hingga sangat modern.⁵²⁶

Salah satu bentuk dinamika dan perkembangan pesantren yang paling awal adalah terjadinya perkawinan antara sistem pondok pesantren dengan sistem madrasah. Kedua lembaga itu, pada awalnya berdiri sendiri-sendiri. Model pengajaran di pondok pesantren disampaikan secara klasikal di dalam masjid atau surau dengan metode sorogan, sedangkan model pengajaran madrasah disampaikan secara modern di dalam kelas dengan metode yang bervariasi. Perkawinan antara pondok pesantren dan madrasah ini, telah membawa banyak kemajuan dalam dunia pesantren. Di antaranya, setelah menyelesaikan studi di pondok pesantren, para santri bias melanjutkan studi ke jenjang perguruan tinggi di Indonesia, utamanya di fakultas-fakultas agama, seperti Fakultas Tarbiyah Islamiyah, Fakultas Ushuludin, Fakultas Syari'ah dan sebagainya.

Ternyata sistem pendidikan yang diterapkan di perguruan tinggi tersebut sama persis dengan pendidikan yang diterapkan di pesantren-pesantren. Singkatnya mengenai si penuntut ilmu akan mencari seorang guru untuk studinya yang digelutinya. Hanya saja bedanya terletak pada, santri memang sudah dari awal diarahkan untuk mengkaji satu disiplin ilmu tertentu, dan biasanya untuk langkah menuju ke sana, santri tersebut harus mempelajari ilmu-ilmu dasarnya sebelum beralih ke tingkatan yang paling atas untuk mendalami satu bidang disiplin ilmu tertentu. Sedangkan di perguruan tinggi, hal itu akan terjadi ketika akan menulis tugas akhir.

Dalam perkembangan terakhir, telah muncul satu pemikiran tentang integrasi antara perguruan tinggi dan pesantren. Model yang paling awal dari integrasi pondok pesantren dan perguruan tinggi ini adalah model pesantren merespon pendidikan tinggi. Sebaliknya, model pendidikan tinggi yang merespon pesantren, baru muncul belakangan ini saja, meskipun telah ada beberapa perguruan tinggi yang memberikan fasilitas asrama bagi mahasiswanya, tetapi belum dikelelola seperti layaknya pesantren.

ISID Gontor merupakan salah satu contoh konkretnya. Di pondok pesantren gontor, secara historis, pesantren lebih dulu berdiri daripada ISID. Pondok Modern Gontor berdiri pada tahun 1926 sedangkan ISID berdiri pada tahun 1963 atau 36 tahun setelah berdirinya PMG (Pondok Modern Gontor). Menurut para pendirinya yang tertuang dalam Profil ISID Gontor (2006), tujuan pendirian perguruan tinggi di PMG adalah untuk melanjutkan cita-cita para pendiri PMG, yaitu mendirikan Universitas Islam yang bermutu dan berguna bagi pembangunan umat.⁵²⁷

Untuk memaksimalkan pengembangan khazanah keilmuan para santri, muncullah bentuk perguruan tinggi berbasis pesantren, atau biasa disebut Perguruan Tinggi Pesantren. Pendirian perguruan tinggi pesantren, menurut Dr Abdullah Syukri Zarkasyi, merupakan salah satu upaya untuk menjawab tantangan dari permasalahan umat yang muncul dewasa ini. Juga sekaligus sebagai media untuk mencetak kader-kader ulama yang intelek yang tercermin dalam sinergi antara ulama dan intelek yang memiliki sikap *tawazun* (moderat) terhadap nilai-nilai moral, etika dan keilmuan. Dengan kata lain, nilai-nilai yang menjadi prioritas dalam

526 Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994) h. 154-8

527 Profil ISID Gontor, Pondok Modern Darussalam Gontor, 2006

pendidikan di pesantren seperti penanaman *akhlaqul karimah*, keikhlasan, kemandirian, *ukhuwwah Islamiyyah* dan ilmu-ilmu agama dapat terintegrasi dengan perguruan tinggi yang identik dengan ilmu pengetahuan dan teknologi praktis.

Ciri Khas Pendidikan Tinggi Islam Berbasis Pondok

Pesantren

Tradisi yang berkembang di perguruan Islam berbasis pondok pesantren secara umum berprinsip bahwa pesantren dan kitab kuning merupakan dua sisi suatu benda yang tidak terpisahkan. Sejak awal berdirinya telah banyak melakukan pengkajian karya-karya ulama klasik yang bersumber dari kitab kuning. Hal tersebut cukup relevant bagi santri yang berminat mendalami bidang studi keagamaan secara mendalam.

Perguruan tinggi di pesantren perlu mendorong lahirnya tradisi akademik yang kritis berguna secara teoritis maupun praktis sehingga lahir umat yang handal dalam hal sains dan teknologi. Dalam konteks global saat ini diperlukan lahirnya umat yang mandiri dan berkepribadian yang berlandaskan pada identitas dan kemampuan diri dan semuanya harus ditopang dengan integritas moral yang tinggi.

Perguruan tinggi pesantren tidaklah sama dengan pesantren perguruan tinggi. Dalam satu kesempatan, Dr Hamid Fahmy Zarkasyi pernah menjelaskan bahwa perguruan tinggi pesantren adalah pengintegrasian nilai-nilai dan sistem yang ada di pesantren dengan pembelajaran di perguruan tinggi, sehingga nilai-nilai serta sistem yang ada di pesantren seperti kiai atau rektor sebagai sentra figur, masjid sebagai pusat kegiatan serta sistem asrama 24 jam terintegrasi dengan perguruan tinggi beserta segala fasilitasnya seperti perpustakaan, ruang kuliah, lapangan olah raga, rumah dosen dan lain-lain. Berbeda dengan pesantren perguruan tinggi, di mana mereka hanya *nyantri* saat pagi hari sebelum jam kuliah dan malam hari sepulang kuliah, namun terlepas dari pesantren di jam-jam kuliah.

Di perguruan tinggi pesantren, para pelajar disebut 'mahasiswa santri', tidak ada dikotomi antara dirinya sebagai mahasiswa dan sebagai santri. Berbeda dengan pelajar pesantren perguruan tinggi, yang hanya menjadi 'santri' saat pagi dan malam hari, sedangkan pada jam-jam kuliah menjadi 'mahasiswa'.

Dengan sistem perguruan tinggi pesantren, menurut Dr Abdullah Syukri Zarkasyi, para mahasiswa santri tidak hanya memiliki kecakapan akademis (*job skill*) saja, melainkan tetap dapat menjaga nilai-nilai *life skill* atau *mental attitude* yang ada pada diri masing-masing, sehingga naluri ibadah *thalabul 'ilmi* senantiasa terjaga.

Dalam perguruan tinggi pesantren, dosen-dosen berada di dalam lingkungan perguruan tinggi dan tinggal bersama mahasiswa santri. Interaksi antara dosen dan mahasiswa santri dapat berlangsung lebih intensif, diskusi antara mahasiswa santri dan dosen dapat berlangsung lebih sering dan dosen dapat menanamkan nilai-nilai keislaman dan keilmuan selama 24 jam, sehingga nilai-nilai tersebut dapat melekat lebih kuat di dalam diri para mahasiswa santri. Berbeda dengan apa yang terjadi di pesantren perguruan tinggi. Dosen dan mahasiswa tinggal terpisah, sehingga kiai atau dosen yang mengajar di pesantren pun tidak dapat mengontrol santrinya selama 24 jam. Dengan sistem pendidikan yang integral inilah

perguruan tinggi pesantren didesain untuk merealisasikan visi dan misinya untuk membentuk ulama yang intelek.

Selain itu, di perguruan tinggi pesantren, aktivitas-aktivitas seperti gerakan membaca, diskusi dan menulis dapat dilakukan secara lebih intensif. Hal ini dikarenakan seluruh mahasiswa santri beserta dosen tinggal dalam satu lingkungan, sehingga gerakan-gerakan ilmiah dapat berlangsung selama 24 jam dalam sehari. *Halqah ilmiyyah* kerap diadakan, forum-forum kajian didirikan dan pendampingan dosen terus berlangsung secara intens, sehingga perkembangan keilmuan para mahasiswa santri dapat terpantau dan berkembang secara maksimal.

Dengan melihat keunggulan-keunggulan tersebut, dapat kita lihat bahwa program kaderisasi ulama yang intelek dapat lebih terakomodir dengan sistem perguruan tinggi pesantren. Pembentukan kader-kader ulama yang intelek ini, dapat tercapai dengan adanya *uswah hasanah*, pengarahan, pendekatan, motivasi, penugasan, pembekalan, evaluasi dan pembinaan lahir dan batin. Tanpa sistem pesantren, akan sulit untuk melaksanakan hal-hal tersebut secara maksimal, karena media-media yang menunjang kelancaran hal-hal tersebut terdapat di pesantren, baik yang bersifat kurikuler, intrakurikuler, maupun ekstrakurikuler.

Perguruan tinggi diharapkan mampu menelurkan kader-kader akademik militan yang tak melupakan budaya-budaya pesantren yang sarat dengan kearifan. Pesantren yang merupakan lembaga sarat dengan kemandirian sangat menjunjung tinggi etika dan ilmu pengetahuan yang berjalan beriringan. Karena Ilmu yang tidak disertai etika ibarat kaki yang pincang, begitu juga sebaliknya. Hal itu yang sejak zaman dahulu sebagai dasar pola pendidikan di pesantren.

Manfaat Pendidikan Tinggi Islam Berbasis Pondok Pesantren

Kalau mencermati “Tri Dharma Pesantren”: 1) keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT., 2) pengembangan keilmuan yang bermanfaat, dan 3) pengabdian terhadap agama, masyarakat dan negara, maka kita dapat melihat bahwa pesantren sesungguhnya bukanlah institusi yang fokus pada pendidikan agama saja. Pendidikan sains-teknologi seperti terlihat pada poin kedua di atas sangat mungkin untuk dikembangkan di pesantren, sehingga alumni pesantren bisa berkompetisi dalam dunia global yang sangat ketat.

Oleh karena itu, dalam dunia akademik dewasa ini perlu diwujudkan nilai-nilai pesantren karena peradaban dalam dunia akademik kita akhir-akhir ini telah tercabik-cabik yang disebabkan oleh kita sudah mulai menjauhi idealisme moral. Islam bukanlah agama aqidah syari’ah. Presentase aqidah dan syari’ah hanyalah 10 % yang lainnya adalah peradaban akhlak dan budaya. Tugas seorang umat muslim adalah bagaimana tidak hanya mendoktrin aqidah syari’ah (halal-haram) akan tetapi bagaimana doktrin yang disampaikan adalah kebenaran ilmiah.

Pesantren bukan hanya bisa melahirkan ulama yang intelek atau sebaliknya, akan tetapi seorang ilmuwan-ulama, yakni orang yang ahli di bidang sains-teknologi dan sekaligus memahami, menghayati dan mengamalkan nilai-nilai agama Islam. Prestasi ilmuwan-ulama Muslim masa lalu patut dijadikan spirit untuk mengulangi prestasi serupa – atau bahkan melampauinya – di masa sekarang. Hanya pesantrenlah yang dirasa paling tepat untuk

mengemban misi profetis tersebut. Dalam jangka panjang, ilmuwan-ulama jebolan pesantren dapat berpartisipasi dalam pengelolaan sumber daya alam di negeri ini.

Profil ilmuwan ulama itulah yang menjadi output perguruan tinggi berbasis pesantren. Menurut Azra, merupakan sesuatu keharusan dan tanggungjawab kemanusiaan bagi Indonesia untuk berupaya mengembangkan sains-teknologi tidak untuk dirinya sendiri, tetapi sains-teknologi yang memiliki wawasan moral dan etis.⁵²⁸

Selaras dengan pandangan Azra, paling tidak ada empat karakteristik sumber daya umat yang diperlukan dalam konteks globalisasi: (1) manusia yang berwatak, yaitu jujur dan memiliki *social capital*: dapat dipercaya, suka kerja keras, jujur, dan inovatif. Dengan istilah lain, manusia yang beretika dengan taat menjalankan ajaran agamanya; (2) cakap dan inteligen; inteligensi ini harus dikembangkan sesuai apa yang dimiliki oleh masing-masing individu; (3) *entrepreneur* (wiraswasta). Sikap *entrepreneur* bukan hanya di bidang ekonomi dan bisnis tetapi juga unruk semua aspek kehidupan, karena kemampuan *entrepreneur* cenderung bersifat inovatif dan tidak terikat kepada sesuatu yang tetap, sehingga tidak mengenal istilah "menganggur"; dan (4) kompetitif, sumber daya manusia yang diperlukan adalah yang memiliki kualitas kompetitif dalam kehidupan dunia terbuka untuk selalu menggapai nilai lebih dan meningkatkan kualitas produktivitas kerjanya. Sikap kompetitif harus sudah mulai ditumbuhkan sejak di dalam keluarga, dan juga setiap jenjang pendidikan formal.

Untuk mencapai itu, menurut Azra, Indonesia memiliki sejumlah modal dasar yang memadai untuk mewujudkan cita-cita ini. Di antara modal dasar terpenting adalah kenyataan bahwa rakyat dan bangsa Indonesia adalah amat agamis, yang sangat menghormati ajaran-ajaran agama. Ajaran-ajaran agama yang juga mencakup nilai-nilai moral dan etis pada gilirannya dapat diterjemahkan ke dalam pengembangan sains-teknologi yang berwawasan moral etis tadi. Bahkan, dalam keberhasilan dan kemajuan pembangunan sekarang ini, kesadaran bangsa Indonesia tentang pentingnya agama semakin meningkat pula, sehingga membuat upaya ke arah pengembangan sains-teknologi yang berwawasan moral etis semakin prospektif.⁵²⁹

Sifat agamis bangsa Indonesia dalam tingkat yang cukup besar tidak mengalami pengikisan seperti misalnya melalui "sekularisasi", dalam proses transformasi sosial budaya yang telah berlangsung selama ini melalui pembangunan. Hal ini tampaknya berkaitan dengan kenyataan bahwa mayoritas terbesar penduduk Indonesia adalah penganut Islam. Dan Islam, sebagaimana dikemukakan Ernest Gellner adalah agama yang paling *secular resistant*. Dengan demikian, berbeda dengan pengalaman Eropa (dan negara-negara Barat umumnya), di mana transformasi sosial budaya telah mengakibatkan sekularisasi, sebaliknya di Indonesia terdapat kecenderungan kuat bahwa transformasi sosial memberikan momentum baru bagi agama sehingga menciptakan apa yang sering disebut sebagai peningkatan "antusiasme" keberagamaan, jika tidak bisa disebut kebangkitan agama.

Peningkatan antusiasme keberagamaan itu pada gilirannya juga menimbulkan perkembangan-perkembangan baru pula terhadap pesantren. Selama ini pesantren dikenal

528 Azyumardi Azra, Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium, (Ciputat: Kalimah, 2001) h. 46-47

529 Ibid, h. 47-48

sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional yang telah turut membina dan mengembangkan umat untuk mencapai keunggulan sebagaimana dikemukakan di atas meski selama ini dikatakan relatif “terbatas” pada bidang sosial keagamaan. Sebagai lembaga pendidikan Islam, pesantren dalam sejarahnya telah berkembang besar dalam upaya-upaya meningkatkan kecerdasan dan martabat umat Muslim.

Pengelolaan Pendidikan Tinggi Islam di Lingkungan Pondok Pesantren

Setiap lembaga memiliki struktur organisasi sendiri-sendiri yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain sesuai dengan kebutuhan lembaga masing-masing. Akan tetapi secara umum, struktur organisasi di perguruan tinggi dan pesantren juga memiliki kesamaan-kesamaan yang dapat disejajarkan. Paling tidak ada dua persamaan yang ada dalam struktur organisasi perguruan tinggi dan pesantren.

Pertama, pada dasarnya struktur organisasi perguruan tinggi dan pesantren dapat digolongkan menjadi dua sayap sesuai dengan pembagian jenis nilai yang mendasarinya, yaitu nilai kebenaran absolut dan nilai kebenaran relatif. Di perguruan tinggi, nilai yang dianggap absolute dipegang oleh sayap satu yaitu rektor/ketua dan pembantu-pembantunya, sedangkan nilai-nilai absolut di pesantren dipegang oleh kiai dan pembantu-pembantunya. Nilai-nilai yang bersifat relatif di perguruan tinggi diserahkan penjabaran dan penerapannya kepada sayap dua, yaitu para dosen, dan di pesantren dipegang oleh para ustadz.

Kedua, sesuai dengan hierarkis pembagian jenis nilai, maka sayap satu mempunyai supremasi terhadap sayap dua dan oleh karenanya sayap dua tidak boleh bertentangan dengan sayap satu. Sayap satu merupakan sumber informasi dan konfirmasi bagi sayap dua dalam melakukan tugasnya sehari-hari.

Dalam penerapannya, ternyata antara satu lembaga dengan lembaga lain memiliki struktur yang berbeda-beda, utamanya tentang siapa pemegang sayap satu sebagai pemegang kebenaran absolute dan siapa sayap dua pemegang nilai relatif. Sebagai contoh, di ISID Gontor penjaga nilai kebenaran absolut berada di tangan para kiai Pondok Pesantren Gontor yang dikenal dengan nama *TRIMURTI* atau tiga serangkai, bukan pada rektor, karena rektor merupakan perpanjangan tangan dari kiai. Karena itu, di pesantren ISID tidak ada kiai khusus yang menangani pesantrennya, tetapi secara struktural organisasi pesantren (asrama) ISID berada di bawah Pembantu Rektor III, yaitu H. Hamid Fahmi Zarkasyi, M.Ed.,M.Phil. Pembantu Rektor III di samping menangani kemahasiswaan juga menangani kegiatan-kegiatan kepesantrenan dan kegiatan kemahasiswaan lainnya, baik yang bersifat intra maupun ekstra.

Di ISID Gontor, kepemimpinan tertinggi berada di tangan rector dan pembantu-pembantunya. Secara structural kedudukan dan wewenang pimpinan sangat kuat, hubungan antara anggota dan pemimpin baik dan pembagian tugas antarunit kerja juga jelas. Kedisiplinan mahasantri di ISID tidak diperketat seperti kedisiplinan santri KMI Gontor. Jika di KMI Gontor siswa dilarang keluar ma’had, di ISID mahasantri bebas keluar masuk ma’had, tetapi mereka tetap harus mematuhi peraturan-peraturan umum yang ditetapkan oleh Ma’had, seperti dilarang berpacaran, melakukan perbuatan tunasusila dan sebagainya. Jaringan solidaritas mereka tidak hanya terbatas pada kalangan keluarga dalam pesantren saja, tetapi juga menjangkau warga pwsantren yang ada di daerah-daerah dan luar negeri.

Para pengasuh ma'had sendiri, dalam melakukan pembinaan terhadap mahasiswa ISID, tidak bersifat otoriter atau menggurui, tetapi mereka lebih banyak memberikan peluang kepada mahasiswa untuk berkreasi sendiri, dengan mengadakan kegiatan-kegiatan sesuai dengan minat dan bakat mereka. Karena itu, kegiatan-kegiatan santri di ISID Gontor, lebih bersifat mandiri, dari mahasiswa untuk mahasiswa daripada dari pengasuh ma'had kepada mahasiswa.

Di ISID Gontor tidak ada pemisahan antara kegiatan kemahasiswaan dengan kegiatan pondok. Karena secara organisatoris keduanya melebur menjadi satu di bawah Biro Non Akademik. Sehingga Organisasi Mahasiswa Intra Kampus (OMIK) dan ma'had melebur menjadi satu dengan organisasi ma'had dan dikelola secara bersama-sama. Kegiatan-kegiatan yang diadakan di asrama mahasiswa, baik yang dikelola oleh mahasiswa sendiri maupun dikelola oleh Bagian Pengasuhan dan Pengajaran, sudah terjadwal dengan baik, dan seakan-akan telah menjadi rutinitas tahunan yang telah dihapal oleh seluruh mahasiswa.

Yang jelas, kelebihan lembaga perguruan tinggi dan pesantrennya, antara lain, mereka memiliki kebebasan untuk menentukan jalan hidupnya sendiri dan bebas merencanakan pengembangannya. Tetapi mereka juga memiliki kelemahan, di antaranya harus mencari sendiri sumber-sumber dana yang digunakan untuk pengembangan dan jika para pengelola yayasan tidak cerdas, akan terjadi konflik yang berakibat pada kemandegan lembaga.

Penutup

Dari uraian di atas, ada beberapa kesimpulan yang dapat dikemukakan di sini:

- (a) Pondok pesantren pada umumnya diidentikkan dengan tradisionalitas dan hanya fokus pada dimensi keagamaan. Namun, dalam perkembangannya, pondok pesantren mulai merespons dan mengapresiasi pendidikan formal, sehingga berdiri madrasah dan sekolah. Bahkan, sekitar satu dasawarsa terakhir telah dijumpai potret integrasi antara perguruan tinggi dan pesantren. Model yang paling awal dari integrasi pondok pesantren dan perguruan tinggi ini adalah model pesantren merespon pendidikan tinggi.
- (b) Perguruan tinggi pesantren tidaklah sama dengan pesantren perguruan tinggi. Perguruan tinggi pesantren adalah pengintegrasian nilai-nilai dan sistem yang ada di pesantren dengan pembelajaran di perguruan tinggi, sehingga nilai-nilai serta sistem yang ada di pesantren seperti kiai atau rektor sebagai sentra figur, masjid sebagai pusat kegiatan serta sistem asrama 24 jam terintegrasi dengan perguruan tinggi beserta segala fasilitasnya seperti perpustakaan, ruang kuliah, lapangan olah raga, rumah dosen dan lain-lain. Di perguruan tinggi pesantren, para pelajar disebut "mahasiswa santri", di mana tidak ada dikotomi antara dirinya sebagai mahasiswa dan sebagai santri.
- (c) Perguruan tinggi berbasis pesantren melahirkan orang yang ahli di bidang sains-teknologi dan sekaligus memahami, menghayati dan mengamalkan nilai-nilai agama Islam. Dalam jangka panjang, ilmuwan-ulama jebolan pesantren dapat berpartisipasi dalam pengelolaan sumber daya alam di negeri ini. Dengan sistem perguruan tinggi pesantren, para mahasiswa santri tidak hanya memiliki kecakapan akademis saja, melainkan tetap dapat menjaga nilai-nilai *life skill* atau *mental attitude* yang ada pada diri masing-masing, sehingga naluri ibadah *thalabul 'ilmi* senantiasa terjaga.

- (d) Pengelolaan perguruan tinggi berbebas pondok pesantren berbeda antara satu dengan lainnya, khususnya terkait dengan struktur dan siapa pemegang sayap satu sebagai pemegang “kekuasaan absolut” dan siapa sayap dua pemegang “kekuasaan relatif”.



HITOROGRAFI ISLAM KARYA ORIENTALIS: STUDI KRITIS TERHADAP KARYA MONTGOMMERY WATT DAN H.A.R. GIBB

Nurul Hak, M.Hum

Kemunculan orientalis⁵³⁰ telah mulai sejak abad pertengahan Masehi, ketika Islam pada masa itu digambarkan sebagai lawan (musuh) Kristen. Demikian juga Nabi Muhammad s.a.w. dijadikan sebagai sasaran serangan dan tujuan kajian orientalis tentang Islam mulai bermunculan.⁵³¹ Sikap dan pandangan seperti ini berlanjut sampai abad modern yang dapat ditelusuri melalui karya-karya orientalis modern yang menulis tentang sejarah awal Islam, seperti yang telah dilakukan oleh Sir William Muir, David Samuel Margoliouth, Bernard Lewis, Brockleman dan Wellhausen.

Melalui kajian terhadap karya historiografi orientalis modern tentang sejarah Islam, khususnya Sirah al-Nabi, dapat diketahui pandangan-pandangan mereka tentang sejarah Islam klasik, al-Qur'an dan Nabi Muhammad s.a.w. dalam konteks historiografi mereka. Untuk memudahkan bahasan mereka tentang sejarah Islam tersebut, dalam artikel ini hanya akan dibahas dua tokoh orientalis utama abad ke-20 M., yaitu H.A.R. Gibb dan William Montgomery Watt.⁵³² Tokoh-tokoh orientalis yang lain, seperti Sir William Muir, D.S. Margoliouth, Carl Brockelmann, Wellhausen dan yang lainnya akan dilibatkan ketika penulis membahas pandangan keduanya, yang sama-sama membahas sejarah Islam klasik dalam karya mereka yang berbeda-beda.⁵³³

530 Kata orientalis berasal dari kata orient atau oriental yang bermaksud timur atau ketimuran. Dari kata ini muncul kata orientalism dan orientalis. Yang pertama merujuk kepada pengajian tentang ketimuran atau kebudayaan timur, yang dilakukan oleh barat. Dalam pandangan Edward Sa'id orientalisme ialah dominasi, pembangunan kembali dan kewenangan gaya berfikir barat terhadap pengajian timur berdasarkan ontologi dan epistemologi (filsafat) barat. Orientalis ialah orang-orang barat yang melakukan kajian terhadap budaya timur termasuk Islam baik sebagai seorang antropolog, sosiolog, sejarawan, filsuf, atau pun ahli filologi dan yang lainnya. Lihat Edward Said, *Orientalism*, hlm. 2. Lihat juga, Mu'in Umar, *Orientalisme dan Studi tentang Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm 7-8. Sementara di kalangan sebagian sejarawan Islam pada periode ini muncul pula sebagian sejarawan yang memiliki pemikiran kritis di satu sisi dan terpengaruh oleh baik corak dan karya historiografi Islam klasik dan orientalis di sisi lain.

531 Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Great Britain: Islamic Foundation, 1996, hlm. xvii.

532 Argumnetasi untuk mengkaji pandangan kedua orientalis tersebut sebagai representasi dari kelompok orientalis lainnya berdasarkan empat fakta berikut. Pertama, keduanya memiliki cukup banyak karya dalam bidang sejarah Islam klasik dan pengaruh dalam corak penulisan sejarah tersebut secara khusus dan pemikiran Islam secara umum. Kedua, bahwa keduanya secara khusus kadangkala mengkaji aspek-aspek sejarah dan peradaban Islam secara menyimpang (bias), baik dari sisi ideologis, teologis, maupun interpretasi sejarahnya. Ketiga, dalam pembahasan tentang sejarah Islam klasik keduanya tidak luput pula dari suatu pembahasan sejarah yang bermotifkan politik, seperti halnya yang dilakukan oleh ahli-ahli sejarah awal Islam, meskipun mereka pada umumnya menggunakan metode modern dan analisa yang tidak ditemukan dalam karya-karya ahli sejarah awal Islam. Keempat, keduanya memiliki beberapa kelemahan dalam melakukan interpretasi (penafsiran) sejarah Islam klasik dengan menggunakan paradigma dan perspektif Barat, yang dalam banyak hal tidak sesuai dengan fakta kasusejarah awal Islam yang menjadi obyek kajiannya.

533 Di antara karya-karya mereka dalam kajian sejarah awal Islam ialah, Sir William Muir, *The Life of Mohammed from Original Sources*. D.S. Margoliouth, *Mohammed and The Rise of Islam*, New York & London: G.P.Putnam, The Knickerbocker Press, 1905.

WILLIAM MONTGOMERY WATT

Biografi Ringkas William Montgomery Watt

Watt lahir di Ceres, Fife, Skotlandia pada 14 Maret, tahun 1909 M. Dia adalah satu-satunya putera kepada Andrew dan Jean Watt. Kedua orang tuanya adalah penganut agama Kristen Protestan yang taat. Watt mulai belajar pada Sekolah Menengah Kolej George Waston, Edinburgh. Kemudian dia melanjutkan sekolah tingginya pada Universiti Edinburgh. Dari Universiti inilah dia memperoleh gelar kasusarjanaan Magester (S2) dan Doktornya (Ph.D).⁵³⁴ Setelah tamat dari universitas tersebut dia melanjutkan kembali belajarnya pada Kolej Balliol, Oxford, kemudian dia belajar pada Universiti Jena di German.⁵³⁵

Karir akademik Watt diawali dari Universitas Edinburgh ketika pada tahun 1934-1938 dia bekerja sebagai asisten dosen dalam bidang Falsafah Moral. Kemudian pada tahun 1946 selain mengajar Falsafah Kuno, dia diangkat sebagai guru besar (*professor*) dalam bidang bahasa 'Arab dan Kajian Islam. Sejak tahun 1946 ini dia mulai mencurahkan keilmuannya selama lebih 15 tahun dalam bidang Kajian Islam, khususnya dalam bidang *sirah al-nabi*, sejarah dan teologi Islam.

Di samping sebagai seorang orientalis dalam bidang kajian Islam, Watt juga adalah seorang pendeta pada beberapa gereja di London dan Edinburgh. Pada tahun 1939-1941 dia diangkat sebagai seorang pendeta pada Gereja St. Mary Bolton, London, sedangkan pada tahun 1940 dia menjadi pendeta pada Gereja *Anglican Communican*. Pada tahun 1941-1943 dia menjadi asisten pendeta pada Gereja Old St. Paul di Edinburgh. Sejak tahun 1943 sampai tahun 1946 dia diangkat juga menjadi uskup di Jerussalem, Palestina.⁵³⁶

Karya-karya Watt dalam bidang *sirah al-nabi* dan sejarah awal Islam antara lain *Muhammad at Mecca* (1953), *Muhammad at Madina*, *Muhammad Prophet and Statesman* dan yang lainnya.⁵³⁷ Karya yang ketiga merupakan ringkasan dari dua karya sebelumnya yang dicetak dalam satu *volume* sekitar lima tahun berikutnya.

Pandangan Watt tentang Historiografi Islam Klasik

Motif Sejarah Politik

Pandangan Watt mengenai motif sejarah politik dalam membahas sejarah awal Islam dapat dikaji melalui beberapa karyanya, di antaranya *Muhammad at Macca*, *Muhammad at Medina*, *The Majesty that was Islam*, dan *Muhammad Prophet and Statesmen*.

Dalam karya *Muhammad at Mecca*, dia memandang sejarah kedatangan Islam dan kerisalahan awal Nabi Muhammad s.a.w. kaitannya dengan penyebaran awal agama Islam di Mekah dari perspektif strukturalisme fungsional dengan pendekatan politik. Pandangannya memberikan suatu kasusimpulan bahwa penyebaran awal agama Islam di Mekah terjadi melalui pertentangan dan perselisihan antara-suku bangsa 'Arab dan beberapa orang sahabat

534 Jabal Muhammad Buaben, *Image of Prophet Muhammad in The West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, hlm. 169.

535 Tidak diketahui secara pasti apakah Watt pada Kolej Balliol, Oxford, atau Universitas Jena, German mengambil kembali program Ph.D-nya, atau pun belajar Teologi Kependetaan sebelum dia diangkat menjadi seorang pendeta dan uskup gereja.

536 Jabal Muhammad Buaben, *Image of Prophet Muhammad in the West*, p. 169-220

537 Ketiga-tiga karya dia tersebut ialah antara karya yang akan menjadi fokus bahasan dalam tesis ini, sedangkan antara karya Watt yang lain adalah *Early Islam*.

awal yang masuk Islam, seperti Hamzah dan 'Umar Bin Khattab, disebabkan oleh faktor kesusukuan tersebut.

Pandangan Watt yang bermotif politik semakin jelas ketika kita mengkaji karyanya yang lain *Muhammad at Medina* yang merupakan karya lanjutan dari karya dia sebelumnya, *Muhammad at Mecca*. Dalam bahasan tentang tema-tema kasejarahan periode Madinah, memang didominasi oleh kajian-kajian politik seperti dalam kasus tentang peperangan yang terjadi di Madinah, perjanjian-perjanjian yang dilakukan Nabi Muhammad s.a.w. dengan penduduk Madinah, baik suku-suku 'Arab maupun suku-suku Yahudi, dan *bai'at* yang dilakukan oleh para sahabat terhadap Nabi Muhammad s.a.w. Dalam semua kasus ini, Watt menunjukkan suatu kesan yang kuat bahwa Nabi Muhammad s.a.w. dan sahabat-sahabatnya adalah para penyerang dan penakluk yang suka berperang.⁵³⁸

Menurut pendapat Watt juga, setelah Nabi Muhammad s.a.w. dan sahabat-sahabatnya memperoleh kemenangan di Madinah dalam perang Badar, beliau memiliki rancangan yang cukup matang untuk melakukan perang berikutnya dengan Suku Quraisy dan orang-orang Musyrikin (kafir) di Mekah.⁵³⁹ Dalam hal ini watt menulis,

“Sejak setahun yang lalu, Muhammad telah sadar bahwa dia memerlukan suatu kekuatan yang jauh lebih besar dari kekuatan dalam Perang Badar. Dia (Muhammad) membiarkan orang-orangnya tertarik kepada Islam disebabkan oleh kemauan memperoleh harta rampasan perang. Padahal disebabkan oleh harta rampasan perang pula, terdapat ketidak disiplin yang serius dan kurang ketegasan dalam Perang Uhud, tidak hanya di kalangan para pemanah tapi juga dalam pelbagai hal yang lainnya, sehingga dengan kejadian itu, dia harus mulai berjuang keras melakukan rangkaian peperangan berikutnya, sebagaimana yang telah diparsiapkannya.”⁵⁴⁰

Peristiwa-peristiwa peperangan yang lainnya juga hanya diartikan sebagai peristiwa politik belaka. Meskipun Watt menyebutkan beberapa ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan peperangan, tetapi dia tidak mencermati lebih jauh mengenai motif dan tujuan utama di balik terjadinya peperangan tersebut seperti yang disebutkan *secara eksplisit dalam al-Qur'an*.⁵⁴¹ Dia juga tidak melihat peristiwa peperangan itu dalam perspektif sejarah kaitannya dengan awal penyebaran dan pembelaan terhadap Islam, penganiayaan dan kasusewenang-wenangan yang dilakukan oleh kelompok musyrikin Quraisy terhadap Nabi s.a.w. dan para sahabatnya.

Pandangan-pandangan Watt yang bias tentang pribadi Nabi Muhammad s.a.w dan peristiwa-peristiwa yang terjadi masa Nabi s.a.w. menetap di Madinah ini kerana dia menempatkan Nabi s.a.w. sebagai manusia sekuler pada umumnya, terlepas dari sifat-sifat

538 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, hlm. 71-72. Lihat sama Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam: The Islamic World 661 – 1100*, London: Sidgwich & Jackson, 1974, hlm. 6. Sebelum Watt, pandangan yang sama telah muncul dari Sir William Muir dan Margoliouth yang keduanya sama-sama menuduh Nabi Muhammad s.a.w. seorang pemimpin yang kejam, perusuh (teroris) dan penyerang. Bahkan Margoliouth mennyebutnya sebagai pemimpin perompak dan pencuri yang aktifasnya hanya dapat diikuti oleh suku-suku yang memiliki sifat dan tabi'at yang sama. Dalam Pandangan Muir pula, peperangan-peperangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. tersebut merupakan suatu fakta bahwa Nabi s.a.w telah memunculkan semangat kekejaman dan pembunuhan berdarah dingin.⁵³⁸ Pengepungan serta pengusiran yang dilakukan oleh Nabi s.a.w. terhadap suku Yahudi Bani Qainuqa di Madinah menunjukkan bahwa beliau adalah seorang yang kejam dan tidak berperikemanusiaan.

539 Ibid., hlm. 26.

540 Ibid.

541 Lihat misalnya Q.S. al-Hajj (22):

kenabian.⁵⁴² Meskipun Watt menyinggung kenabian Muhammad s.a.w., namun dalam karyanya dia menempatkan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai pemimpin (ketua) suku layaknya seorang syekh atau sayid yang kepemimpinannya berdasarkan kepada gagasan-gagasan dari suku-suku 'Arab pra Islam yang nomaden, sehingga Nabi s.a.w. dianggap sebagai seorang pemimpin suku atau ketua federasi suku.⁵⁴³ Gagasan ini di samping menempatkan Nabi s.a.w. sebagai seorang pemimpin sekular, ia bermakna pula bahwa kepemimpinannya lebih dipandang dari latar belakang konsep kepemimpinan masyarakat dan suku 'Arab pra Islam berbanding kepemimpinan berdasarkan konsep Islam.

Dalam membahas tentang *al-sariyyah*, yang dalam istilah Watt disebut ekspedisi, Watt memberikan gambaran bahwa Nabi Muhammad s.a.w. dan sahabat-sahabatnya merupakan komplotan penyerang dan penghasut, yang ekspedisi-ekspedisinya memiliki tujuan militer dan politik yang dikaitkan dengan persoalan keagamaan di satu sisi⁵⁴⁴ dan motif ekonomi di sisi lainnya. Menurut tuduhannya, kekuatan dan kekuasaan Nabi s.a.w. yang semakin kokoh tidak diperoleh melalui kasusepakatan undang-undang yang baru, melainkan sebagai hasil dari kegemilangan tentara dan ekspedisi (*al-sariyyah*).⁵⁴⁵ Hal yang sama dilakukan pula oleh Watt dalam membahas pribadi Muhammad s.a.w. dalam kaitannya dengan peristiwa peperangan, yang hanya memandang Nabi s.a.w. dari sudut politik dengan menyebutnya sebagai seseorang panglima dan ahli strategi perang.

Secara umum, pandangan-pandangan Watt dalam kasus peperangan dan ekspedisi menempatkan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai penyerang dan suka berperang, tanpa sedikit pun memandangnya sebagai seorang nabi dan rasul yang memiliki misi dakwah Islam secara damai.⁵⁴⁶ Dalam kaitan ini, Watt agaknya menganggap seluruh aktifitas Nabi s.a.w. di Madinah terbatas pada aktifitas politik. Menurut Watt, motif politik yang dilakukan oleh Nabi s.a.w. bukan hanya peristiwa peperangan yang diikutinya saja, tetapi pergerakan-pergerakan lainnya yang dilakukan oleh beliau di Madinah juga bermotif politik pula yang bercampur dengan aspek keagamaan. Watt menganggap bahwa kasuksesan Nabi Muhammad s.a.w. di Madinah sebagai sebagai kasuksesan dalam bidang politik, kerana beliau telah dapat menciptakan suatu struktur bangunan politik. Menurut Watt dengan struktur ini beliau dapat menghalangi semua gerakan penentang selama masa dua tahun setelah kewafatannya dan struktur inilah yang menjadi dasar perluasan wilayah kekhalifahan Islam yang cukup luas.⁵⁴⁷ Pandangan Watt tersebut sama dengan pandangan Wellhausen sebelumnya, yang menyatakan bahwa sejak Nabi Muhammad s.a.w. hijrah ke Madinah perjuangannya merupakan perjuangan politik yang selalu berhasrat kuat terhadap kekuasaan.⁵⁴⁸

542 W. Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, hlm. 7. Dalam kasus tertentu Watt menganggap Nabi Muhammad s.a.w. hanya seorang pemimpin suku dari suku-suku Mekah.

543 Dia menganggap pula Untuknda sebagai ketua golongan Muhajirin. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concept*, Great Britain: Edinburgh University Press, 1968, hlm. 20-21.

544 W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, hlm. 5.

545 Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, hlm. 24.

546

547 W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, hlm. 224-226.

548 Perselisihan-perselisihan yang terjadi di Madinah antara Nabi s.a.w. dan kelompok penentangnya pun menurut dia senantiasa berhubungan dengan persoalan kekuasaan dan politik. Wellhausen, *Tarikh al-Dual al-'Arabiyyah*, hlm. 5-6. Fakta lain tentang pandangan Watt yang bermotif politik boleh dibuktikan dari peristiwa pengiriman surat Nabi Muhammad s.a.w. kepada raja-raja dan kepala suku di dalam dan luar 'Arab untuk tujuan dakwah dan penyebaran Islam.⁵⁴⁸ Selain memberikan penilaian yang agak menyimpang (bias) tentang surat Nabi Muhammad s.a.w tersebut Watt menyatakan bahwa tujuan utama yang sebenarnya dari pengiriman surat tersebut merupakan trik politik Nabi Muhammad s.a.w. untuk mencegah kelompok

Motif Ekonomi

Di dalam *Muhammad at Mecca* Watt memandangkan kota suci Mekah dari sudut pandang materi-ekonomi. Menurutnya kota suci tersebut merupakan pusat perekonomian masyarakat dan suku-suku 'Arab menjelang dan awal kedatangan Islam di Jazirah 'Arab oleh Nabi Muhammad s.a.w. Kepentingan ekonomi menurut Watt merupakan asas bagi kesatuan kehidupan masyarakat 'Arab masa itu. Dalam kaitan ini Watt berpendapat, Pada saat yang sama terdapat suatu fenomena yang menarik di Mekah, yaitu munculnya rasa kasusatuan (antara suku-suku 'Arab) berdasarkan kepentingan kebendaan bersama.⁵⁴⁹

Pandangannya sesuai pandangan Karl Marx yang menganggap faktor ekonomi sebagai penggerak dalam sejarah dan berorientasi pasar dalam memandangkan peristiwa sejarah Islam klasik, seperti dituliskannya,

“Jika kita mencari suatu perubahan ekonomi yang dihubungkan dengan asal-usul (kemunculan) Islam, maka dari sinilah kita memang harus melihatnya.” (Dengan hubungan yang harus difahami berbeda secara mendasar dari kebergantungan agama dan ideologi terhadap faktor-faktor ekonomi sebagaimana yang dipertahankan oleh penganut konsep Marxis.)⁵⁵⁰

Dalam karyanya yang lain, yaitu *Muhammad Prophet and Statesman*, dia secara eksplisit menyatakan pendapatnya bahwa faktor ekonomi (kebendaan) merupakan dasar utama sebagai latar belakang kehidupan masyarakat Mekah dan faktor ekonomi juga telah ikut menciptakan situasi kemunculan Islam di kota suci tersebut.⁵⁵¹

Pandangannya ini jelas hanya melihat kota Mekah dari sisi material dan kehidupan ekonomi saja. Bahwa faktanya Mekah dari sudut pandang sosio-ekonomi adalah kota dan pusat perniagaan pada masa menjelang dan awal Islam. Akan tetapi, dia tidak membahas sedikit pun kedudukan Mekah sebagai pusat spiritual dan peribadatan (keagamaan) untuk bangsa 'Arab masa itu. Padahal dari sisi sejarah Mekah tidak hanya menjadi pusat kehidupan ekonomi tetapi juga pusat kehidupan keagamaan dan spiritual bangsa 'Arab semenjak masa pra Islam hingga masa awal kedatangan Islam. Bahkan Mekah telah muncul jauh lebih awal sebagai pusat keagamaan atau peribadatan berbanding pusat ekonomi, kerana Ka'bah atau Baitullah di kota tersebut telah ada semenjak masa Nabi Adam a.s.⁵⁵²

Pandangannya tentang Mekah yang hanya dibahas dari sudut pandang kebendaan (ekonomi) menggiring kepada tiga akibat logis. Pertama, kepentingan ekonomi menjadi asas utama bagi kasuseluruhan aspek kehidupan dari masyarakat 'Arab tersebut. Kedua, faktor spiritual dan keagamaan pada masa pra Islam (Jahiliyah) tidak memiliki peran yang signifikan dan hubungan langsung dengan kemunculan Islam. Dan ketiga ia bermakna bahwa

Quraisy Mekah memperoleh bantuan luar negara dan menghilangkan risiko atau efek penilaian negatif mereka terhadapnya dalam hubungan dua belah-pihak.⁵⁴⁸ Fakta lain ialah tentang Perjanjian Hudaibiyah antara kelompok Muslim (Nabi Muhammad s.a.w. dan pengikut-pengikutnya) dan kelompok Quraisy Mekah, yang Nabi Muhammad s.a.w. dan sahabat-sahabatnya batal melakukan ibadah haji ('Umrah) disebabkan perjanjian tersebut dan baru dapat melakukannya pada tahun depan, sehingga memunculkan sebuah peristiwa yang disebut Bai'at al-Ridwan⁵⁴⁸ yang dilakukan oleh para sahabat kepada Nabi Muhammad s.a.w. Menurut Watt bai'at ini tidak lepas dari implikasi politik Nabi Muhammad s.a.w. untuk menyatakan bahwa Islam adalah agama asli bangsa 'Arab, bukan suatu ancaman untuk mereka dan Nabi Muhammad s.a.w. adalah teman bukan musuh mereka.

549 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: The Clarendon Press, 1965, hlm. 19.

550 Ibid.

551 Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, hlm. 44-45, dan 192.

552 Sila lihat Q.S. Ali Imran (3): 96 Di dalam ayat ini Mekah disebut dengan kata Bakkah.

kemunculan Islam disebabkan oleh keberadaan faktor ekonomi di Mekah atau setidaknya tidaknya berhubungan dengannya. Pandangan ini secara jelas hanya melihat faktor ekonomi sebagai pendorong dan penggerak utama dalam proses sejarah Islam klasik.⁵⁵³

Sudut pandang ekonomi dan materialisme sejarah terdapat pula dalam tindakan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. baik ketika beliau menetap di Mekah maupun di Madinah. Dalam membahas tentang kehidupannya dan hubungannya dengan keberadaan Mekah sebagai pusat perdagangan, Watt menyatakan satu-satunya jalan yang dapat dilakukan oleh Muhammad yang hidup sebagai seorang anak yatim dan miskin ialah mencari seorang perempuan yang kaya untuk dinikahi, yang dengan jalan ini dia dapat terlibat dalam perserikatan dagangnya. Faktanya menurut Watt Muhammad telah mengincar peluang ini dengan menikahi hadijah untuk tujuan kehidupan ekonomi di Mekah.⁵⁵⁴

Faktor ekonomi menjadi salah satu fokus bahasan Watt ketika dia membahas pengepungan yang dilakukan oleh Nabi s.a.w. terhadap suku-suku Yahudi di kota tersebut. Menurut Watt pengepungan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. terhadap tanah Khaibar dan suku Yahudi, seperti suku Bani Qainuqa tidak lepas dari kepentingan ekonomi, sehingga penyerangan yang dilakukannya merupakan saat yang tepat untuk memperoleh keuntungan ekonomi, termasuk harta rampasan perang (*ghanimah*).⁵⁵⁵

Pengaruh Teologi⁵⁵⁶ Yahudi-Kristen

Keterkaitan aspek-aspek teologi dalam konteks kajian historiografi orientalis memiliki dasar yang cukup kuat. Menurut Maryam Jameelah, semenjak abad ke-19 M. hingga abad ke-20 M., kepustakaan dan karya-karya para pengkaji Barat terhadap budaya Timur sarat dengan polemik dan serangan-serangan terhadap Islam dengan menggunakan asas teologi Barat (Kristen) dan ideologi Marxisme.⁵⁵⁷ Pendapat ini memiliki makna dan relevansinya apabila kita mengkaji secara cermat karya-karya Watt tentang historiografi Islam. Salah-satu metode yang digunakannya dalam kajiannya terhadap historiografi tersebut adalah penafsiran sejarah untuk memahami peristiwa-peristiwa sejarah masa Nabi Muhammad s.a.w yang *bias* teologi Kristen. Misalnya saja, dalam membahas masalah wahyu al-Qur'an, Watt berasumsi bahwa sebagian wahyu yang diturunkan kepada Nabi s.a.w. mengandung unsur khayalan⁵⁵⁸ atau rekayasa belaka yang sebagiannya dukurangi dan dirubah oleh Nabi Muhammad s.a.w. dengan metode

553 Helmut Fleischer, *Marxism and History*, terj. Eric zmosbacher, London: The Penguin Press, 1973, hlm. 39. Muhammad Fathi Uthman, *al-Tarikh al-Islami wa al-Mazhab al-Madi fi Tafsir*, Kuwait: al-Maktabah al-Kuwaitiyah, hlm. 27.

554 W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, hlm. 10 dan 12.

555 Ibid.

556 Teologi berarti kepercayaan atau keyakinan umat Islam mengenai asas-asas keagamaan, baik dalam masalah kepercayaan kepada wahyu al-Qur'an dan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai rasul utusanNya maupun doktrin-doktrin keagamaan lainnya seperti peribadatan yang memiliki kaitan langsung dengan Tuhan dan dihubungkan dengan persoalan keyakinan dan kepercayaan agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen yang menjadi salah-satu perhatian dalam kajian Watt tentang karya historiografi Islam klasik. Dengan kata lain, teologi merupakan suatu asas fundamental keagamaan Islam yang dikaji secara historis dan dipandang dari sudut pandang keagamaan atau keyakinan yang berbeda, khususnya keyakinan kelompok orientalis dalam membahas Islam.

557 Maryam Jameelah, *Islam and Orientalism*, Lahore (Pakistan): al-Matbaat-ul Arabiya, 1981, hlm. 19-21.

558 Dalam membahas wahyu al-Qur'an yang dianggap khayalan itu Watt menggunakan konsep A Poulain yang membaagi metode memahami kasusan kebahasaan termasuk wahyu ke dalam dua hal; exterior locution (gaya bahasa luar/ekstern) dan interior locution (gaya bahasa dalam/intern). Yang pertama bermakna kata-kata yang terdengar oleh telinga tanpa melalui proses alami. Sedangkan yang kedua terdiri dari dua bahagian, yaitupertama imaginative locution (gaya bahasa khayalan), berarti suara, misij atau pengalaman spiritual yang diterima langsung tanpa perantara pendengaran (telinga) tapi melalui pengalaman khayalan dan kedua intellectual locution (gaya bahasa intelek/akal atau pemikiran) bermaksud perhubungan pikiran yang sederhana tanpa menggunakan kata-kata. William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, hlm. 54.

yang khas kerana ayat yang turun dianggap belum betul atau sempurna.⁵⁵⁹ Oleh karena itu, al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad s.a.w. adalah gagasan dan pengalamannya sendiri yang bersifat rahasia dan khayalan.⁵⁶⁰

Di sisi lain, Watt mengira bahwa kandungan ayat-ayat al-Qur'an banyak meniru dan terpengaruh oleh tradisi agama sebelumnya, baik Yahudi maupun Kristen. Konsep-konsep tentang Tuhan, pencipta, kebangkitan kembali, hari pengadilan (hari kiamat) dan wahyu adalah antara beberapa konsep yang sudah ada dalam kedua agama sebelumnya. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan berikutnya menunjukkan bahwa kandungan al-Qur'an berasal dari kitab Perjanjian Lama (Taurat) dan Perjanjian Baru (Injil).⁵⁶¹ Dalam pembahasan lain dia mendakwa pula bahwa kandungan al-Quran hanya melakukan pengulangan-pengulangan dari gagasan agama Yahudi dan Kristen, sehingga keaslian al-Qur'an terdapat dalam penegasan kembali terhadap segala hal yang sudah ada sebelumnya dalam kedua kitab agama tersebut.⁵⁶²

Dalam pembahasan tentang Nabi Muhammad dan al-Qur'an, Watt tidak mengakui Nabi s.a.w. sebagai seorang nabi dan rasul utusan Tuhan, kecuali seorang manusia biasa yang memiliki khayalan kreatif (al-Qur'an) yang sesuai untuk menjawab persoalan-persoalan utama dalam pengalaman manusia, sehingga agama yang dibawa olehnya mudah menyebar luas sepanjang masa. Dalam kaitan ini Watt menulis,

“Terakhir apakah pertanyaan kita? Apakah Muhammad seorang nabi? Dia adalah seorang manusia yang memiliki khayalan kreatif yang bekerja pada tingkatan yang paling dalam dan menghasilkan gagasan-gagasan yang relevan untuk persoalan-persoalan utama dalam pengalaman manusia, sehingga agamanya menyebar luas tidak saja terbatas pada zamannya, tetapi juga pada abad-abad berikutnya.”⁵⁶³

Dalam membahas hubungan Nabi Muhammad s.a.w. dan Yahudi (Islam-Yahudi), Watt menyinggung pula aspek teologi Islam yang dianggapnya mengikuti ajaran Yahudi, seperti dalam ajaran-ajaran dan praktik-praktik ibadah Islam. Dalam hubungannya dengan ajaran dan praktik Islam, Watt menuduh bahwa banyak praktik ibadah di dalam Islam, seperti salat mengarah ke arah Yerusalem sebelum mengarah ke kiblat (Baitullah), merupakan peniruan kembali terhadap praktik agama Yahudi. Peniruan ini menurutnya dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. berdasarkan dua dorongan; kehendak Nabi s.a.w. untuk melakukan usaha damai dengan kelompok Yahudi dan mewujudkan realitas kenabian dengan menunjukkan identitas wahyu kepada agama Yahudi yang datang sebelum Islam.⁵⁶⁴

559 Ibid., hlm. 53-58.

560 William Montgomery Watt, *Muhammad; Prophet and Statesman*, hlm. 8-9, dan 17-18. Asumsi yang hampir sama dinyatakan pula oleh Sir William Muir dan Margoliouth, apabila yang pertama (Muir) menganggap bahwa Nabi Muhammad s.a.w. sebenarnya tidak menerima wahyu (al-Qur'an) dari luar dirinya, tetapi ia muncul dari akal pikiran dalam alam bawah sadarnya. Sedangkan yang kedua (Margoliouth) menuduh bahwa al-Qur'an adalah ciptaan Nabi Muhammad s.a.w. sendiri. Bahkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan perdagangan ditulis sendiri oleh Nabi Muhammad s.a.w., kerana beliau bekas seorang pedagang, sehingga ia berpengaruh terhadap diri Nabi Muhammad s.a.w.

561 Ibid., hlm. 39.

562 William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, hlm. 84.

563 Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, hlm. 237-240.

564 Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, hlm. 200. Seperti halnya Watt, Margoliouth dan Muir pun menolak dan meragukan Nabi s.a.w. sebagai seorang nabi utusan Tuhan. Menurut Margoliouth kenabian Muhammad s.a.w. bukan berasal dari wahyu dan perintah Tuhan tetapi hasrat dan kehendaknya sendiri. Muhammad adalah seorang tokoh pencari jabatan atau kedudukan, dan keduanya telah berhasil memperolehnya.⁵⁶⁴ Sedangkan Muir secara tegas meragukan kenabian Nabi Muhammad s.a.w., kerana setiap nabi, menurutnya, senantiasa mampu menunjukkan mukjizat-mukjizatnya,

Dalam *Early Islam*⁵⁶⁵ di bawah tema *The Christianity criticized in the Qur'an* Watt tampak mempertahankan teologi Kristen sebagai agama yang dianutnya. Dalam kaitan ini dia menyatakan bahwa kritik-kritik yang dilontarkan al-Qur'an terhadap para penganut agama Kristen tidaklah diarahkan untuk agama dan pengikut Kristen tetapi lebih ditujukan untuk agama Yahudi. Meskipun memang terdapat kritik kepada agama Kristen, ia hanya serangan terhadap Kristen yang melakukan *bid'ah* (*heresy*) bukan Kristen ortodoks.⁵⁶⁶ Bahkan di dalam karyanya yang lain Watt menyamakan kedudukan agama Islam dan Kristen kerana kedua-dua agama tersebut sama-sama agama *ahl al-kitab*.⁵⁶⁷ Padahal istilah *ahl al-kitab* hanya ditujukan untuk agama Yahudi dan Kristen saja,⁵⁶⁸ bukan untuk agama Islam.

Masih dalam kaitannya dengan hubungan Islam-Kristen, dalam bahasan yang lainnya dia menegaskan adanya pengaruh budaya Kristen terhadap Islam, khususnya di Mesir, Syria dan Iraq. Ketiga wilayah ini sebelum terjadinya perluasan Islam merupakan wilayah yang memiliki gagasan-gagasan Kristen fundamental dan setelah dikuasai oleh Islam budaya itu berubah menjadi bagian dari budaya Islam.⁵⁶⁹ Tetapi dalam hal ini Watt tidak menjelaskan sama sekali budaya-budaya mana yang berasal dari budaya Kristen yang kemudian menjadi bagian dari budaya Islam.⁵⁷⁰

Masih dalam kaitannya dengan hubungan Islam dan Yahudi, Watt menuduh pula bahwa persengketaan di antara kedua-dua agama dan Pengepungan atau penyerangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. terhadap Yahudi disebabkan oleh dua motif. Pertama persoalan teologi, yang merupakan alasan utama atas terjadinya persengketaan, yaitu golongan Yahudi menganggap bahwa mereka ialah manusia pilihan Tuhan, sehingga mereka menolak kerasulan Nabi Muhammad s.a.w.. Sedangkan Nabi s.a.w. sendiri menjadikan misi kenabian untuk menyatukan bangsa 'Arab masa itu. Kedua, Nabi Muhammad s.a.w. melakukan Pengepungan dan penyerangan terhadap kelompok Yahudi disebabkan oleh motif ekonomi dan harta-kekayaan. Dengan melakukan penyerangan tersebut Nabi s.a.w. dapat memperoleh uang dan kekayaan yang lebih baik (banyak) lagi.⁵⁷¹

Beberapa pandangan Watt di atas yang *bias* teologi boleh jadi disebabkan oleh kedudukan dia sebagai seorang pendeta Kristen yang pernah mempelajari teologi untuk tujuan penelitian dan misi orientalis.⁵⁷² Selain itu, mungkin juga dia hanya memahami Islam sebagai suatu pergerakan sejarah dan perkembangan budaya semata, sehingga seperti dinyatakan oleh

seperti yang dilakukan oleh nabi-nabi sebelumnya, sedangkan Nabi s.a.w. tidak memiliki kemampuan untuk menunjukkan mukjizat tersebut.

565 *Early Islam* ialah salah-satu karya Montgomery Watt yang berasal dari kumulan pelbagai artikel terpilih, membahas pelbagai tema yang berkaitan dengan sejarah dan pemikiran awal Islam. Lihat Montgomery Watt, *Early Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

566 *Ibid.*, hlm. 68-70. Alwi al-Atas, "Mengkritisi Pemikiran Montgomery Watt" dalam *Journal Islamia*, vol.3, no. 1, 2006, hlm. 57.

567 Montgomery Watt, *Islam and Christianity Today*, 1983, hlm. 9

568 Lihat Q.S. al-Ma'idah (5): 65, 68, Di kedua ayat ini disebutkan kata *ahl al-Kitab* dengan merujuk kepada kitab Taurat (Yahudi) dan kitab Injil (Kristen).

569 Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, hlm. 2.

570 Q.S. al-Ma'idah (5): 16-17, 72-75, 78-80

571 *Ibid.*, hlm. 220.

572 Alwi al-Atas, "Mengkritisi Pemikiran Montgomery Watt" dalam *Jurnal Islamia*, hlm. 53.

Gordon E. Pruet mereka gagal dalam memahami Islam sebagai agama (keyakinan) dan bentuk penyerahan pada kehendak Allah.⁵⁷³

Hamilton Alexander Rosskeen (H.A.R.) Gibb

Sekilas Biografi Ringkas H.A.R. Gibb

Dia lahir di Alexandria, Mesir, tahun 1895 M. Kedua-dua orang tuanya berasal dari Skotlandia; ayahnya Jhone Gibb seorang pengelola pertanian di Skotlandia, sedangkan ibunya Jane Ann Gardner, seorang guru di Gereja Scotland Girl's School. Pada usia 5 tahun, H.A.R. Gibb dipulangkan ke Skotlandia untuk mengikuti pendidikan Sekolah Rendah di Scotland. Sesudah tamat sekolah rendah, dia melanjutkan belajar ke Edinburgh High School pada tahun 1904 sampai tahun 1912. Sambil menuntut ilmu di sekolah tersebut dia belajar bahasa Perancis, German dan ilmu alam dan pada tahun yang sama, dia belajar pula bahasa Semit, Hebrew dan Aramia.⁵⁷⁴ Ketika tengah belajar di Universiti Edinburgh dia mengikuti akademi tentara dan dilatih untuk menjadi tentara artillery. Pada masa Perang Dunia Pertama tahun 1914 dia diberi tugas sebagai instruktur pada artillery kasusatuan pelatihan anggot tentara dan terus bertugas di sana sampai dia dipindahkan ke Perancis pada tahun 1917. Dia bertugas sebagai anggota angkatan perang di sana dan di Italia sampai Perang Dunia ke-1 berakhir pada tahun 1918 M. Setahun kemudian, dia memperoleh pangkat keahlian dalam perang dari universitas tersebut.

Kemudian dia memasuki *London School of Oriental Studies* untuk program M.A. dalam pelajaran bahasa 'Arab. Pada tahun 1921 M. dia menjadi asisten dosen dalam matakuliah bahasa 'Arab dan setahun berikutnya dia berhasil memperoleh M.A dalam bidang bahasa 'Arab. Pada tahun yang sama pula dia menikah dengan Mellen Jossie Schack, yang kemudian dari hasil pernikahan tersebut dia memiliki dua orang putra. Pada tahun 1926-1927 M. dia mula melakukan sebuah perjalanan panjang ke negara-negara Timur Tengah dan beberapa negara di Afrika Utara serta memperoleh kasusempatan untuk mempelajari bahasa dan kasususastraan 'Arab modern. Pada tahun 1929 M. dia diangkat sebagai staf ahli bahasa dan sastera 'Arab. Ketika Sir Thomas Arnold meninggal dunia pada tahun 1930, dia diangkat sebagai guru besar dalam Bahasa 'Arab. Selain itu, dia diangkat pula menjadi pengedit utama *Encyclopedia of Islam* sampai tahun 1930.⁵⁷⁵ Sejak tahun 1930-1937 dia menjadi Professor dalam bahasa 'Arab di Universiti London.

Karya-karya Gibb dalam kajian sejarah dan peradaban Islam cukup banyak yang ditulis semenjak tahun 1923 baik dalam bentuk artikel, jurnal, buku maupun *books reviews* dan tulisan-tulisan lain yang berkaitan dengan penghormatan terhadap seseorang sarjana yang baru meninggal dunia.⁵⁷⁶ Antara karyanya yang dijadikan bahasan dalam kajian ini ialah *Mohammedanism*, *Islam: An Historical Survey* dan *Studies on The Civilization of Islam*.

573 Ibid. Lihat sama Gordon E Pruet, "Islam and Orientalism" in Asaf Husein, *Orientalism, Islam and Islamist*, Vermont: Amana books, 1984, hlm.43-44.

574 Mu'in Umar, *Orientalisme dan Studi Tentang Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 79.

575 Ibid., hlm. 80.

576 Ibid., hlm. 81. Muin Umar mencatat dua ratus lebih karya Gibb dalam bentuk buku, jurnal dan majalah-majalah ilmiah, sehingga dengan banyaknya karya tersebut dia memperoleh tanda-tanda jasa yang pernah diterimanya dari pelbagai lembaga dan akademi ilmiah.

Pandangan Gibb Tentang Sejarah Islam Sejarah Islam Bermotif politik

Secara umum, gagasan Gibb tentang sejarah Islam dan yang berkaitan erat dengannya dapat dikelompokkan kepada dua hal. Pertama, Islam sebagai ajaran (doktrin), sedangkan yang kedua Islam sebagai pergerakan sejarah dan fenomena budaya,⁵⁷⁷ yang memiliki perbedaan dalam sifat organisme sosial, budaya dan politik.⁵⁷⁸ Berikut ini akan diuraikan pandangan Gibb tentang sejarah Islam klasik yang masih mengandung penyimpangan tersebut.

Tulisan-tulisan Gibb tentang sejarah Nabi Muhammad s.a.w. pada masa awal Islam, mencerminkan suatu karya sejarah bermotif politik atau sejarah politik. Terdapat beberapa argumentasi yang dapat dijadikan pegangan mengenai asumsi tersebut. Pertama, tulisan Gibb seperti yang tampak dalam karyanya, seperti *Mohammedanism* atau *Islam: A Historical Survey*, menilai bahwa gerakan Islam yang disebarkan oleh Nabi Muhammad s.a.w., khususnya di Madinah merupakan suatu gerakan politik. Dalam kaitan ini Gibb menulis,

“Dari sisi luar, pergerakan Islam menampilkan suatu bentuk yang baru dan membangun suatu komunitas yang dikelola oleh jalur politik di bawah satu jalur (kepemimpinan). Dalam akal-pikiran Muhammad (sebagaimana dalam akal-pikiran para pengikutnya), kasusatuan agama baru itu (Islam) telah lama menjadi suatu komunitas yang dikelola dalam jalur-jalur politik, tidak seperti sebuah gereja di dalam sebuah negara sekular.”⁵⁷⁹

Meskipun dalam bagian lain dari tulisannya Gibb mengakui bahwa tidak semua gerakan yang dilakukan Nabi Muhammad s.a.w. di Madinah sebagai suatu gerakan politik, bahkan menurutnya akan menjadi suatu kekhilapan jika mengertikan demikian.⁵⁸⁰ Akan tetapi, dari pembahasannya secara keseluruhannya tentang sejarah Nabi Muhammad s.a.w. dan perkembangan Islam masa awal khususnya di Madinah adalah jelas bahwa Gibb memiliki kecenderungan menafsirkan sejarah masa awal tersebut secara umum dengan penafsiran sejarah yang bermotif politik. Ada tiga argumentasi yang mempertegas bahwa bahasan yang dilakukan oleh Gibb tentang sejarah Nabi Muhammad s.a.w. dan perkembangan awal Islam adalah bermotif sejarah politik.

Pertama, dengan mengamalkan kaedah konflik Gibb membahas konflik yang terjadi di antara suku-suku (kafir) Qurasy dan Nabi Muhammad s.a.w. Dalam kaitan ini Gibb menyatakan perlawanan mereka terhadap Nabi Muhammad s.a.w. telah dilakukan dengan membangun asas-asas ekonomi dan politik, sehingga tindakan-tindakan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. pun hanya bertumpu pada dua aspek ekonomi dan politik tersebut.⁵⁸¹ Kajian Gibb yang bermotif sejarah politik akan tampak secara jelas dari dakwaan dia yang menyatakan aspek politik ialah tujuan Tuhan mengutus para nabi.⁵⁸²

577 Pengelompokan ini merujuk kepada tema-tema yang dibahas oleh dia dalam “Mohammedanism” yang terdiri dari tema 1. “The Expansion of Islam,” 2. “Mohammed,” 3. “The Koran,” 4. “Doctrin and Ritual in The Koran,” 5. “The Tradition of The Prophet,” 6. “The Shari’a,” 7. “Ortodoxi and Scism,” 8. “ Sufism,” 9. “The Sufi Order,” 10. “Islam in The Modern World.” Lihat H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, London: Oxford University Prsess, 1953.

578 H.A.R. Gibb, *Studies on The Civilization of Islam*, hlm. 3.

579 H.A.R. Gibb., *Islam: A Historical Survey*, hlm. 19.

580 Ibid., hlm. 21. Lihat sama Gibb., *Mohammedanism*, hlm. 30.

581 H.A.R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, hlm. 19.

582 Ibid. Dalam hal ini Gibb menulis, “ In his expositions of the prophetic history this was (political line) an essential part of the Divine purpose in sending prophets.”

Kedua, dalam kaitannya dengan ekspedisi-ekspedisi militer (*al-sariyah*) Gibb menyatakan bahwa seluruh perjalanan ekspedisi hebat yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w. terhadap suku-suku pedalaman 'Arab (*al-badwi*) adalah suatu rancangan yang besar untuk menundukkan dan menyatukan kota Mekah berada di kekuasaannya dan mengambil keuntungan dari kedudukannya sebagai nabi.⁵⁸³

Ketiga, ketika dia menguraikan persoalan perluasan wilayah Islam masa Nabi Muhammad s.a.w. dan masa Daulah Bani Umayyah, dalam tema "*The Expansion of Islam*," dia secara implisit menunjukkan bahwa Islam pada masa-masa awal merupakan suatu agama penakluk yang menaklukkan bangsa-bangsa lainnya di dalam dan di luar 'Arab. Dalam kaitan ini Gibb menulis,

"Dengan pemerintahan yang kuat, trampil dan keyakinan yang memberikan semangat para pengikut (rakyat) dan tentara militernya, tidak lama kemudian komuniti baru memerintah seluruh wilayah 'Arabia bagian Barat dan mencari wilayah-wilayah dunia baru untuk ditaklukkan (diperintah)." ⁵⁸⁴

Dalam bagian berikutnya yang masih berkaitan dengan perluasan wilayah, Gibb menyatakan lebih tegas lagi,

"Kegemilangan-kegemilangan yang menakjubkan, penalukan-penaklukan sebelumnya dan masih lebih luas lagi, yang telah menghantarkan bangsa 'Arab dalam masa kurang dari satu abad memasuki Maroko, Spanyol, Prancis dan pintu Konstantinopel menyeberangi Asia pusat sampai ke sungai Hindia, menegaskan karakter Islam sebagai sesuatu kepercayaan (agama) yang kokoh, percaya diri dan menaklukkan."⁵⁸⁵

Dalam kaitannya dengan perluasan wilayah pula, Gibb membahas pelbagai keberhasilan masa Islam klasik, baik yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w., para sahabatnya, Daulah Bani Umayyah dan 'Abbasiyah dalam membangun tamadun Islam tak lain karena faktor politik, sehingga Islam mencapai puncak peradabannya pada masa kerajaan terakhir tersebut dalam pelbagai bidang dalam jangka masa yang relatif singkat.⁵⁸⁶

Pengaruh Teologi Yahudi-Kristen

Persoalan pengaruh agama Yahudi dan Kristen, baik yang bersifat doktrin ataupun praktis, terhadap agama Islam termasuk di antara tema yang dibahas oleh mayoritas orientalis, meskipun dengan ungkapan yang agak berbeda. Selain Watt dan Gibb, orientalis lain seperti Muir, Margoliouth, Brockelmann maupun Wellhausen sama-sama melibatkan bahasan tersebut dalam kajian mereka masing-masing tentang sejarah awal Islam. Dalam karya *Mohammedanism*, Gibb menegaskan bahwa baik al-Quran ataupun ajaran-ajaran Islam banyak yang terpengaruh oleh agama Yahudi dan Kristen yang muncul sebelumnya. Pengaruh ini menurut Gibb muncul melalui jalur budaya dan ekonomi. Jalur budaya yang dimaksud adalah budaya gereja Kristen dan rumah ibadah Yahudi yang banyak terdapat di wilayah 'Arab Utara, Selatan dan Timur sebelum kedatangan Islam. Di 'Arab Utara terdapat wilayah kerajaan Hirah dekat sungai Euphrate yang memiliki suatu tempat aktifitas para misionaris

583 Ibid., hlm. 20. Pendapatnya ini jelas menunjukkan suatu kajian sejarah yang sarat dengan motif politik, kerana dia memaknai ekspedisi-ekspedisi tersebut untuk memperoleh kekuasaan belaka.

584 Gibb, *Mohammedanism*, hlm. 3.

585 Ibid.

586 Ibid., hlm. 3-8.

misi Kristen, yaitu Bishopic Nestorian. Di 'Arab Selatan, Yaman, terdapat pula gerakan agama Yahudi yang didukung oleh kerajaan lokal masa itu, meskipun kerajaan ini kemudian dijatuhkan oleh Kristen Yaman yang didukung oleh Abbasinia pada tahun 525 S.M.⁵⁸⁷ Sedangkan jalur ekonomi melalui garis hubungan perniagaan yang erat di antara Mekah dan Yaman. Menurut persepsi Gibb, melalui garis hubungan sangat wajar jika gagasan-gagasan keagamaan (Kristen Yaman) dibawa ke Mekah oleh para kafilah peniaga,⁵⁸⁸ sehingga agama Yahudi-Kristen memiliki pengaruh terhadap al-Quran.

Sedangkan pengaruh ajaran agama Yahudi-Kristen terhadap agama Islam menurut Gibb menunjukkan bahwa sebagian dari gagasan-gagasan Nabi Muhammad s.a.w. dan pengamalan-pengamalan atau praktik-praktik ibadah Nabi Muhammad s.a.w. berasal dari kedua agama tersebut yang muncul sebelum Islam. Menurut Gibb, ajaran tentang hari kiamat, kasusenangan surga dan siksaan neraka yang dijelaskan dalam al-Quran yang menjadi kepercayaan dan ajaran pokok dalam agama Islam berasal dari sumber-sumber agama Kristen Syria. Pandapat seperti ini dinyatakan pula oleh orientalis yang lainnya, seperti Margoliouth,⁵⁸⁹ Muir⁵⁹⁰ dan Brockelmann. Bahkan menurut yang terakhir dunia intelektual Nabi Muhammad s.a.w. mayoritasnya berasal dari agama Yahudi dan Kristen.

Dalam karya Gibb yang lain, yaitu *Pre Islamic Monotheism in Arabia* dia mengakui secara jujur bahwa mayoritas para penulis, baik yang berasal dari agama Yahudi maupun Kristen, selalu menunjukkan pengaruh kedua-dua agama tersebut terhadap ide-ide keagamaan Islam dan al-Quran. Tetapi ajaran Islam sendiri menolak adanya pelbagai pengaruh kedua agama tersebut terhadap al-Quran, kerana ia merupakan wahyu Tuhan yang secara langsung diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w. melalui Malaikat Jibril, meskipun al-Quran sebagai ajaran utama Islam mengakui adanya hubungan antara Islam dengan kedua-dua agama tersebut.⁵⁹¹

Klaim Gib di atas ditunjukkan melalui usahanya yang gigih untuk menemukan pengaruh tersebut terhadap al-Quran dengan terus melakukan kajian yang dapat meyakinkan adanya pengaruh kedua-dua agama tersebut terhadap al-Quran. Dengan menggunakan pendekatan filologi dia menegaskan bahwa secara filologis terdapat banyak kosa-kata dalam al-Quran yang berasal dari agama (monotheisme) sebelumnya, yaitu agama Yahudi dan Kristen, yang masuk ke dalam al-Quran melalui hubungan dengan bangsa 'Arab Selatan ataupun istilah-istilah kata yang sudah diserap ke dalam bahasa 'Arab yang kemudian disebutnya

587 Ibid., 37.

588 Ibid. Bahkan menurut Gibb terdapat banyak perbendaharaan kata al-Quran yang menegaskan pada pendapat di atas. Tetapi Gibb sama sekali tidak menunjukkan perbendaharaan kata yang dimaksudkan. Jika yang dimaksudkan oleh Gibb ialah hubungan dagang (niaga) antara Mekah dan Yaman, sebenarnya hanya disebutkan satu kali saja dalam al-Quran, yaitu dalam Surah al-Quraisy: 1-3, sedangkan yang banyak disebutkan dalam al-Quran dalam kaitannya dengan niaga ialah kata al-tijarah yang bererti perniagaan dan perbendaharaan kata lainnya yang berasal dari kata tersebut. Tetapi jika ini yang dimaksudkan oleh Gibb, maka sebenarnya belum menunjukkan penegasan, kerana kata al-tijarah tidak ada yang merujuk kepada perdagangan (perniagaan) di antara Mekah dan Yaman.

589 Pandangannya ini sama dengan pandangan Margoliouth yang menyatakan Pengajaran tentang keesaan Tuhan, pengadilan hari kiamat dan seksaan api neraka ialah antara pengajaran Kristen yang biasa diajarkan oleh pendeta Kristen, seperti Waraqah yang telah menterjemahkan sesetengah kitab injil ke dalam bahasa Arab. Sementara istilah-istilah kata dalam solat, seperti bersujud, berdiri dan duduk di antara kosa-kata yang berasal dari agama Kristen dan Yahudi. Margoliouth, op.cit., hlm. 42, 107.

590 Muir menyebutkan bahwa Nabi Muhammad s.a.w. banyak "meminjam" baik pemikiran ataupun ajaran agama Yahudi dan Kristen. Sir William Muir, *The Life of Mohammed from Original Sources*, hlm. xcivii. Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet in the west*, hlm. 26.

591 H.A.R. Gibb, *Pre Islamic Monotheism in Arabia*, hlm. 269.

sebagai kata-kata pinjaman.⁵⁹² Pengaruh lebih jauh lagi disebutkan olehnya dalam kalimat berikut,

“Meskipun terdapat sejumlah kata-kata pinjaman (serapan) adalah lazim (terjadi) bagi Kristen Syria dan Yahudi Aramaik. Kajian perbandingan yang mendetail dapat membantu menentukan pengaruh sumber-sumber dari kedua agama tersebut terhadap bahasa ‘Arab, bukan dalam kata-kata yang digunakan dalam al-Quran. (kecuali dalam surah-surah al-Quran masa awal Madinah terdapat bukti adanya penyerapan istilah-istilah bahasa Yahudi dalam konteks tertentu). Tetapi ini baru sebatas asumsi untuk menyimpulkan bahwa monoteisme pra Islam berkaitan secara langsung dengan Yahudi dan komunitas Kristen yang dikelola secara resmi. Semestinya komunitas-komunitas tersebut sudah ada di wilayah ‘Arab. Bahkan terdapat bukti yang dapat diterima dari sumber-sumber internal (teks-teks di dalam Islam) dan eksternal bahwa komunitas monoteisme memang sudah terdapat di wilayah ‘Arab yang dikelola oleh gereja-gereja secara tidak terikat (bebas), sehingga ia bersifat bid’ah dalam pandangan mereka. Komunitas-komunitas tersebut mungkin telah menjadi bagian (perkembangan) bukan saja dari agama Kristen tetapi juga Yahudi atau Yahudi-Kristen.”⁵⁹³

Praktik-praktik peribadatan dalam Islam pun, seperti puasa pada tarikh 10 bulan Asyura (Muhammarram), pengaturan tentang salat Zuhur (tengah hari), Salat Jum’at dan salat mengarah ke Jerussalam, menurutnya merupakan praktik peribadatan agama Yahudi yang kemudian ditiru atau diadopsi oleh Nabi Muhammad s.a.w. semenjak awal permulaan tahun menetap di Madinah.⁵⁹⁴

Pengaruh agama Kristen terhadap Islam menurut persepsi Gibb terdapat pula dalam sistem hukum Islam (*shari’ah*) melalui pengetahuan mendalam orang-orang ‘Arab terhadap hukum Romawi yang diperoleh oleh mereka dari orang-orang Kristen di Syria, Egypt dan Iraq, sebelum pemikiran keagamaan Islam dipengaruhi oleh falsafah Yunani. Oleh karena itu, aliran undang-undang Islam yang pertama menurut asumsinya muncul di wilayah Syria dan Iraq sebelum kekhalifahan Umayyah tamat pada tahun 750 M.⁵⁹⁵ Asumsi ini tentulah aneh kerana kemunculan pertama undang-undang Islam, khususnya SAW Islam adalah di Madinah, sedangkan Imam Malik Bin Annas mengarang kitab *al-Muwatha*⁵⁹⁶ untuk kepentingan umat Islam masa itu atas titah *Khalifah* al-Mansur dari Daulah ‘Abbasiyah. Selain itu, Gibb tidak menunjukkan secara jelas aspek mana dari hukum Islam tersebut yang terpengaruh oleh hukum Romawi atau Kristen.

Secara tidak langsung Gibb menyinggung pula pengaruh Yahudi dan Kristen-khususnya pengaruh yang terakhir-terhadap sunah Nabi Muhammad s.a.w. dalam tema “*the tradition of the prophet.*” Dalam kaitan ini, dia menyebutkan,

592 Ibid., hlm. 270. Gibb menunjukkan beberapa kata serapan yang sudah di-’Arab-kan yaitu, Injil, ‘gospel,’ Musa, ‘Moses,’ dan Isa, ‘Jesus’ sebagai contoh yang pertama manakala kata seperti tazakka (menyucikan diri) dan kata baraka (memberkati) ialah contoh yang kedua.

593 Ibid., hlm. 270-271.

594 H.A.R. Gibb., Mohammedanism, hlm. 44.

595 Ibid., hlm. 88.

596 Ibid., hlm. 102-103. Sebenarnya Gibb dalam halaman yang lain dalam tema yang sama tentang shari’ah, dia menyebutkan pula Imam Malik Bin Annas sebagai pengasas utama aliran undang-undang Islam Madinah, sebelum kemunculan baik Imam Syafi’i maupun Imam Hanafi di Iraq. Tetapi dia menyatakan bahwa aliran undang-undang Islam yang pertama muncul di Iraq oleh Imam Abu Hanifah.

“Kandungan-kandungan dari hukum-hukum Yahudi dan Kristen, bahkan tradisi falsafah Greek (ketiga-tiganya) ditiru oleh Muhammad dan tampaknya tidak ada batasan untuk proses peniruan tersebut.”⁵⁹⁷

Pada bagian halaman yang lain dalam tema yang sama dia menyatakan pula bahwa terdapat kasusamaan di antara sunah Nabi Muhammad s.a.w. dan dokumen-dokumen Kristen, meskipun di antara keduanya terdapat perbedaan yang penting.⁵⁹⁸

Perspektif Orientalis Dalam Kajian Historiografi Islam Klasik

Kesan yang paling tampak dalam kajian historiografi Islam klasik oleh orientalis adalah pelibatan falsafah modern dan teologi Yahudi Kristen. Di antara kesan falsafah modern terhadap perspektif orientalis, seperti yang terdapat dalam karya-karya historiografi mereka adalah penggunaan metode dan teori modern yang sekuleristik dan positivistik dalam membahas historiografi Islam tersebut.

Sekuleristik seperti sudah dibahas di atas memiliki ciri dualisme, pemisahan antara agama (Kristen) dan politik (kerajaan/pemerintahan), antara fisik dan metafisik, atau antara yang lahir dan yang batin. Dalam kaitan dengan bahasan sejarah Islam klasik, golongan orientalis memandang Islam, dalam konteks kemunculan sejarah awal Islam dan perkembangannya, dari aspek duniawi semata tanpa menghubungkan-kaitkannya dengan aspek spiritual keagamaan yang menjadi ciri utama dari agama Islam itu sendiri. Aspek duniawi yang dimaksud adalah aspek ekonomi dan politik yang diklaim oleh mereka sebagai tujuan utama dalam historiografi awal Islam masa Nabi Muhammad s.a.w. (*sirah al-nabi*), sehingga seolah-olah tujuan utama diutusnya Nabi Muhammad s.a.w. sebagai seorang rasul terakhir utusan Tuhan adalah untuk kedua aspek tersebut.⁵⁹⁹ Kajian terhadap sejarah Islam, khususnya sejarah Nabi Muhammad s.a.w. (*sirah al-nabi*), seperti yang dilakukan oleh Montgomery Watt dan Gibb, hanya “menghidangkan” *sirah al-nabi* dalam konteks proses sejarah sekuler, yang terlepas dari tujuan kerasulan dan kenabian, sehingga tidak terdapat bahasan tentang aspek metafisik dalam pelbagai peristiwa awal Islam. Pandangan Watt yang hanya mengkaji fenomena sejarah dan masyarakat Mekah dari aspek kebendaannya saja dan mengaitkannya dengan kemunculan agama Islam dengan kesadaran ekonomi masyarakat ‘Arab adalah salah satu bukti bahasan yang sekuler. Pandangan seperti ini dalam konteks kajian sejarah Islam klasik walau bagaimanapun tidak memiliki relevansi kajian yang sebenarnya, kerana peristiwa-peristiwa dalam sejarah Islam klasik, khususnya dalam *sirah al-nabi* banyak mengandung fakta-fakta kesejarahan metafisik.

Selain itu, kelompok orientalis pun memandang Nabi Muhammad s.a.w. sebagai manusia biasa yang terpisah dari fakta kenabian dan kewahyuan yang kedua-duanya menunjukkan secara jelas hakikat kerasulannya dan membedakannya dengan manusia biasa secara umum. Bahkan sebagiannya, seperti halnya Watt, Muir dan Margoliouth, pada hakikatnya tidak mempercayai kenabian dan kerasulan Muhammad s.a.w. Mereka hanya menganggapnya sebagai seorang manusia pada umumnya yang memiliki daya khayalan (imajinasi) kreatif⁶⁰⁰ dan hasrat untuk berkuasa termasuk mencari kenabian. Ketidakpercayaan mereka terhadap kenabian Muhammad s.a.w. juga ditunjukkan dengan tuduhan mereka

597 Ibid., hlm. 75.

598 Ibid., hlm. 83.

599 H.A.R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, hlm. 19.

600 William Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, hlm. 84.

terhadap al-Quran, wahyu Tuhan yang diturunkan kepadanya melalui Malaikat Jibril, sebagai kitab karya Nabi Muhammad s.a.w., sehingga beliau dituduh sebagai seseorang pengarang wahyu tersebut.⁶⁰¹

Disebabkan bahasan historiografi orientalis mengenai historiografi Islam klasik, khususnya *sirah al-nabi* pada umumnya terlepas dari fakta kerasulan Muhammad s.a.w., maka tuduhan-tuduhan terhadap Nabi Muhammad pun dilakukan dengan mengteipikan beliau sebagai seseorang yang *ma'shum*,⁶⁰² yang memiliki sifat *sidiq*, amanah, *tabligh* dan *fathanah*. Sebagian yang lainnya memandang peranan dan fungsi kerasulan dan kenabian Muhammad s.a.w. terpisah dengan peranan dan fungsinya sebagai kepala atau pemimpin negara atau masyarakat Madinah, sehingga kerja Nabi Muhammad s.a.w. sendiri dianggap sebagai kerja sekular, yang memisahkan dan membedakan antara fungsi kepemimpinan keagamaan dengan fungsi kepemimpinan Negara (kepemimpinan politik).

Perspektif sejarah orientalis pada hakikatnya adalah perspektif Barat modern yang metode berfikirnya berdasar pada pemikiran yang logis dan pandangan secara lahir, mengetepikan fakta-fakta metafisik. Hal inilah yang menunjukkan bahwa perspektif Barat yang digunakan orientalis⁶⁰³ dari sisi metodologinya menggunakan kaedah positivistik, di mana sumber pengetahuan hanya terbatas kepada fenomena empirik yang lahir saja, sehingga ide dan konsep yang dibangun hanya dapat diperoleh melalui proses penglihatan terhadap fenomena tersebut.⁶⁰⁴ Pandangan positivistik orientalis tampak dari tidak adanya bahasan mereka tentang aspek metafisik, ketika membahas fakta-fakta kesejarahan Islam baik dalam kaitannya dengan bahasan wahyu al-Quran ataupun *sirah al-nabi*. Kedudukan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai seorang nabi dan rasul utusan Tuhan yang memperoleh wahyu, walau bagaimanapun memiliki kaitan secara langsung dengan fakta metafisik, kerana metode turunnya wahyu al-Quran pun banyak melibatkan aspek metafisik. Demikian pula dengan beberapa peristiwa dalam sejarah Nabi Muhammad s.a.w.⁶⁰⁵ Tetapi, baik Watt ataupun Gibb keduanya hanya memandang nabi Muhammad s.a.w. sebagai seseorang pemimpin yang bertujuan politik (kekuasaan) dan ekonomi.

Selain perspektif sekuleristik dan positivistik, historiografi orientalis juga menggunakan perspektif teologi Yahudi-Kristen dalam memandang Islam sebagai sebuah teologi yang mengandungi banyak ajaran, termasuk ajaran yang berkaitan dengan peribadatan. Watt dan juga orientalis yang lain, seperti Gibb, Bernard Lewis dan Margoliouth masih melibatkan prasangka, penafsiran dan konsep teologi Yahudi-Kristen dalam membahas tentang Islam,⁶⁰⁶ yang seringkali menyimpang dari fakta kesejarahan yang sebenarnya. Akibat dari penyimpangan tersebut, mereka memahami ajaran Islam sebatas pengulangan dan peniruan yang banyak terpengaruh oleh agama Yahudi-Kristen seperti telah disebutkan di atas. Penyimpangan ini menurut 'Abdul Madjid Dayab kerana sebagian mereka tidak atau kurang

601 Ibid., hlm. 8-9, 17-18.

602 Ma'shum maknanya terlepas, erbebas atau terjaga dari berbuat dosa dan kasusaqlahan.

603 Bernard Lewis menyebutkan perspektif Barat dalam kajian mereka. Lihat J.W. Fuck, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800" dalam Bernard Lewis dan P.M.Holt (ed.), *Historians of the Middle East*, London: Oxford University Press, 1962, hlm. 303.

604 Muhammad Baqir al-Sadr, *Falsafatuna*, (terj.), Muhammad Nur Mufid, Bandung: Mizan, cet. Ke-2, 1992, hlm.31-32.

605 Mengenai hal ini akan dibahas secara lebih terperinci dalam bab enam dari tesis ini.

606 H.A.R. Gibb, *Muhammadienism*, hlm. 37. Bernard Lewis, *The Arabs In History*, hlm 42. Margoliouth, Mohammed and *The Rise of Islam*, hlm. 42, 107.

memahami bahasa ‘Arab⁶⁰⁷ sebagai sumber utama untuk memahami agama Islam. Di samping itu, bias tersebut boleh jadi seperti dinyatakan oleh Hamdi Zaquq bahwa selain dari tujuan kajian ilmiah-modern tentang historiografi Islam klasik, kelompok orientalis masih memiliki tujuan yang lain seperti tujuan keagamaan untuk memerangi Islam, mencari titik kelemahannya, melahirkan kelemahannya, menuduh bahwa agama Islam itu diambil dari Kristen dan Yahudi dan merendahkan kedudukan nabinya. Tujuan yang lainnya ialah menjaga kepentingan Kristen dari bahaya Islam dengan cara menutup kebenaran Islam, mengenal pasti apa saja kekurangan yang boleh dituduh darinya, mengingatkan bahaya menerimanya dan menyebarkan ajaran Kristen untuk mengkristenkan orang-orang Islam.⁶⁰⁸

Perspektif ilmiah orientalis yang berdasarkan kaedah sekularistik dan positivistik, walau bagaimanapun merupakan persoalan tersendiri dalam kaitannya dengan kajian sejarah Islam klasik, kerana perspektif tersebut bertentangan dengan fakta kesejarahan Islam klasik khususnya masa Nabi Muhammad s.a.w. yang bercirikan *sacred history*, seperti dinyatakan oleh Tarif Khalidi dan mengandungi banyak fakta metafisik, baik yang bersumber wahyu al-Quran maupun Hadith.

607 Dalam melihat kesalahan-kesalahan orientalis Dr. Abdul Madjid Dayab menjelaskan tiga hal. Pertama orientalis tidak memahami bahasa Arab sehingga mereka keliru dalam memahami teks-teks Arab. Kedua, orientalis dalam penelitiannya terpengaruh oleh kecenderungan-kecenderungan politik dan fanatik terhadap agamanya (termasuk ideologi). Ketiga, orientalis yang di samping memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam juga memiliki kemampuan mendalam tentang bahasa Arab, murni dalam kajiannya untuk tujuan keilmuan, bebas dan memiliki pandangan yang adil dan objektif, sehingga kajiannya memiliki natijah dan mendapatkan apresiasi dan respek. Lihat Abdul Madjid Dayab, (1983)., Tahqiq al-Turath al-‘Arabi: Manhajuh wa Tathawuruh, Qahirah: al-Markaz al-Arabi li al-Sahafah, 1983.

608 Dr. Mahmud Hamdi Zaquq, Orientalisme, hlm. 47-48.



HARMONIZING SAW AND SCIENCE BASED ON INTEGRATION-INTERCONNECTION PARADIGM⁶⁰⁹

Muhammad Adib, M.Ag.⁶¹⁰

Abstract

This paper contains my preliminary effort as far I was able to contribute to the scientific discourse about the relationship between religion and science generally and between SAW and science particularly. The main theoretical framework I used in this paper is the integration-interconnection paradigm that promoted the harmonization between Islam and science. In this paper, I also use the well-known typology formalized by Ian G. Barbour (1997); conflict, independence, dialogue, and integration—with some modifications—as a theoretical tool to identify the reality of SAW and science relationship today. By study of the fundamental nature of SAW and science, on the one hand, and the new wave of academic courses relating to religion and science relationship today, on the other, this paper suggests that the patterns of relationship between SAW and science actually formed a dynamic movement from conflict and independence toward dialogue and integration. The intersection of aforementioned dynamic movements is the increasing discourse on the ethics of science issues for which SAW can contribute, on the one side, while science can learn from SAW in developing its own ethical standards, on the other. So, there is a spacious space for SAW and science to interact between each other in integrated-interconnected patterns of relationship.

Keywords: Harmonizing, SAW and science, integration-interconnection paradigm.

Backgrounds

A few years ago, Ebrahim Moosa (2003) underlined in his article a critical reflection on the epistemic coherence between SAW and science in the modern period. He suggested that “...this epistemic coherence between Muslim jurisprudence and science is no longer evident”. There were at least two indications, according to him, that caused the emergence of his skepticism about that epistemic coherence. The first was the rejection of a number of Muslim scholars against Darwin’s theory of evolution, arguing that it was contrary to religion. According to Moosa, the rejection showed that the inherited sciences of religion in Islam and the modern science share very little common epistemological ground. There were radical differences in assumptions, forms of reasoning, and perceptions made by each “language”: the language of religious law and the language of science. Hence, the possibility of dialogue is limited. The second was the contemporary debates emerged between many Muslim scholars and jurists in the topics of organ transplantation and brain death. According to Moosa, that debates were too instrumentalist and have no any roots on the terms of epistemology. The modern period is, as he said, in contrast to the classical period when both SAW and science were interconnected in a semblance of epistemic coherence. Everyone can easily infer the semblance from, for instance, designing the lunar calendar in classical period which had

609 This paper is based with much revisions on my own paper presented at the 13th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) in 2013 hosted by IAIN Mataram, West Nusa Tenggara, Indonesia.

610 The author is currently a Ph.D. candidate at Sunan Kalijaga State Islamic University in Yogyakarta, Indonesia.

combined between observing the crescent with the naked eye and determining by astronomical calculations.⁶¹¹

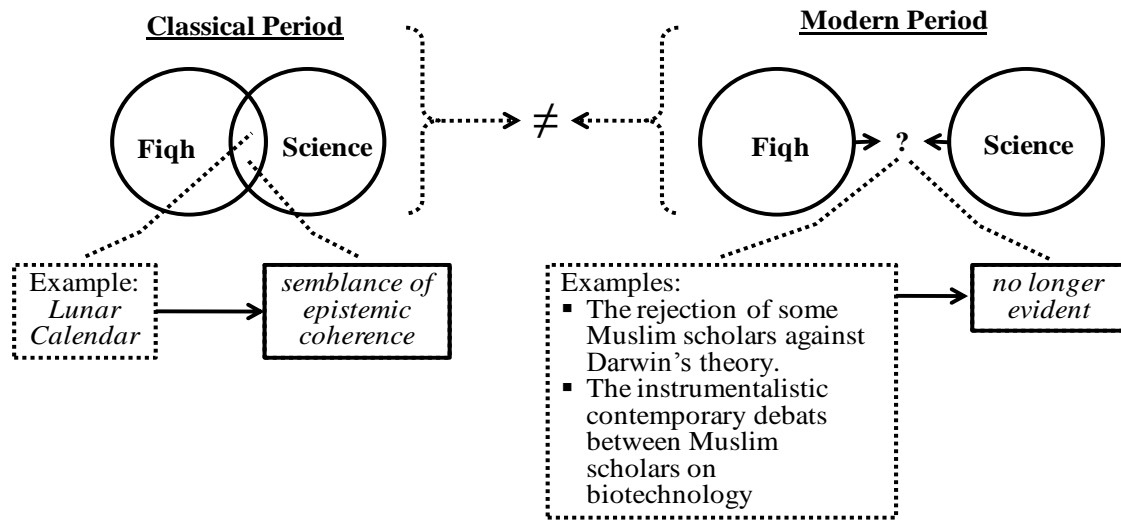


Figure 1 Moosa's Reflection on SAW and Science Relationship

Moosa's critical reflections above have given an inspiration to this paper because of three important considerations. First, it must be recognized that Moosa's critical reflections had contributed significantly to the SAW and science relationship discourse which is still rarely performed. This condition is in contrast to the discourse of religion and science relationship that is so prevalent in the last three decades. As Zainal Abidin Bagir (2003) suggested, the widespread discourse in the contemporary era is usually called "new wave" of the philosophy of science. That new wave is characterized mainly by harmonizing proposal which is indicated at least by two main points: (1) the narrower use of term "science" in reference to the "natural science" which is relatively distinctive from other disciplines such as philosophy and social science, and (2) the emergence of a new discourse surrounding religiosity of scientists and theistic context of science itself.⁶¹² Second, Moosa's identification of the lunar calendar as a "distinguishing mark" relating SAW and science epistemic coherence between classical period and modern period could be criticized as too simplistic and over-generalized. The development of modern Islamic astronomy precisely indicates and proves the opposite. Its ability to adapt continuously the development of modern science and technology shows clearly that the semblance of epistemic coherence between SAW and science in the field of Islamic astronomy remained continuous since the classical period until the present.⁶¹³ Third, Moosa's review also too fixated on casuistic aspects of contemporary debates between SAW and science, without involving an in-depth review of the fundamental nature of SAW and science itself. As a result, his claim about the relationship between SAW and science in modern period tend to be skeptical tone.

611 Ebrahim Moosa, "Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics", in Ted Peters et.al. (eds.), *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, 1st edition (Surrey: Ashgate Pub. Ltd., 2003), 329-356.

612 Zainal Abidin Bagir, "Pluralisme Pemaknaan dalam Sains dan Agama: Beberapa Catatan Perkembangan Mutakhir Wacana 'Sains dan Agama'", *Relief: Journal of Religious Issues*, vol. 1, no. 1 (January, 2003), 8-12.

613 Saadan Man at.al., "The Development of Islamic Astronomy Studies in Higher Learning Institutions in Malaysia", *Middle-East Journal of Scientific Research*, no. 12, issue 1 (2012), 109.

That is why, this paper presents to participate in the discussion relating the main issues I have mentioned above more fundamentally, although it probably can not be called complete. My discussion in this paper stems firstly from the most fundamental realm, namely the fundamental nature of SAW and science itself. The perspective used here is the integration-interconnect paradigm that rejects hardly the dichotomization of sciences and promotes the mission of mutual harmonization among different scientific disciplines. My discussion in this paper also leads to the ethics of science discourse as a “common word” for SAW and science in proposing a mutual relationship between each other. The visible reality relating to actual debates on contemporary themes between SAW and science will be reviewed by using the integration-interconnect paradigm, on the one side, and using Barbour’s typology with some modifications, on the other. In other word, this paper attempts to introduce a new distinctive approach in analyzing the complex relationship between SAW and science. By doing so, a bright spot relating the future of SAW and science relationship is expected to appear against the aforementioned skeptical view, though is still embryonic.

Theoretical Framework

Nine centuries ago, Ibn Rushd (1126-1198) had launched an important principle related to the relationship between revelation and reason—well-known as the principle of “double truth”. According to him, the revelation (religion) and reason (philosophy and science) described as a “bosom sisters” which is always in synergy with each other. Both can not live alone or mutually negate one another. Religion must be in harmony with philosophy and science, and vice versa. Thus, to overcome seemingly contradictory statements, he proposed the significance of allegorical interpretation (*ta’wīl*) which could only be done by—as confirmed by QS. Āl ‘Imrān (3):7—scholars those who are firmly rooted in knowledge (*al-rāsikhūn fī al-‘ilm*) such as philosophers.⁶¹⁴

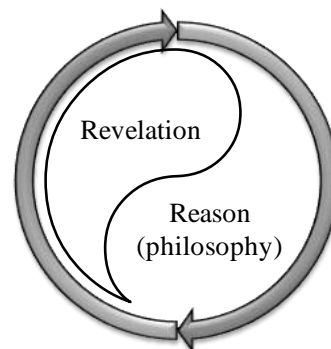


Figure 2 Ibn Rushd’s Principle of “Double Truth”

The spirit of Ibn Rushd then becomes a main spirit of the integration-interconnection paradigm while proposing the harmonization between religion, philosophy, and science. This paradigm is based on a basic framework of philosophy that necessitates a dialogical and integrated-interconnected relationship patterns between all of disciplines and approaches. The point is that the paradigm consists of a pair of words, namely “integration” and “interconnection”, with a different meaning and orientation. “Integration” means “mixing”

614 Quoted from: Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, English edition (New York and London: I.B.Tauris, 2011), xix-xxiii and xxvi. Guessoum mentioned that idea as “the spirit of Ibn Rushd” that could be positioned as a “true and genuine philosophy”; as a starting point which is very important in exploring the range of issues surrounding the intersection of modern science and Islam.

and “melting”, while “interconnection” means “reconciliation” and “interlacing of mutual relation”; and this paradigm is more oriented to the latter rather than the former.⁶¹⁵ With this orientation, this paradigm still recognizes the uniqueness of each discipline. Each discipline in principle has border lines, so that the orientation of the “mixing” and “melting” (integration paradigm) often deadlocked and should not need to be forced. However, the border lines actually are not too rigid; it still has pores, so that a discipline can seep into other disciplines and vice versa (semipermeable). The presence of the porous border lines necessitate the existence of an important principle that the various disciplines (religion, philosophy, and science [natural sciences, social sciences, and humanities]), established a mutual-interconnected relationship; greeting each other, working together, and influencing each other. In more technical, all disciplines and approaches are bound by a pattern of relationships which is affirmative, complementary, clarificatory, verificative, corrective, and transformative.⁶¹⁶ With such a basic nature, integration-interconnection paradigm is capable of measuring the ability of self (modest), humble (humility), and humane (human), more than the integration paradigm *an sich*.⁶¹⁷

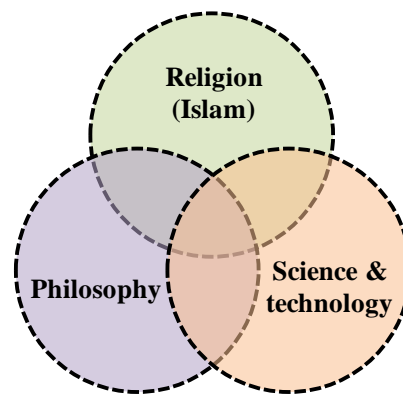


Figure 3 Pattern of relationship between Religion, Philosophy, and Science Based on the Integration-Interconnection Paradigm

In addition, each scientific discipline—including in the Islamic studies area—has in fact both the objective and subjective sides at the same time. A theory, for example, which was originally believed to be objective based on its process and validity. However, it can also at the same time be subjective when associated with the subjectivity of the scientist who will never be free from his elements of subjectivity. The theory also could be further away from its objective side, when followed by another persons or groups and then transformed it as a belief and ideology. Therefore, the struggle between the objective and the subjective side must be refined into the so-called “intersubjective testability”, i.e. when all the scientific communities (community of researchers) from various academic disciplines come together to participate in examining the accuracy and validity of data interpretation obtained by earlier scientists. The principle of intersubjective testability necessitates two things: (1) the semi permeable character of all disciplines as mentioned above, and (2) the existence of a “creative imagination” of each scientist. A scientist can not stop thinking critically, questioning and reformulating a particular

615 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, 3rd edition (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), vii and 107. Other explanation about the meaning of the two words can be found in: Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*, 1st edition (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 84-85.

616 Idem, “Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan”, paper, presented at an Inaugural Seminar Members of Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), September 13, 2013 (Yogyakarta: UGM, 2013), 9-13.

617 Idem, *Islamic Studies.*, vii.

discipline as well as interconnecting it with other disciplines. That way, each discipline can always be relevant to the realities of human life that are always changing and becoming increasingly complex.⁶¹⁸

The pattern of relationship as mentioned above actually also necessitates some modifications of the well-known Ian G. Barbour's typology relating to religion and science relationship, namely conflict, independence, dialogue, and integration.⁶¹⁹ The modification is true necessary, because the Barbour's typology—regardless of its great influence to the contemporary discourse about religion and science relationship—has received criticism from many scholars, as it is considered too static, ahistoric, and over-generalized.⁶²⁰ By these modifications, the integration-interconnection paradigm rejects the conflict and independence and promotes the dialogue and integration, on one side, by emphasizing dialogue more than integration, on the other. Moreover, this paradigm considers that the Barbour's fourfold way of relationships can in fact not stand alone as single or isolated entities, but conversely form a dynamic movement from conflict and independence towards integration and dialogue. Conflict and independence also should not necessarily be understood in a negative tone, but conversely regarded as a "learning process" for each disciplines to reorganize itself, on the one side, and to initiate a mutual relationship with other disciplines, on the other. The designation of "learning process" can be understood if it is connected with the fact that—as Bagir (2003) mentioned—the reality of the conflict between religion and science is actually "just" a conflict between the religious fundamentalism and the scientific fundamentalism, two extreme sides from both religion and science.⁶²¹

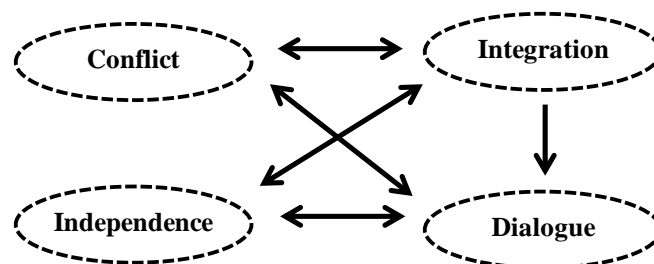


Figure 4 Modification of Barbour's Typology

Fundamental Nature of SAW and Science

As mentioned above, one of the objections to Ebrahim Moosa when concluding the relationship between SAW and science in the modern era is that he did not probe first (1) the nature of SAW and science itself, and (2) a new wave of the discourse on science, that is ethics of science. In fact, with this preliminary but elementary stage, the epistemic coherence between SAW and science can more easily be identified, so that the harmonization of the two can also find a wider space.

618 Abdullah, "Agama.", 13-20.

619 See: Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997); idem, *When Science Meets Religion* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000).

620 Terence Bateman, "The Science-Religion Discourse: Models of Relation Beyond Barbour", *Omega: Indian Journal of Science and Religion*, vol. 1, issue 1 (2008), 9; Moh. Iqbal Ahnaf, "Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Drees", *Relief*, 45.

621 Bagir, "Pluralisme.", *Relief*, hlm. 16.

Nature of SAW

The first point that must be mentioned relating the epistemological nature of SAW is the definition of SAW itself. As the usually mentioned in so many literatures of SAW, the well-known figurative definition of SAW is “knowledge about practical legal rulings acquired from their detailed sources and related to human actions”.⁶²² This definition contains at least five important keywords, namely (1) “knowledge”, (2) “practical”, (3) “acquired” (*muktasab*), (4) “detailed sources”, and (5) “human actions”. From these five keywords, it is can be realized that SAW serves well as ethical standards acquired through the process of *ijtihad* from the authoritative sources of Islamic teachings (Qur’an, Sunnah, and *ijtihad*) and applied to the particular actions of human being.⁶²³

With a combination between the five keywords above, we can underline at least four important principles compatible especially with the functional relevance of SAW to science. The first is the principle of “presumed permissibility” (*al-ibāḥah al-aṣliyyah*) which confirms that the original legal status of all things is “permissible” (*mubāḥ*), unless there are specific arguments of different states. This principle accommodates all kinds of things and actions—in addition to worships (*ibādāt*), including the processes and findings of science.⁶²⁴ However, in practice, the principle was entangled with the second principle which is called by al-Shāṭibī (d. 790/1388) the “impact analysis” (*i’tibār al-ma’āl*), that is an interdisciplinary analysis of the positive impact (*maṣlahah*) and the negative impact (*mafsadah*) of a particular object or action.⁶²⁵ Consequently, if the impact is positive, then the objects or actions are considered as a “tool” (*dharī’ah*) which must be realized in order to achieve the positive impact. This mode of analysis is usually called “the realization of the benefit” (*fath al-dharī’ah*) which is similar with the rubric of public interests (*al-maṣlahah al-mursalah*). Conversely, if the impact is negative, the objects or actions had to be prevented by a so-called “preventive action” (*sadd al-dharī’ah*) logic, in order to avoid the negative effects that could be caused.⁶²⁶

In addition, the two principles above lead to a third principle, namely the ethical foundations of Islam relied on the universal objectives of Islamic law (*maqāṣid al-sharī’ah*). In the classical discourse on the philosophy of Islamic law,⁶²⁷ the theory of *maqāṣid al-sharī’ah* was generally manifested in the “five pillars” of the most basic needs of human life (*ḍarūriyyāt khams*) in this world and in the Hereafter that have to be protected and preserved, namely (1)

622 See, for example: Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-SAW al-Islāmī*, 1st edition (Damascus: Dār al-Fikr li al-Ṭibā’ah wa al-Tauzī’ wa al-Nasyr, 1986), I:19.

623 Ibid., 29; A. Kevin Reinhart, “Islamic Law as Islamic Ethics”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 11, issue 2 (1983), 195.

624 Zuhailī, *Uṣūl*, 871-872; ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-SAW*, 8th edition (Egypt: Maktabah al-Da’wah al-Islāmiyyah, 1947), 61.

625 Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Aḥkām*, ed. Muḥammad al-Khudhar Ḥusain al-Ṭūlisī dan Muḥammad Ḥusain Makhlūf (tṭp.: Dār al-Rashād al-Ḥadīthah, t.t.), IV:104.

626 Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān al-Fart, *al-Taṭbīqāt al-Mu’āṣirah li Sadd al-Dharī’ah*, 1st edition (Cairo: Dār al-Fikr, 2003), 9 and 11-12. As Amin Abdullah (2006) suggested, the most important dimensions to be considered in measuring a truth is the more related to the implications and consequences of an opinion and action of a person or group, whether social, political, economic, and cultural. See: Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 258.

627 The prominent classic scholars that contributed significantly to the conceptualization of the philosophy of Islamic law, i.e. are Imām al-Ḥaramin al-Juwainī (1028-1085), Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1058-1111), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209), Saif al-Dīn al-Āmidī (1156-1233), ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām (1182-1261), Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (1228-1285), Najm al-Dīn al-Ṭūfī (1276-1316), Ibn Taimiyyah (1263-1328), Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350), and—as the most prominent—Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī (1328-1388). See: ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Rabī’ah, *‘Ilm Maqāṣid al-Sharī’ah*, 1st edition (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2002), 69-71 and 17-21.

faith (*dīn*), (2) life (*nafs*), (3) intellect (*‘aql*), (4) posterity (*nasl*), and (5) wealth (*māl*).⁶²⁸ In the contemporary discourse,⁶²⁹ this theory has been developed widely, so it can accommodate all levels of society and all aspects of human life. Some of theories emerged in this period are the principle of maintenance of nature (*fiṭrah*), equality, freedom, orderliness, facilitation, maintenance of true faith, human dignity and rights, treating women fairly, environmental sustainability, and others. In other words, as expressed by Jasser Auda (2007), the theory of *maqāṣid al-sharī‘ah* has been enriched with a new paradigm, namely “development” and “rights” paradigm, as a significant complement for the old one, that is “protection” and “preservation” paradigm. Furthermore, the theory of *maqāṣid al-sharī‘ah* has recently been developed more significantly. It is Auda who has combined the theory of *maqāṣid al-sharī‘ah* and the Human Development Index (HDI) as new conception he named “system approach”. He argued that “...current conceptions are closer to addressing current issues rather than classic conceptions”. And then, he suggested that contemporary expressions of *maṣlahah* only could be measured empirically via the UN “human development targets”.⁶³⁰

Finally, the accumulation of the three principles above leads to the fourth principle, namely the limitations of SAW to reach an absolute certainty of truth. As Wael B. Hallaq (1997) explained, SAW is a type of acquired knowledge which is by definition attained through inference and reasoning. It does not immediately grip the mind, but is obtained only by inferential operations of the mind depend on the dimension of space, time, and elements of the mujtahid’s own subjectivity. This fact renders it subject to falsification and error. This explains that this SAW leads to probability, change, and diversity. These are the basic characters of SAW that is can not be denied.⁶³¹ In other word, SAW has a semipermeable border line, so it is able to interconnect in a mutual collaboration with other disciplines (natural science, social science, and humanities) in order to be relevant to the contemporary needs of human life.

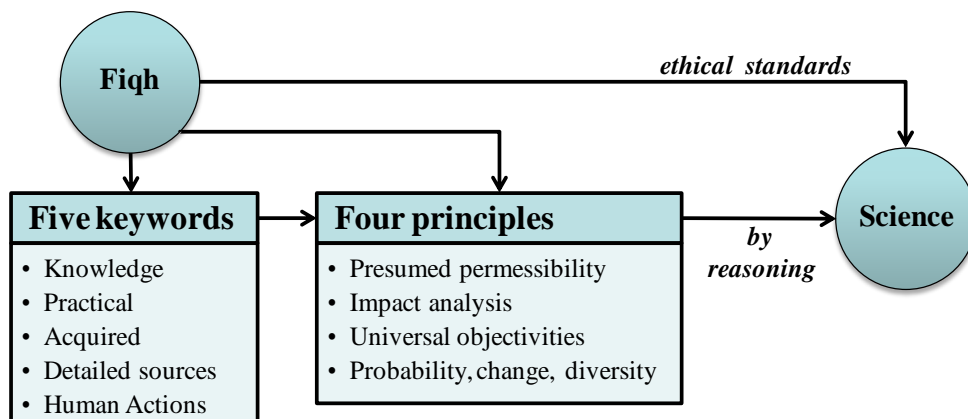


Figure 4 Nature of SAW

628 Shāṭibī, al-Muwāfaqāt., I:38, II:10, 179 and 299, III:47, and IV:27.

629 The prominent contemporary scholars who have significant contribution to the discourse i.e. are al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr (1879-1973), Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996), Yūsuf al-Qaraḍāwī, and Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī.

630 Jasser Auda, Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach, 1st edition (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 5-9, 17-25 and 248-249.

631 Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-SAW, 1st edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 38.

Nature of Science

Similarly, in the previously mentioned nature, science is—as Nidhal Guessoum (2011) described—defined as “the systematic, objective, quantitative, falsifiable set of methods by which one studies the (natural) world”. The most essential characteristics of science may very well consist in the method and process it has developed and required everyone who practices it to adopt. That is (1) observing a phenomenon, (2) mentally constructing an explanation or hypothesis for it, (3) assuming that the explanation is testable, and (4) fine-tuning the hypothesis until its predictions are found to be true. All of these methods and processes—called “the scientific method”—can not completely eliminate the fact that science is human attempt to construct objective explanations for the world. As a human attempt, science surely contains several important aspects, namely (1) the attempt to make the explanation objective—this is not easy to reach that goal, (2) the fact that science is constructed by humans, which highlights the possibility of errors and bias, and (3) the attempt to describe the world as widely as possible.⁶³²

Suffice to be stressed here that science has limitations on its fundamental nature. As a human attempt, science is bound by its context of space and time, including the subjectivities of scientists as human being. That is why, it also can not stay away from change and shift. What Thomas Kuhn (1962) called the “paradigm shift” of “normal science” into a new paradigm is originally addressed to the basic nature of science (the scientific enterprise) itself.⁶³³ This fundamental nature of science assuredly complements the pattern of relationship between all of scientific disciplines voiced by integration-interconnection paradigm as already mentioned above, namely semipermeable, intersubjective testability, and creative imagination.⁶³⁴

The postmodern era SAW the emergence of various discourses which further strengthen the nature of science above. As Guessoum confirmed, appears for example the discourse of multicultural science, arguing that science is “just” one approach in exploring knowledge and describe reality; parallel with other approaches such as mysticism and the occult. Appear also various discourses promoting the deconstruction of the so-called “scientism” which had dominated the worldview of science until today, such as (1) the discourse about metaphysics-based science that emphasizes the existence of a “hidden reality” behind the visible phenomena, (2) the discourse of theistic science as a “new wave” that attempts to reconcile science and religious values, and (3) the discourse of science in the postmodern era that is more sensitive to various global issues, such as climate change, air pollution, gender, democracy, social justice, socio-political relations between the West and the East, and so on.⁶³⁵

The contemporary discourse since few decades ago indeed has shown the increasing trends toward harmony between religion and science, including in the Islamic world. The main issues are not merely limited to the realm of theology, but also have expanded to the realm of ethics relating the human life. In many parts of the world today, we find so many institutions or communities concerning various discourses on ethics of science and technology

632 Guessoum, *Islam's*, 71-72 and 80-82.

633 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd edition (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996).

634 See page 5-6 in this paper.

635 Guessoum, *Islam's*, 86-98.

in the context of global issues. Various global crises today have raised a global awareness about ethical standards in science and technology. This kind of discourse is increasingly important when related to what Liek Wilardjo (2005) called the “hypotheticality” of science and technology, namely the uncertainty and risk that could not be initially predicted.⁶³⁶ This character of science is a point of departure where the norms of ethics and religious faith can play a shared important role. In this context, harmonization of SAW and science can find plenty of scope. On the one hand, SAW can serve as the foundation of ethics for science while, on the other hand, science can get from SAW the ethical guidelines which enable it to provide benefits to human life, environment, and nature as a whole. This kind of interconnected interactions could pave the way for what Kathinka Evers (2001) referred as “the increasing future Scientists’ ethical awareness”.⁶³⁷

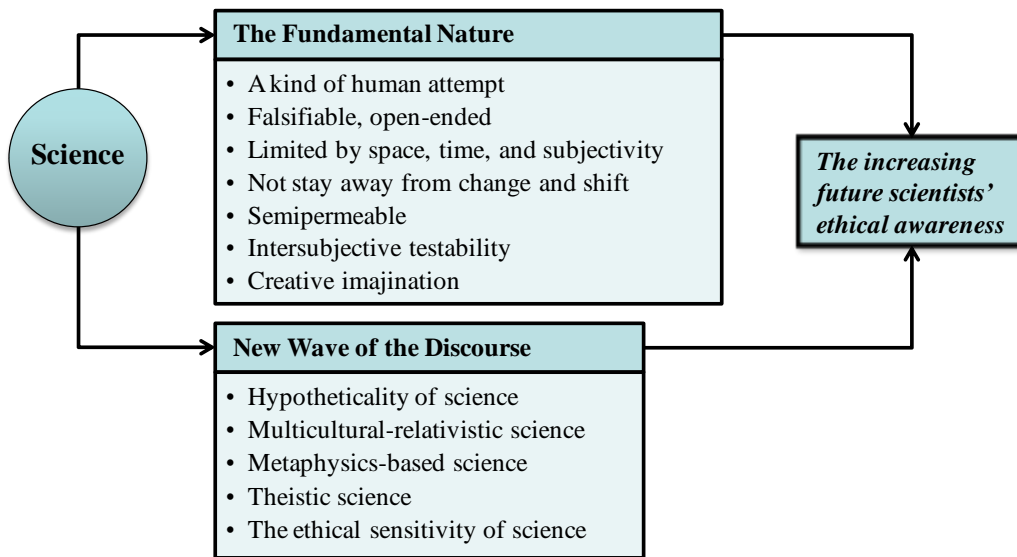


Figure 5 Nature of Science

Reality of SAW and Science Relationship

Before we go any further, to be completely clear, the term “realities of relationship” here is not oriented to make any static typology as Barbour had done. Making such static typology is tantamount to overthrowing the entire of epistemological arguments built above. What I really mean here is rather to characterizing the reality of SAW and science relationship today as a dynamic movement from conflict and or independence toward integration and or dialogue. And it is important to be noted here that conflict between SAW and science is something could surely not be denied at all. It should actually be regarded as a natural phenomenon in which SAW serves as an ethical source for science, on the one hand, and which science attempts to find its own ethical values, on the other. In other word, conflict could—as Bagir (2000) attributed—precisely be transformed into a source of creativity. It means that an understanding of the nature acquired through science enterprise could enrich the horizon of

636 Liek Wilardjo, “Hipotetikalitas: Ketidakpastian dan Pilihan Etis?”, in Zainal Abidin Bagir et.al. (eds.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, 1st edition (Bandung: Mizan, 2005), 112-125.

637 Kathinka Evers, *Standards for Ethics and Responsibility in Science: An Analysis and Evaluation of Their Content, Background and Function* (Paris: The International Council for Science, 2001), hlm. 6.

SAW, on the one hand, while the assessment of conduct given by SAW also could push science to develop an ethical reflection and a more constructive innovation, on the other.⁶³⁸

The pattern relationship between SAW and science which represents a dynamic movement from conflict to integration and or dialogue appears in, for example, the discourse surrounding the transplant and organ donation. In this issue, SAW and science actually have a shared concern for the safety, health, and welfare of both donors and organ recipients. On the one hand, SAW provides strict ethical standards relating this kind of medical practice. For instance, there is no other way than it, and it must be assessed and performed by specialists in order to guarantee the safety assurance for both sides.⁶³⁹ The rejection of a number of jurists—such as in Pakistan and Saudi Arabia⁶⁴⁰—to this kind of medical practice must be regarded as the attempt of SAW to block the negative impacts (*mafsadah*) that can appear unexpectedly in the medical world. Meanwhile, on the other hand, science (the medical world) has stepped so progressive in ensuring transplant patient safety. This step forward is not only limited to how the transplant does not bring negative effects to the patient's body metabolism, but more than that also penetrated the discourse of ethics in a wider scale. A good example to be mentioned here is the Declaration of Istanbul that was created at the Istanbul Summit on organ trafficking, transplant tourism, and commercialism held from April 30th to May 1st 2008 in Istanbul, Turkey. This declaration was first published on 5th July, 2008 in the *Lancet*. It has been subsequently published in several medical journals and translated into more than a dozen languages.⁶⁴¹ Another important example to be written here is the ethical movement against the practice of forced organ harvesting promoted by so many communities and institutions, including the Doctors against Forced Organ Harvesting (DAFOH) located in Los Angeles, USA.⁶⁴²

Another example that is important here is the use of gelatin extracted from porcine, unslaughtered animals or other unclean sources that are not permissible under Islamic law. The main issue relating to this kind of gelatin is surrounding the concept of “*istihālah*” which can be defined as the transformation of materials to other materials (non-reversible transformation) which involves the conversion of filthy (*najis*) materials in to pure (*tāhir*) materials. Generally, the majority of Muslim jurists stated that the concept of “*istihālah*” is not adequate to justify consuming that kind of gelatin, arguing that “*istihālah*” can only be applied in certain issues. They only accepted natural process of transformation without any intervention of synthetic process, such as the natural transformation of wine (*khamr*) to

638 Bagir, “Introduction”, in Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, translated by E.R. Muhammad, 1st edition (Bandung: Mizan, 2000), 38.

639 This response was expressed by, for example, Egyptian jurisconsults and the two institutional religious authorities in Indonesia, namely Indonesian Ulama Council (MUI) and Nahdlatul Ulama (NU). See: Moosa, “Interface.”, 336-338; MUI, *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Sekretariat MUI, 1995), 176; Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’al, 1926-1999*, 1st edition (Yogyakarta: LKiS, 2004), 261.

640 Moosa, “Interface.”, 334-336; al-Fart, *al-Taṭbīqāt.*, 137.

641 Steering Committee of the Istanbul Summit, “The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism”, *Clinical Journal of the American Society of Nephrology*, vol. 3, issue 5 (September, 2008), 1227-1231. [Http://www.declarationofistanbul.org](http://www.declarationofistanbul.org), article “The History and Development of The Declaration of Istanbul” (accessed on September 26th, 2014). Since the creation of the declaration, over 100 countries have strengthened their laws against commercial organ trade, including China, Israel, the Philippines, and Pakistan. See: F. Ambagtsheer and W. Weimar, “A Criminological Perspective: Why Prohibition of Organ Trade is not Effective and How the Declaration of Istanbul can Move Forward”, *American Journal of Transplantation*, vol. 12 (2012), 571 and 573.

642 [Http://www.erabaru.net](http://www.erabaru.net), article “Kelompok Medis Promosikan Etika Transplantasi Organ” (accessed on May 8th, 2013); <http://www.dafoh.org>, article “Petition to the UN High Commissioner for Human Rights Calling for an Immediate End of Forced Organ Harvesting From Falun Gong Practitioners in China” (accessed on September 23th, 2014).

vinegar (*khull*).⁶⁴³ Then, Nazīh Ḥammād (2004) added that “*istihālah*” can be extended as a complete transformation occurred physically and chemically which includes the conversion of forbidden (*ḥarām*) materials into permissible (*ḥalāl*) materials. So, according to him, that kind of gelatin is considered pure and permissible whether it undergoes natural or synthetic process. He argued that the original form of forbidden materials changes to other form which becomes a new substance with a new name. Consequently, the legal status of the new substance (gelatin) must be referred to the presumed legal status of all things, namely pure and permissible, based on the principle of “presumed permissibility” (*al-ibāḥah al-aṣliyyah*).⁶⁴⁴ Few years later, however, Mohammad Aizat Jamaluddin *et al.* (2011) stated that Ḥammād’s opinion can not be accepted scientifically. They argued that the process of *istihālah* for gelatin in foods can not run perfectly, as it could be in beverages such as alcohol. That is why, foods that contain gelatin from any forbidden sources are still impure and forbidden for any form of consumptions.⁶⁴⁵

The controversy among Muslim scholars relating the use of gelatin should not always be interpreted in a negative connotation. As an ethical foundation, SAW should not always agree with science when contrary with the principle teachings of *sharī‘ah*. This kind of confrontations should be regarded as what Michael Heller (2003) called “creative tension” between religion and science.⁶⁴⁶ It means that the SAW’s standard qualifications of *ḥalāl* and *ḥarām* can actuate a “creativity in science”, a link that involves combining thoughts, creating new ideas, and designing change.⁶⁴⁷ By doing so, the food and medicine industry could make creative breakthroughs which accommodate the Muslim people. This creative breakthroughs have been developing, as evidenced by the increasing ingredient replacement of gelatin extracted from pigs and any other forbidden animals, by using e.g. Nile tilapia and vegetable hydrocolloid such as starch and flour.⁶⁴⁸ The increasing creative breakthrough is also highly prospective, because it does not just contain an assurance of permissibility for so many Muslim consumers in around of the world, but also an assurance of human health and nature in general.

The other pattern of relationship which represents a dynamic movement from independence to integration or dialogue appears in, for example, the contemporary global issues relating environmental preservation. In this issue, SAW and science in fact have a shared anxiety and awareness as demonstrated by the contemporary development of their discourse, although with some differences in scope and modus of movements. In the context of SAW discourse, a such awareness and concern environmental issues has in fact grew up since three

643 Abdul Hamid bin Mohammad, “Changing in the Aspect of Nature and Name (Istihalah): Its Point of View in the Islamic Law”, *Research Journal of Applied Science*, vol. 7 no. 2 (2012), 113; Harmen Shah and Faridah Yusof, “Gelatin as an Ingredient in Food and Pharmaceutical Products: An Islamic Perspective”, *Advances in Environmental Biology*, vol. 8, no. 3 (2014), 775.

644 Nazīh Ḥammād, *al-Mawādd al-Muḥarramah wa al-Najisah fī al-Ghidhā’ wa al-Dawā’ bayn al-Nazariyyah wa al-Ṭaṭbīq*, 1st edition (Damascus: Dār al-Qalam, 2004), 16-20 and 67.

645 Mohammad Aizat Jamaluddin *et al.*, “Istihalah: Analysis on The Utilization of Gelatin in Food Products”, *International Proceedings of Economics Development and Research (IPEDR)*, vol. 17 (October, 2011), 177.

646 Michael Heller, *Creative Tension: Essays on Science and Religion* (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2003).

647 Jayme Cellitoci, “Creativity and Science: The Perfect Couple”, <http://www.huffingtonpost.com>, posted on February 18, 2014 (accessed on September 24, 2014).

648 Maryani *et al.*, “Aplikasi Gelatin Tulang Ikan Nila Merah (*Oreochromis niloticus*) terhadap Mutu Permen Jelly”, *Jurnal Saintek Perikanan*, vol. 6, no. 1 (2010), 62-70; Nelis Imanningsih, “Profil Gelatinisasi Beberapa Formulasi Tepung-tepungan untuk Pendugaan Sifat Pemasakan”, *Penel Gizi Makanan*, vol. 35, no. 1 (2012), 13-22; Joe Easley, “The Use of Starch-Based Products in Confectionery Applications”, <http://www.foodinnovation.com> (accessed on September 24, 2014).

decades ago, but it was more local and sporadic. In Indonesia since 1970s, emerged some local movements conducted by pesantren communities and focused on community empowerment and environmental preservation, based on their ethical awareness and religious teachings they believed.⁶⁴⁹ In 1980s, emerged The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science based in the Birmingham, England. This organization which was founded by Fazlun Khalid, a prominent social activist concerning on environmental protection, is an internationally-recognized body articulating the Islamic position in environmental protection.⁶⁵⁰ Thus, since 2000s, came forward some reputable Muslim scholars who initiated to develop a science of Islamic Natural Resource Management. Through this internationally academic movement, the explored the shari'ah and SAW as a discipline which is now well-known as "The Islamic SAW on the Environment" (*SAW al-bī'ah*) and as an Islamic approach to the human relationship with the natural world.⁶⁵¹ This new awareness SAW course is a progressive step forward while compared to the conventional view, in which the concept of ethics on protecting the environment and nature is still tucked in a variety of legal norms that are partial and casuistic. Can be mentioned here, for example, the die land management (*ihyā' al-mawāt*), the treatment of hunted (*ṣayd*) and slaughtered (*dhabiḥah*) animals, and so on.⁶⁵² Meanwhile, the concerns of science on environmental issues have grew up since three decades ago. Global issues that arised, such as pollution, climate change, natural disasters, poverty and unemployment, have become an important starting point for the emergence of the contemporary environmental ethics as an academic discipline since 1970s. Today, thousands of works have been published by many scholars and activists from various disciplines, all with an ethical concerns about human uses of and relations to the natural environment. Various disciplines grew up, i.e. bioethics, ethics of technology, theo-ecology, and so on.⁶⁵³ With this shared anxieties and concerns on environmental issues, both SAW and science are able to develop in mutual co-operation and synergy in facing and overcoming the environmental crisis.

Finally, there is a pattern of relationship represents mutual integration between SAW and science as has been demonstrated by Islamic astronomy since classical period until today. History has recorded that Islamic astronomy which is explored and developed by the leading Muslim experts in the Islamic golden age (8th-15th centuries) is one of the remarkable achievements that contributed significantly to modern astronomy. These contributions, according to the majority of Western scientists, have considered as a historical reality that can

649 M. Bahri Ghazali, "Pengembangan Lingkungan Hidup dalam Masyarakat: Kasus Pondok Pesantren An-Nuqayah dalam Menumbuhkan Kesadaran Lingkungan di Guluk-guluk Sumenep Madura", Dissertation (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1995); Zubaedi, "Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat", *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama*, vol. 5, no. 1 (June, 2004).

650 [Http://www.ifees.org.uk](http://www.ifees.org.uk), article "About IFEEES" (accessed on September 26, 2014); Fazlun Khalid, "Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science", in Bron Taylor (ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, Volume 1 (London: A&C Black, 2008), 884.

651 See, for example: Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, 1th edition (Bandung: Mizan, 1994); Yūsuf al-Qaradāwī, *Ri'āyah al-Bī'ah fī Sharī'ah al-Islām*, 1th edition (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001); Husein Muhammad et.al. (eds.), *Fikih Lingkungan (SAW al-Bī'ah)*, edition 2 (Jakarta: Conservation International Indonesia, 2006); 'Abd al-Salām al-'Abbādī, "al-Bī'ah fī Manzū Islāmī", paper, presented at 15th Annual Conference on Environment in Islam, held at Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought, Amman Jordan, on September, 2010; Alhaji Umar Alkali and Kamal Alhaji Daud, "An Expository Study of Islamic Environment Law", *Journal of Law, Policy and Globalization*, vol. 28 (2014).

652 Zuhailī, *al-SAW al-Islāmī wa Adillatuh*, 2nd edition (Damascus: Dār al-Fikr, 1985), III:645-720 and V:549-570.

653 [Http://www.globalissues.org](http://www.globalissues.org), article "Environmental Issues" (acceseed on April 17, 2013).

not be denied.⁶⁵⁴ And back to the main topic, the mutual relationship as mentioned above was indicated by the various applications of modern Islamic astronomy which have been entangled with the rapid development of modern science and technology. The ICT-based locating of Qibla direction, for instance, is currently available using some applications based on modern information and communications technology (ICT), such as digital compass and Global Positioning System (GPS) which utilizes satellite technology.⁶⁵⁵ This kind of mutual relationship relating the astronomical applications can be exist, because both SAW and science are—using James D. Proctor’s (2005) sentences—in the one-domain and the same orientation, so they are able to work together harmoniously in the same arena, not to vie each other for the same turf.⁶⁵⁶ In this context, both SAW and science share an usability to technically facilitate all of Muslim believers in performing their activities in various aspect of their life. So, the integrated relationship between SAW and science in this context does not encounter any obstacles.

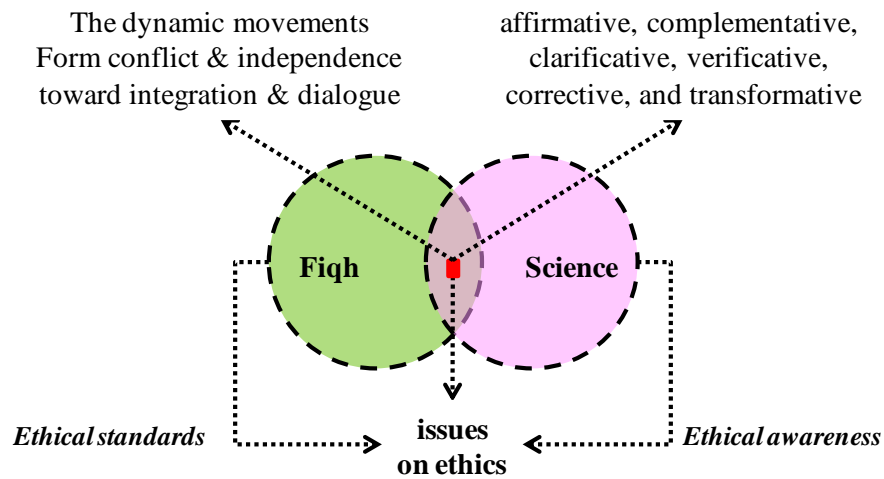


Figure 6 Dynamic Mutual Relationships between SAW and Science

Conclusion

From of all the philosophical clarification above, it can be concluded that the relationship between SAW and science is not as bad as what Ebrahim Moosa has reflected. The ontological and epistemological nature of SAW and science has in fact make them in an extensive opportunities to updating themselves continuously, on the one side, and to cooperating each others in an integrated-interconnected relationship, on the other. The patterns of relationship that developed between SAW and science could not in fact be regarded as static, but rather as a dynamic movement from conflict and or independence toward dialogue and or integration. Conflict or independence relationships could in deed not be denied at all. These also could

654 George Saliba (2007), for instance, demonstrated how the Polish astronomer Nicolaus Copernicus (1473-1543) drew on the work of Islamic astronomers, especially Ibn al-Shāṭir (1304-1375), for the groundwork to his breakthrough claim in 1514 that the earth moved round the sun. See: George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, edition 1 (Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2007), 193-194. In his speech on October 27, 1993, HRH Prince Charles underlined the debt Western culture and civilization that owe to the Islamic world. See: Ehsan Masood, *Science and Islam: A History*, 1th edition (London: Icon Books Ltd., 2009), 1.

655 Mutoha Arkanuddin, “Menentukan Arah Kiblat”, <http://www.rukyatulhilar.org> (accessed on April 15, 2013). Currently, there are so many websites provide online applications to (1) locating the direction of Qiblah without using a compass, and (2) Designing the Islamic calendar automatically.

656 James D. Proctor, “Introduction: Rethinking Science and Religion”, in Proctor (ed.), *Science, Religion, and the Human Experience* (New York: Oxford University Press, 2005), 5.

not always be interpreted in a skeptical tone. That kind of relationship was better understood as a learning process for SAW and science in searching their own way to face and overcome all of problems of human life, respectively. However, understanding a reality, such as the reality of relationship between SAW and science, depends entirely on what kind of appropriate perspective and approach is used. That is to say, this paper has introduced a kind of approach containing a more optimistic view relating the relationships between SAW and science in the postmodern era.

Last but not least, I do strongly emphasize that the new approach I introduce in this paper, namely harmonizing relationship between SAW and science based on the integration-interconnection paradigm, is obviously still embryonic. It requires more extensive refinements, mainly in methodology. It also needs further explorations, so the harmonizing proposals as mentioned above will be more established in philosophy and more widespread in reality. And it is may hope that this paper—regardless of its weaknesses—could be useful for anyone who read it. Amen.

Bibliography

- ‘Abbādī, al-, ‘Abd al-Salām. 2010. “*al-Bī’ah fī Manzū Islāmī*”. Paper. Presented at 15th Annual Conference on Environment in Islam, held at Royal Aal al-Bayt Institute of Islamic Thought, Amman Jordan, on September, 2010.
- ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Rabī’ah. 2002. *Ilm Maqāṣid al-Sharī’ah*. 1st edition. Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah.
- Alkali, Alhaji Umar, and Kamal Alhaji Daud. 2014. “An Expository Study of Islamic Environment Law”. *Journal of Law, Policy and Globalization*. Vol. 28 (2014). 87-96.
- Ambagtsheer, F., dan W. Weimar. 2012. “A Criminological Perspective: Why Prohibition of Organ Trade is not Effective and How the Declaration of Istanbul can Move Forward”. *American Journal of Transplantation*. Vol. 12 (2012). 571-575.
- Amin Abdullah, M. 2012. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. 3rd edition. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2013. “Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan”. Paper. presented at an Inaugural Seminar Members of Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), September 13, 2013 (Yogyakarta: UGM, 2013).
- Arkanuddin, Mutoha. 2009. “Menentukan Arah Kiblat”. <http://www.rukyatulhilar.org>. Posted on May 7, 2009. Accessed on April 15, 2013.
- Auda, Jasser. 2007. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. 1st edition. London and Washington: The International Institute of Islamic Thought.
- Bagir, Zainal Abidin. 2000. “Pengantar”. In Barbour, Ian G., *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. Translated by E.R. Muhammad. 1st edition. Bandung: Mizan.
- _____. 2003. “Pluralisme Pemaknaan dalam Sains dan Agama: Beberapa Catatan Perkembangan Mutakhir Wacana ‘Sains dan Agama’”. *Relief: Journal of Religious Issues*. Vol. 1, no., (January, 2003). 7-22.
- Barbour, Ian G. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- _____. 2000. *When Science Meets Religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Bateman, Terence. 2008. “The Science-Religion Discourse: Models of Relation Beyond Barbour”. *Omega: Indian Journal of Science and Religion*. Vol. 1, no. 1 (2008). 5-20.

- Cellitioci, Jayme. 2014. "Creativity and Science: The Perfect Couple". <http://www.huffingtonpost.com>. Posted on February 18, 2014. Accessed on September 24, 2014.
- Eisley, Joe. "The Use of Starch-Based Products in Confectionery Applications". <http://www.foodinnovation.com>. Accessed on September 24, 2014.
- Evers, Kathinka. 2001. *Standards for Ethics and Responsibility in Science: An Analysis and Evaluation of Their Content, Background and Function*. Paris: The International Council for Science.
- Fart, al-, Yūsuf 'Abd al-Rahmān. 2003. *Al- Taṭbīqāt al-Mu'āṣirah li Sadd al-Dharī'ah*. 1st edition. Cairo: Dār al-Fikr.
- Ghazali, M. Bahri. 1995. "Pengembangan Lingkungan Hidup dalam Masyarakat: Kasus Pondok Pesantren An-Nuqayah dalam Menumbuhkan Kesadaran Lingkungan di Guluk-guluk Sumenep Madura". *Dissertation*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Guessoum, Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. English edition. 1st edition.. New York dan London: I.B.Tauris.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-SAW*. 1st edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamid, Abdul, bin Mohammad, 2012. "Changing in the Aspect of Nature and Name (Istihalah): Its Point of View in the Islamic Law". *Research Journal of Applied Science*. Vol. 7, no. 2 (2012). 113-118.
- Ḥammād, Nazīh. 2004. *Al-Mawādd al-Muḥarramah wa al-Najisah fī al-Ghidhā' wa al-Dawā' bayn al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*. 1st edition. Damascus: Dār al-Qalam.
- Heller, Michael. 2003. *Creative Tension: Essays on Science and Religion*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- <http://www.dafoh.org>. Article "Petition to the UN High Commissioner for Human Rights Calling for an Immediate End of Forced Organ Harvesting From Falun Gong Practitioners in China". Accessed on September 23, 2014.
- <http://www.declarationofistanbul.org>. Article "The History and Development of The Declaration of Istanbul". Accessed on September 26, 2014.
- <http://www.erabaru.net>. Article "Kelompok Medis Promosikan Etika Transplantasi Organ". Accessed on May 8, 2013.
- <http://www.globalissues.org>. Article "Environmental Issues". Accessed on April 17, 2013.
- <http://www.halalguide.info>. Article "Gelatin Halal, Gelatin Haram". Accessed on April 17, 2013.
- <http://www.ifees.org.uk>. Article "About IFEES". Accessed on September 26, 2014.
- Imanningsih, Nelis. "Profil Gelatinisasi Beberapa Formulasi Tepung-tepungan untuk Pendugaan Sifat Pemasakan". *Penel Gizi Makanan*. Vol. 35, no. 1 (2012). 13-22.
- Iqbal Ahnaf, Moh. 2003. "Pergulatan Mencari Model Hubungan Agama dan Sains: Menimbang Tipologi Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Drees". *Relief: Journal of Religious Issues*. Vol. 1, no. 1 (January, 2003). 43-54.
- Jamaluddin, Mohammad Aizat, *et.al.* 2011. "Istihalah: Analysis on The Utilization of Gelatin in Food Products". *International Proceedings of Economics Development and Research (IPEDR)*. Vol. 17 (October, 2011). 49-55.
- Khalid, Fazlun. 2008. "Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science". In Bron Taylor (ed.). *Encyclopedia of Religion and Nature, Volume 1*. London: A&C Black. 884.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. 1947. *Ilm Uṣūl al-SAW*. 8th edition. Egypt: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah.
- Kuhn, Thomas. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Man, Saadan, *at.al.* 2012. "The Development of Islamic Astronomy Studies in Higher Learning Institutions in Malaysia". *Middle-East Journal of Scientific Research*. Vol. 12, no. 1 (2012). 108-113.
- Maryani *et.al.* 2010. "Aplikasi Gelatin Tulang Ikan Nila Merah (*Oreochromis niloticus*) terhadap Mutu Permen Jelly". *Jurnal Sainstek Perikanan*. Vol. 6, no. 1 (2010). 62-70.
- Masood, Ehsan. 2009. *Science and Islam: A History*. 1th edition. London: Icon Books Ltd.
- Minhaji, Akh. 2013. *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. 1st edition. Yogyakarta: SUKA Press.
- Moosa, Ebrahim. 2003. "Interface of Science and Jurisprudence: Dissonant Gazes at the Body in Modern Muslim Ethics". In Ted Peters *et.al.* (eds.), *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. 1st edition. Surrey: Ashgate Pub. Ltd. 329-356.
- Muhammad, Husein, *et.al.* (eds.). 2006. *Fikih Lingkungan (SAW al-Bi'ah)*. 2nd edition. Jakarta: Conservation International Indonesia (CIA).
- MUI. 1995. *Himpunan Keputusan dan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Sekretariat MUI.
- Proctor, James D. 2005. "Introduction: Rethinking Science and Religion". In Proctor (ed.). *Science, Religion, and the Human Experience*. New York: Oxford University Press. 3-23.
- Qaradāwī, al-, Yūsuf. 2001. *Ri'āyah al-Bī'ah fī Syarī'ah al-Islām*. 1st edition. Cairo: Dār al-Shurūq.
- Reinhart, A. Kevin. 1983. "Islamic Law as Islamic Ethics". *The Journal of Religious Ethics*. Vol. 11, no. 2 (1983). 186-203.
- Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. 1st edition. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Shah, Harmen, and Faridah Yusof. 2014. "Gelatin as an Ingredient in Food and Pharmaceutical Products: An Islamic Perspective". *Advances in Environmental Biology*. Vol. 8, no. 3 (2014). 774-780.
- Shāṭibī, al-, Abū Ishāq Ibrāhīm. T.t. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Muḥammad al-Khudhar Ḥusain al-Ṭūlisī dan Muḥammad Ḥusain Makhluḥ. Ttp.: Dār al-Rasyād al-Hadītsah.
- Steering Committee of the Istanbul Summit. 2008. "The Declaration of Istanbul on Organ Trafficking and Transplant Tourism". *Clinical Journal of the American Society of Nephrology*. Vol. 3, issue 5 (September, 2008). 1227-1231
- Wilardjo, Liek. 2005. "Hipotetikalitas: Ketidakpastian dan Pilihan Etis?". In Zainal Abidin Bagir *et.al.* (eds.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. 1st edition. Bandung: Mizan. 112-125.
- Yafie, Ali. 1994. *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*. 1th edition. Bandung: Mizan.
- Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999*. 1st edition. Yogyakarta: LKiS.
- Zubaedi. 2004. "Memotret Keterlibatan BPPM Pesantren Maslakul Huda Kajen dalam Aksi Pengembangan Masyarakat". *Aplikasia: Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama*. Vol. 5, no. 1 (June, 2004). 17-33.
- Zuhailī, al-, Wahbah. 1985. *Al-SAW al-Islāmī wa Adillatuh*, 2nd edition. Damascus: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Tawzī' wa al-Nashr.
- _____. 1986. *Uṣūl al-SAW al-Islāmī*, 1st edition. Damascus: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Tawzī' wa al-Nashr.



AL-QUR'AN SEBAGAI “KITAB TERBUKA” DALAM PERSPEKTIF PENDIDIKAN: ARTI PENTING NILAI PEDAGOGIS DAN PEMBACAAN PRODUKTIF

Mahmud Arif⁶⁵⁷

Abstract

Especially after the first age of Hijra, Muslims have been merely concerning with the issues of Qur'anic spelling, the rules of reciting the Qur'an correctly, and has just been giving attention to memorizing Qur'anic verses. They paid a little attention to dialogical aspect of the Qur'an so that they left behind. Qur'anic revelation that has proceeded gradually was one of obvious evidences for the meaning of dialogical aspect characterizing “progressive revelation” of the Holy Book. Such revelation mode has reflected the existence of creative interaction among the will of God, empirical reality of life, and need of receiver society. The other evidence of its' dialogical aspect was the first revelation to the Prophet containing instruction of reading. Based on this spirit, naturally the Qur'an has been named with “the Book of education”. Like a living text, the Qur'an has positioned the receiver community of revelation as a partner of communication to open dialog and communication occurring as in education rooms. In this matter, the relevance of educational Qur'anic interpretation can be elaborated. Educational perspective is a part of intellectual efforts to find out and to formulate prescriptions of education in the Qur'an, and a part of endeavors to position it as source of knowledge and civilization without neglecting the meaning of empirical realm and human intellectual capability as prime sources of science and civilization. In educational perspective, the miracle of the Qur'an is more viewed from its' transformative influences to mentality and mindset of Muslims, so at the first period of Islamic history in the past time they has succeeded gaining the outstanding cultural achievements.

اهتمت الأمة خاصة بعد مرور أوائل الإسلام على المسائل المتعلقة بقرأت القرآن وتجويده وحفظ نصوصه. هم لم يهتموا إلا بقليل على جدلية القرآن وحوارته حتى صاروا في التخلف. نزول القرآن تنجيماً دليل بين على أهمية جدليته وحوارته التي تصور وجود تفاعل ديناميكي بين قصد الله و وقائع الحياة و حوائج الناس. والدليل الأخر لجدليته هو الوحي الأول المنزل على محمد المشتمل امر القراءة. مثل النص الحي القرآن عالج الناس المدعوين كالمخاطبين لفتح الحوار كما جرى في غرف التربية. نظرة تربوية تعني تكوين نظريات تربوية من القرآن و تبحث إعجاز القرآن من تأثيره لشخصية الأمة حتى صارت في أعلى التقدم كما في السنوات الماضية.

Umat Islam, terutama setelah abad pertama hijriyah, banyak menitikberatkan pada masalah-masalah yang berkaitan dengan bacaan al-Qur'an, ilmu tajwid, dan terpaku pada hafalan teks-teks al-Qur'an semata. Mereka tidak begitu mementingkan aspek dialogisnya sehingga mengakibatkan keteringgalan. Pewahyuan al-Qur'an secara

berangsur-angsur adalah bukti kuat akan pentingnya aspek dialogis yang menandai “wahyu progresif” Kitab Suci ini sebagai kitab terbuka. Pola pewahyuan seperti itu merefleksikan adanya interaksi kreatif antara Keinginan Tuhan, realitas empirik kehidupan, dan kebutuhan masyarakat penerima. Bukti lain aspek dialogis al-Qur’an adalah wahyu pertama kali yang diterima Nabi SAW yang berisi perintah “membaca”. Berdasarkan semangat wahyu pertama kali ini, sewajarnya al-Qur’an disebut sebagai “kitab pendidikan”. Ibarat sebuah “teks hidup”, al-Qur’an memosisikan penerima pesan sebagai mitra-bicara untuk membuka dialog dan komunikasi seperti halnya yang berlangsung dalam bilik-bilik edukasi. Di sinilah relevansi tafsir pendidikan yang mencoba mengurai kandungan ayat al-Qur’an dalam perspektif pendidikan. Perspektif pendidikan adalah bagian dari usaha menguak dan memformulasikan pesan-pesan edukasi al-Qur’an, dan bagian dari usaha menempatkan al-Qur’an sebagai sumber ilmu dan peradaban dengan tanpa bermaksud menegasikan arti penting realitas empirik dan kapabilitas intelektual manusia sebagai sumber utama ilmu dan peradaban. Dalam perspektif pendidikan, kejazan al-Qur’an lebih dilihat dari dampak transformatifnya terhadap mentalitas dan pola pikir umat Islam, sehingga pada awal sejarah dunia Islam silam mereka mampu tampil menjadi bangsa yang berhasil meraih prestasi budaya yang mengungguli bangsa-bangsa lain.

Keywords: Aspek dialogis al-Qur’an, Nilai pedagogis, Perspektif pendidikan, dan Pembacaan produktif.

Pendahuluan

Sahabat Ali bin Abi Thalib, seperti dikutip Zuhairi Misrawi, mengemukakan, “al-Qur’an hanyalah tulisan yang tertera dalam mushaf, tidak bisa berbicara dengan lisan, melainkan harus ada yang memahaminya. Al-Qur’an ‘dibunyikan’ [dibuat bisa berbicara] oleh manusia”.⁶⁵⁸ Pernyataan Imam Ali tersebut seolah ingin menegaskan bahwasanya umat Islam dari generasi ke generasi dituntut untuk selalu berdialog dengan al-Qur’an dalam mengambil peran kesejarahan. Di sini, al-Qur’an adalah sumber nilai yang tiada henti-hentinya menginspirasi dan memandu umat Islam dalam menyikapi pelbagai permasalahan hidup. Karena itu, sangat beralasan sekiranya dikatakan bahwa masa depan umat Islam diraih melalui penafsiran terhadap al-Qur’an yang senantiasa baru.⁶⁵⁹ Sesuai dengan namanya, “bacaan sempurna”, Kitab Suci ini menempati kedudukan yang sedemikian sentral. Hal ini ditunjukkan, antara lain, oleh begitu besarnya perhatian umat Islam dari waktu ke waktu untuk terus membacanya, mempelajarinya, mendalaminya, dan mengamalkannya. Pendek kata, tiada satu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis baca lebih dari lima ribu tahun lalu yang dapat menandingi al-Qur’an.⁶⁶⁰ Kendati demikian, tidak berarti selama ini penyikapan umat Islam terhadap Kitab Suci ini tanpa mengandung persoalan yang perlu dikritisi. Menurut Fazlur Rahman, setidaknya terdapat dua persoalan krusial yang tengah dihadapi umat Islam dewasa ini, terutama kalangan elit intelektualnya, yaitu (1) mereka kurang menghayati relevansi al-Qur’an untuk masa sekarang sehingga mereka tidak mampu menghadirkan pesan-pesannya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kekinian umat, dan (2) mereka kuatir jika menghadirkan al-Qur’an dengan “tafsir baru” dalam pelbagai hal, maka itu akan menyimpang dari pendapat ulama terdahulu yang telah diterima secara tradisional.⁶⁶¹

658 Zuhairi Misrawi, *Al-Qur’an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil ‘Alamin* (Jakarta: Oasis, 2010), 56.

659 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir al-Qur’an Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, cet. II, 2002), hal. 2.

660 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, cet. IX, 1999), hal. 3.

661 Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, cet. II, 1996), hal.xi.

Padahal memahami dan menafsirkan al-Qur'an persis sebagaimana dipahami dan ditafsirkan ulama' terdahulu tidaklah sepenuhnya benar. Al-Qur'an harus diyakini berdialog dengan setiap generasi serta memerintahkan mereka untuk mempelajari dan memikirkannya.⁶⁶² Dalam ungkapan yang lebih tegas, diperlukan pola interaksi dengan al-Qur'an yang mengandung makna hubungan timbal balik antara manusia dengan al-Qur'an dan antara al-Qur'an dengan manusia. Masing-masing melakukan aksi dan disambut dengan reaksi oleh mitra interaksinya.⁶⁶³

Tidak hanya Rahman, kritik serupa juga dikemukakan oleh Syaikh Muhammad al-Ghazali. Secara tegas al-Ghazali menyatakan, "Umat Islam, terutama setelah abad pertama hijriyah, banyak menitikberatkan pada masalah-masalah yang berkaitan dengan bacaan al-Qur'an, ilmu tajwid, dan terpaku pada hafalan teks-teks al-Qur'an semata. Mereka tidak begitu mementingkan aspek dialogisnya sehingga mengakibatkan keteringgalan".⁶⁶⁴ Pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur adalah bukti kuat akan pentingnya aspek dialogis yang menandai "wahyu progresif" Kitab Suci ini. Pola pewahyuan seperti itu merefleksikan adanya interaksi kreatif antara Keinginan Tuhan, realitas empirik kehidupan, dan kebutuhan masyarakat penerima.⁶⁶⁵ Dalam kaitan ini, perhatian terhadap aspek dialogis mungkin sudah ditunjukkan melalui pengakuan para mufassir terhadap arti penting *sabab al-nuzûl* untuk dapat menafsirkan secara akurat pesan ayat-ayat al-Qur'an. Terdapat beberapa kegunaan *sabab al-nuzûl* yang kerap kali disebutkan oleh pakar ilmu-ilmu al-Qur'an, yakni (1) menjelaskan hikmah di balik pensyariaan suatu ketentuan hukum dan mengungkap perhatian syara' terhadap kemaslahatan publik, (2) menspesifikkan (membatasi) keberlakuan hukum yang diungkapkan dengan redaksi umum, (3) mengetahui makna tersembunyi al-Qur'an, dan (4) memperjelas apa atau siapa yang dimaksudkan oleh ayat al-Qur'an yang turun.⁶⁶⁶ Namun demikian, mengingat *sabab al-nuzûl* di sini masih sebatas dipahami dalam lingkup peristiwa kusuistik yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an atau pertanyaan yang diajukan kepada Nabi SAW lalu turunlah ayat al-Qur'an sehingga tidak seluruh ayat al-Qur'an memiliki *sabab al-nuzûl*,⁶⁶⁷ maka sebagian pemikir Muslim kontemporer mengkritisnya. Pemaknaan *sabab al-nuzûl* tersebut dinilai parsial lantaran masih sepotong-potong (atomistik) dalam melihat keterkaitan antara pewahyuan al-Qur'an dengan konteks sosial-budaya yang melingkupinya. Aspek dialogis al-Qur'an belum diapresiasi secara lebih utuh mengingat responsnya terhadap realitas empirik dan kebutuhan masyarakat dipandang insidental.

Tidak hanya itu, persyaratan *sabab al-nuzûl* harus didasarkan pada riwayat bukan penalaran mengandung arti medan-konteks yang diakui terbatas pada kasus/pertanyaan ketika pewahyuan ayat yang didukung oleh otoritas yang ditransmisikan. Dengan demikian, analisa kesejarahan dan upaya kontekstualisasi ayat yang memang sarat dengan kegiatan penalaran tidak lagi diperlukan karena dicurigai akan membuka peluang terlalu lebar bagi subyektivitas manusia dalam menafsirkan al-Qur'an. Padahal analisa kesejarahan dan upaya kontekstualisasi menjadikan aspek dialogis al-Qur'an terasa dinamis. Sebab, respons al-Qur'an bisa dihayati

662 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, cet. XVI, 1997), hal.93.

663 M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hal.21.

664 Muhammad al-Ghazali, *Berdialog dengan al-Qur'an*, terj. Masykur Hakim (Bandung: Mizan, 1997), 15.

665 Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), hal.54.

666 Manna al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (ttp.: tnp, tt.), hal.79-81

667 *Ibid.*, hal.77-78.

dalam spektrum konteks yang luas dan senantiasa menyertai dinamika sosial-budaya kehidupan manusia. Respons al-Qur'an dipahami dalam bingkai moral idealnya, dan konteks pewahyuan diletakkan dalam kerangka *setting* historis sosial-budaya.

Bukti lain aspek dialogis al-Qur'an adalah wahyu pertama kali yang diterima Nabi SAW yang berisi perintah "membaca". Dengan perintah membaca, al-Qur'an sebenarnya mengajak kita untuk (1) peka dan tanggap terhadap realitas sosial, budaya, dan kealaman, (2) mendayagunakan segenap potensi diri untuk merenungkan dan mempelajari realitas semesta, dan (3) meneguhkan etos belajar dan etos keilmuan guna memajukan kehidupan. Berdasarkan semangat wahyu pertama kali tersebut, sewajarnya Syaikh Abdul Halim Mahmud menamai al-Qur'an dengan "kitab pendidikan". Seakan mengafirmasi hal ini, Quraish Shihab dengan tegas mengatakan bahwa kalau merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an, maka kita dapat menemukannya berbicara secara langsung atau tidak langsung menyangkut hampir seluruh unsur pendidikan.⁶⁶⁸ Ini berarti al-Qur'an adalah aktualisasi *uslub* Tuhan dalam mendorong, mengarahkan, dan membimbing manusia untuk menapaki jalan yang lurus agar mampu meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Manusia ibaratnya adalah "subyek didik" Tuhan dan tema sentral dalam al-Qur'an. Itu bisa dicermati dari wahyu pertama kali, Qs. Al-'Alaq: 1-5, yang mana selain Allah memperkenalkan diriNya sebagai *Rabb* (akar kata *tarbiyah*), juga menyebut manusia sebanyak dua kali. *Pertama*, manusia disebut dalam konteks berhadapan dengan Allah, sebagai makhluk yang diciptakan. *Kedua*, manusia disebut juga dalam konteks berhadapan dengan Allah, sebagai makhluk yang menerima pelajaran (pengetahuan) melalui perantaraan pena.⁶⁶⁹ Sebagian kitab tafsir menerangkan bahwa disebutkan manusia secara khusus dalam ayat tadi menyiratkan arti kemuliaan manusia dan fitrahnya yang mengagumkan. Dengan kata lain, sebagai kitab pendidikan, al-Qur'an sejak awal telah mengafirmasi kemuliaan harkat manusia dan mengakui potensi diri (fitrah) yang dimilikinya, terutama potensi diri siap dididik, berpengetahuan, dan berkesadaran keilahan primordial.

Nilai Pedagogis dalam Pewahyuan al-Qur'an

Malik Ben Nabi, salah seorang cendekiawan Muslim dari Aljazair, mengemukakan bahwa pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur barangkali merupakan satu-satunya metode edukatif yang mungkin dalam sebuah zaman yang ditandai dengan kelahiran sebuah agama dan munculnya fajar sebuah peradaban.⁶⁷⁰ Selama ini, para pakar ilmu-ilmu al-Qur'an biasanya membagi masa pewahyuan al-Qur'an kedalam dua periode: Makkiah dan Madaniyah.⁶⁷¹ Tidak sekedar graduasi, pewahyuan al-Qur'an dalam kedua periode tersebut juga mempunyai karakteristik yang berbeda dalam gaya dan materi pesan yang disampaikan sesuai dengan tuntutan kondisi aktual. Inilah wujud dari al-Qur'an sebagai "kitab terbuka"⁶⁷² karena kendati ia tersusun dari sekian banyak ayat dan surat, namun masing-masing ayat dan surat ternyata merespons pelbagai situasi dan permasalahan yang beragam. Lebih dari itu,

668 M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal.333.

669 M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), hal.88.

670 Malik Ben Nabi, *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-Agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi (Bandung: Marja', 2002), hal.91.

671 M. Abid al-Jabiri, *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim: Fi al-Ta'rif bi al-Qur'an*, juz I (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2007), hal.235.

672 *Ibid.*, hal.234.

pewahyuan secara berangsur-angsur terbukti mampu menimbulkan dampak kejiwaan yang lebih kuat dibandingkan dengan seandainya pewahyuan berlangsung sekaligus.⁶⁷³

Sebagaimana diuraikan Quraish Shihab, masyarakat Arab masa pewahyuan al-Qur'an dapat dibilang sebagai masyarakat yang "tidak pandai baca-tulis". Konon saat itu hanya terdapat tidak lebih dari belasan orang yang pandai menulis. Bahkan bagi sebagian pihak kemampuan baca-tulis dipandang "tabu" sekiranya sampai diketahui banyak orang karena tolok ukur kecerdasan dan kemampuan ilmiah seseorang berada pada kemampuan menghafal.⁶⁷⁴ Tambah lagi, sarana tulis menulis yang tersedia masa itu juga sangat terbatas. Tidak heran, jika upaya penghimpunan al-Qur'an masih menggunakan sarana tulis menulis yang sederhana, seperti lempengan batu, pelepah kurma, kulit binatang yang sudah disamak, dan tulang-belulang. Dalam konteks seperti itu, pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur memiliki signifikansi besar bagi efektivitas pesan yang disampaikan. Sebab, masyarakat penerima tentu akan merasa terbantu sekali untuk lebih mudah menghafal, memahami, dan mengamalkannya, mengingat alat utama yang mereka andalkan hanyalah daya hafalan. Daya hafalan membutuhkan adanya proses bertahap masuknya pesan agar bisa dicerna dengan baik dan bisa bertahan lama. Konteks pewahyuan dalam hal ini berguna sekali untuk menguatkan kesan dari pesan yang diterima sehingga terasa lebih bermakna dan fungsional bagi penerimanya. Di sinilah salah satu nilai pedagogis pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur yang bisa dijelaskan untuk konteks masa itu, sedangkan nilai pedagogisnya untuk konteks sekarang perlu dilihat dari responsnya yang dinamis terhadap permasalahan dan kebutuhan aktual masyarakat. Dengan demikian, terdapat dua langkah (*double movement*) yang perlu dilakukan seseorang untuk bisa menggali pesan al-Qur'an, yaitu (1) ia harus memahami makna dari suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji situasi atau problem dimana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya, dan (2) mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum.⁶⁷⁵

Dalam literatur ilmu-ilmu al-Qur'an biasanya diungkapkan beberapa hikmah di balik pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur, yakni: *pertama*, memperteguh hati Nabi SAW dalam menjalankan dakwah dan memudahkan beliau meresapi makna ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, memberikan kemudahan kepada para sahabat dalam menyimak, mempelajari, memahami, dan menghafalkan al-Qur'an. *Ketiga*, agar ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan relevan dengan situasi, kondisi dan perkembangan masyarakat. *Keempat*, agar ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan dapat diterima dan dihayati oleh para sahabat secara lebih mendalam.⁶⁷⁶ Mencermati hikmah-hikmah tersebut nampak sekali nilai yang dielaborasi hanya terkait dengan konteks masa pewahyuan, belum beranjak ke konteks kekinian. Diletakkan dalam kerangka rasionalitas hukum agama yang ditegakkan di atas (1) prinsip dasar (universal) syariat, (2) ketentuan hukum partikular, dan (3) tujuan hukum dan konteks pewahyuan,⁶⁷⁷ relevansi pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur sebenarnya

673 Ben Nabi, Fenomena al-Qur'an, hal.91.

674 M. Quraish Shihab, Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib (Bandung: Mizan, 2007), hal.74-75.

675 Fazlur Rahman, Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, cet. II, 2000), hal.7.

676 A. Athaillah, Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal.153-168.

677 M. Abid al-Jabiri, al-Dimuqrathiyyah wa Huqûq al-Insân (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), hal.174.

mengindikasikan respons dinamis-dialektisnya terhadap realitas aktual kehidupan yang selalu berubah dan berkembang, bahkan Tuhan pun seolah-olah terlibat langsung menjawab persoalan-persoalan spesifik dalam proses sosial masa Nabi SAW.⁶⁷⁸ Ini berarti al-Qur'an membuktikan diri sebagai "kitab terbuka" karena memberi ruang kemungkinan untuk terus ditafsirkan secara baru. Dalam kaitan ini, penjelasan Nabi SAW terhadap makna ayat tidaklah "final" dan "tuntas" yang dimaksudkan sebagai pembatasan kecuali untuk sebagian kecil dari al-Qur'an,⁶⁷⁹ sehingga setiap generasi terus berkesempatan untuk menggali mutiara maknanya sesuai dengan kesanggupan dan tuntutan lingkungan. Inilah nilai pedagogis lain yang bisa dicobajabarkan dari pewahyuan al-Qur'an secara berangsur-angsur untuk konteks kekinian dan universalitas ajarannya yang lintas kurun.

Meskipun diyakini sebagai firman Tuhan, gaya bahasa al-Qur'an terkesan unik melalui ungkapan-ungkapannya yang secara psikologis sangat manusiawi sehingga mampu menggugah imajinasi intelektual dan perasaan moral pembacanya.⁶⁸⁰ Bagi yang mendalaminya sepenuh hati, ayat-ayat al-Qur'an bagaikan berbicara dan berdialog dengan pembacanya, bukan secara khusus kepada Nabi SAW semata. Pesan moral yang diungkapkannya pun mewakili pesan suara batin manusia yang paling dalam, bukan pesan yang datang dari luar. Menurut ungkapan Abu Zayd, al-Qur'an menggunakan beberapa sandi linguistik tertentu yang dinamis dalam upaya untuk menyampaikan pesan khususnya;⁶⁸¹ bahasa al-Qur'an memiliki kemampuan membawa seorang Muslim kepada kehadiran Tuhan dan meletakkannya langsung berhubungan dengan perkataan aktualnya.⁶⁸² Pendek kata, al-Qur'an dalam menyampaikan pesan menggunakan gaya bahasa "pathos" yang terlihat begitu memperhatikan aspek kejiwaan penerimanya. Ibarat sebuah "teks hidup", al-Qur'an memosisikan penerima pesan sebagai mitra-bicara untuk membuka dialog dan komunikasi seperti halnya yang berlangsung dalam bilik-bilik edukasi.

Perbedaan Perspektif SAW dan Perspektif Pendidikan

Pada dasarnya perspektif SAW dan perspektif pendidikan memang tidak perlu dipertentangkan, namun jika dicermati kedua perspektif itu bagaimanapun memiliki perbedaan. Perspektif fiqh sangat *concern* pada penetapan "hukum" (*judgment*), semisal haram, halal, wajib, dan sunah, yang bersifat baku dan seragam, sedangkan perspektif pendidikan sangat *concern* pada "nasihat" yang mengedepankan kearifan dengan memperhatikan graduasi dan keragaman individu. Jawaban atau respons Nabi SAW yang berbeda-beda ketika dimintai nasihat oleh para sahabat beliau mengenai sesuatu yang perlu dilakukan, semisal: "janganlah kamu marah", "lakukanlah puasa", dan "melaksanakan solat tepat waktu", adalah wujud kearifan beliau menyikapi keragaman individu yang dihadapi. Kebaikan dan kebenaran sebagai muatan isi edukasi tidak begitu saja disampaikan ke orang lain tanpa perlu memperhatikan kondisi, latar belakang kultural, atau tingkat perkembangan intelektualnya, sehingga beliau pun pernah berpesan "ajaklah orang lain bicara sesuai dengan tingkat perkembangan

678 Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003), hal.114-115.

679 Thaha Jabir al-Ulwani, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn: Isykâliyyat al-Ridda wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islâm Hattâ al-Yawm* (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2003), hal.19-20. Edisi terjemahan kedalam bahasa Indonesiannya telah dirampungkan oleh penulis artikel ini dan sedang dalam proses penerbitan.

680 Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), hal.8.

681 Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, dkk. (Bandung: RQiS, 2003), hal.95.

682 *Ibid.*, hal.101.

intelektualnya”. Di sini, Nabi SAW mengajak kita untuk piawai mempertimbangkan realitas kejiwaan dan kultural orang atau komunitas yang kita hadapi agar pesan edukasi tepat sasaran.

Jalaluddin Rakhmat menyebutkan tiga karakteristik perspektif [paradigma] fiqh, yakni (1) kebenaran tunggal, (2) asas mazhab tunggal, dan (3) kesalehan diukur dari kesetiaan pada fiqh.⁶⁸³ Karakteristik pertama mengandung arti hanya ada satu kebenaran, satu jawaban, selainnya adalah salah sehingga tidak tersedia pilihan atau alternatif; karakteristik kedua mengandung maksud karena kebenaran hanya satu maka konsekuensinya mazhab yang benar pun hanya satu; karakteristik ketiga menunjukkan arti perlunya menjadikan fiqh sebagai tolok ukur untuk menilai baik-buruknya seseorang atau menganggapnya sebagai bagian dari suatu kelompok atau bukan. Tak dipungkiri karakteristik tersebut merupakan hasil identifikasi dari realitas sosial-keagamaan sebagian masyarakat yang dalam memahami dan mempraktikkan ajaran Islam terkesan rigid bahkan mungkin “ideologis”. Karena itu, tidak berlebihan apabila dalam kaitan ini Abid al-Jabiri sampai berkesimpulan bahwa gerakan-gerakan ekstrim masa lalu mempraktikkan ekstrimisme pada tataran akidah, sedangkan gerakan-gerakan ekstrim kontemporer menjalankannya pada tataran syariah (fiqh).⁶⁸⁴ Salah satu eksekusi yang patut disayangkan, ekstrimisme pada tataran syariah (fiqh) ternyata tidak sekedar memicu konflik, melahirkan kecenderungan untuk “menyesatkan” orang lain, melainkan juga mendorong aksi kekerasan dan teror yang mengancam keselamatan hidup banyak orang.

Perspektif fiqh melihat manusia sebagai subyek yang dikenai tanggungjawab, diikat oleh aturan, dan harus tunduk serta patuh (*mukallaf*). Terkait dengan ini, Abu Zayd menyebutnya dengan *saw al-thâ'ab*, karena fiqh dibangun di atas kesediaan diri menerima dan tunduk sepenuhnya terhadap otoritas sakral-transendental yang melampaui semua otoritas profan-sekuler.⁶⁸⁵ Sementara itu, perspektif pendidikan lebih melihat manusia sebagai subyek yang bertanggungjawab yang dituntut perlu kritis dan kreatif dalam mengemban tanggungjawabnya tersebut. Dalam al-Qur'an, salah satu istilah yang dekat dengan konsep itu adalah khalifah yang menyiratkan arti pemuliaan Allah terhadap manusia dengan mengaruniainya pelbagai potensi diri sehingga memungkinkannya mengemban tanggungjawab memakmurkan bumi dan menggali segenap sumberdaya alam untuk kemaslahatan hidup sesuai dengan titahnya.⁶⁸⁶ Untuk mengelaborasi pesan al-Qur'an dalam perspektif pendidikan, setidaknya ayat-ayat yang terkait dengan tema-tema ini perlu diangkat, yaitu (1) pandangan al-Qur'an mengenai ilmu, (2) tata cara perolehan ilmu, (3) penciptaan iklim ilmu, (4) pendidikan individu, (5) pendidikan masyarakat, dan (6) ragam metode pendidikan al-Qur'an.⁶⁸⁷

Selama ini, lazimnya cara pandang yang dianut mayoritas umat Islam adalah menempatkan al-Qur'an dan sunah Nabi sebagai sumber penetapan hukum Islam.⁶⁸⁸ Memang tidaklah salah cara pandang tersebut, akan tetapi akibat terlalu kuatnya pengaruh perspektif fiqh, tidak jarang mereka menjadi kurang peka meresapi preskripsi edukatif al-Qur'an dan

683 Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak Diatas Fiqh* (Bandung: Mizan, 2007), hal.42.

684 M. Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hal.144-145. Syariah sebenarnya tidaklah sama dengan fiqh, akan tetapi klaim sebagian kalangan yang mengusung ide penerapan syariah (seharusnya penerapan fiqh) seolah telah menyamakan fiqh dengan syariah.

685 Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf: Qirâ'ah fi Khithâb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000), hal.164-165.

686 Abbas Mahjub, *Ushûl al-Fikr al-Tarbawiy fi al-Islâm* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1987), hal.57-58.

687 Shihab, *Menabur Pesan*, hal.337-344. Di sini, ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan tema-tema itu disebutkan.

688 Yusuf al-Qaradlawi, *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadlârah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997), hal.7.

sunah Nabi, apalagi sampai memformulasikannya menjadi suatu “perspektif” pendidikan. Berdasarkan Qs. al-Baqarah: 129, 151, Qs. Ali Imran: 164, dan Qs. al-Jumu’ah: 2, salah satu misi profetik Nabi SAW adalah berkaitan dengan ranah keilmuan dan pendidikan.⁶⁸⁹ Ini berarti fungsi al-Qur’an dan sunah Nabi sebagai sumber ilmu dan peradaban perlu diapresiasi kendati memang hal ini menuntut usaha serius karena masih berupa barang baru yang dirasa asing dan belum banyak khazanah intelektualnya yang diwariskan. Secara khusus, perspektif pendidikan adalah bagian dari usaha menguak dan memformulasikan pesan-pesan edukasi al-Qur’an, dan secara umum ia adalah bagian dari usaha menempatkan al-Qur’an sebagai sumber ilmu dan peradaban, dengan tanpa bermaksud menafikan arti penting realitas empirik dan kapabilitas intelektual manusia sebagai sumber pengembangan ilmu dan peradaban.

Di satu sisi, perspektif pendidikan dibutuhkan untuk mengapresiasi kembali fungsi al-Qur’an sebagai *moral force* yang mampu mendorong inisiasi, kreativitas, dan kecerdasan manusia untuk mendayagunakan segenap sumber daya yang tersedia bagi kemaslahatan hidup dan kemajuan budayanya. Di sisi lain, perspektif pendidikan dalam menggali pesan-pesan al-Qur’an berguna untuk ikut mengkritisi realitas kegiatan edukasi yang masih terjerembab dalam himpitan romantisme historis dengan bertaklid ke masa lalu dan himpitan realisme praktis dengan mengadopsi secara total sistem Barat yang tidak selalu selaras dengan tuntunan Islam.⁶⁹⁰ Tak heran, jika masih ditemukan di banyak tempat praktik edukasi yang seolah saling bertolak belakang, yakni adanya sistem “pendidikan Islam” tradisional-konservatif dan sistem “pendidikan Islam” modern yang terbaratkan. Hal ini telah melahirkan banyak dampak negatif terhadap intelektualisme Islam dan mengakibatkan *malaise of the ummah*,⁶⁹¹ semisal dikotomi keilmuan, dualisme sistem pendidikan, dan disorientasi pendidikan.

Arti Penting Perspektif Pendidikan dalam Memahami Al-Qur’an

Syaikh Muhammad al-Ghazali berpendapat bahwa untuk bisa memahami kandungan isi al-Qur’an secara komprehensif, kita perlu meninggalkan perspektif tunggal yang terlalu didominasi oleh paradigma fiqh.⁶⁹² Karena dominasi paradigma ini, tidak berlebihan sekiranya peradaban Islam kemudian disebut dengan “peradaban fiqh”, mengingat fiqh begitu kuat mempengaruhi aktivitas praktis dan aktivitas intelektual umat Islam.⁶⁹³ Secara tegas, Syaikh al-Ghazali mengungkapkan bahwa universalitas al-Qur’an tidak diperhatikan karena al-Qur’an hanya difokuskan pada bentuk ilmu agama tertentu, yaitu ilmu fiqh saja. Sedangkan ayat yang memerintahkan untuk melihat, mengkaji, dan menganalisis belum dijadikan sebagai fondasi tumbuh-berkembangnya ilmu-ilmu kemanusiaan dalam sejarah, serta hal-hal lainnya yang erat hubungannya dengan masalah itu belum dijadikan basis kebudayaan Islam yang benar.⁶⁹⁴ Implikasi dari kecenderungan ini adalah (1) bergesernya agama Islam menuju sekedar sebagai agama ritual dan mu’amalah, (2) meredupnya nalar ilmiah, (3) hilangnya cara pandang multidimensional digantikan cara pandang hitam-putih, dan (4) pola pendidikan indoktrinatif yang mengebiri kritisisme.⁶⁹⁵ Bertolak dari penilaian tersebut, kesan kuat bahwasanya al-

689 Ibid., hal.7-8.

690 Majid Irsan al-Kailani, *Falsafat al-Tarbiyah al-Islamiyyah* (Mekah: Maktabah Hadi, 1988), hal.67.

691 AbdulHamid AbuSulayman (ed.), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (USA: IIIT, 1989), hal.5-6.

692 al-Ghazali, *Berdialog*, hal.44-45.

693 M. Abid al-Jabiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabiyy* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1991), hal. 96.

694 al-Ghazali, *Berdialog*, hal.109.

695 Muhammad Shahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba’ah, 1990), hal.726-728.

Qur'an sebagai kitab "sumber hukum" mengandung bias dominasi perspektif tertentu yang acapkali meminggirkan makna perspektif lain dalam melihat al-Qur'an. Sewajarnya apabila al-Qur'an kemudian diapresiasi secara tidak utuh karena ia didekati dan diapresiasi hanya dari satu sisi seraya mengabaikan sisi-sisi yang lain.

Apabila dalam kajian tafsir selama ini telah dikenal luas pelbagai corak pendekatan, semisal corak fiqh, corak kalam, dan corak tasawuf, maka semestinya sangat mungkin dikenal juga adanya corak pendidikan. Dengan corak ini, al-Qur'an dicobadekati dan dicobajabarkan dari perspektif upaya pemuliaan manusia, pengembangan potensinya, penanaman nilai, pembentukan kepribadian, dan respons terhadap kebutuhan hidup manusia. Secara ontologis, corak pendidikan sangat mungkin dihasilkan mengingat seluruh kandungan isi al-Qur'an memang berbicara terhadap manusia atau berbicara tentang manusia. Ini berarti manusia menjadi subyek sentral upaya edukasi al-Qur'an; manusialah yang diseru, dikritik, didorong, diajak, dan dijadikan sebagai mitra dialog al-Qur'an. Terkait dengan ini, Qs. al-Baqarah: 185 misalnya menegaskan, "bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Qur'an sebagai **petunjuk manusia** dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda...". Dengan fungsi demikian, al-Qur'an jelas telah memosisikan manusia pada pusat perhatiannya, ibarat subyek didik, dalam proses kegiatan edukasi yang dilaksanakan Nabi SAW selaku penerima wahyu dan pengemban misi risalah.

Dalam perspektif pendidikan, ke'jazan al-Qur'an lebih dilihat dari dampak transformatifnya terhadap mentalitas dan pola pikir umat Islam. Secara bertahap, kitab suci ini mampu membangun mentalitas dan pola pikir positif mereka dengan meninggalkan kultur Jahiliyah sehingga tampil menjadi bangsa yang berhasil mengukir prestasi budaya yang gemilang mengungguli bangsa-bangsa lain. Sepantasnya jika dampak transformatif seperti itu memperoleh perhatian khusus untuk dielaborasi, sebagaimana yang pernah dituliskan oleh Syeikh Rashid Ridla. Ia bahkan menganggap hal tersebut sebagai bagian integral dari ke'jazan al-Qur'an karena menjadi bukti begitu dahsyatnya daya revolusioner yang ditimbulkan Kitab Suci ini sehingga mampu menggerakkan perubahan sosial secara eskalatif.⁶⁹⁶ Lebih lanjut, ia menambahkan bahwa al-Qur'an adalah kitab pendidikan dan pengajaran. Maka dari itu, diantara tujuan pokoknya adalah memperbaiki individu dan masyarakat, mengantarkan mereka ke tahap kedewasaan berpikir, mewujudkan persaudaraan kemanusiaan, meningkatkan kecerdasan akal budi, dan membersihkan jiwa mereka.⁶⁹⁷ Dengan tujuan pokok tersebut, kehadiran al-Qur'an dalam menyapa pembacanya ibarat medan interaksi edukatif yang senantiasa menstimuli kecerdasan pikir, emosi, hati, fisik, dan segenap totalitas diri manusia untuk didayagunakan sebaik mungkin agar mampu mengemban tanggungjawab sebagai hamba dan khalifahNya dalam kehidupan ini. Sekedar bukti, tidak kurang dari 1.200 pertanyaan dalam al-Qur'an yang dimaksudkan untuk merangsang pikiran dan keingintahuan manusia, baik menyangkut penciptaan alam semesta, hukum Ilahi yang mengatur dunia dan kehidupan ini, pesan al-Qur'an sendiri, introspeksi diri, maupun pemecahan masalah.⁶⁹⁸ Salah satu wujud stimuli al-Qur'an adalah mengajak manusia untuk saling berkompetisi dalam meraih kebajikan hidup. Di sini, manusia tidak hanya dipandang sebagai person yang unik, melainkan juga sebagai individu yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang beragam. Ia

696 Lihat M. Rashid Ridla, *al-Wahyu al-Muhammadiyah* (Mesir: Nahdlah, cet. VI, 1956), hal.130, 140-142.

697 *Ibid.*, hal.143.

698 Jamal Badi dan Musthapa Tajdin, *Islamic Creative Thinking: Berpikir Kreatif Berdasarkan Metode Qur'ani*, terj. Munir Mun'im (Bandung: Mizania, 2007), hal.24-26, 41.

dituntut untuk terus-menerus mempertegas dan memperbarui eksistensinya yang memang selalu berada dalam “proses menjadi” (*becoming*) guna pencapaian kesempurnaan diri.

Pemuliaan Allah kepada manusia yang begitu tinggi, seperti disebutkan misalnya dalam Qs. al-Thîn: 6 dan Qs. al-Isrâ': 70, paling tidak mengisyaratkan makna menyangkut adanya (1) pengakuan terhadap hak-hak asasi manusia, (2) pengakuan terhadap kapabilitas dan responsibilitas manusia, dan (3) pengakuan akan kelebihan manusia dibandingkan dengan para makhlukNya yang lain. Dari pemahaman ini kemudian muncul suatu penilaian, preskripsi al-Qur'an sejatinya sarat nilai-nilai “humanistik” yang relevan untuk (pengembangan) perspektif pendidikan.⁶⁹⁹ Perspektif pendidikan bisa diformulasikan dari semisal uraian al-Qur'an mengenai kekuatan dan kelemahan manusia, tugas-tugas yang perlu ditunaikannya, dan akibat/konsekuensi yang harus ditanggungnya, seraya dikorelasikan dengan hadis-hadis Nabi terkait. Tentu saja, pengalaman empirik dan penalaran rasional-kritis sangat dibutuhkan di sini untuk memperkaya pemahaman “normatif” tersebut agar tidak terjebak dalam cara pandang “tekstualis” (*i'thâ'u al-awwalīyah li al-nash*), sehingga pelbagai konsep yang dihasilkan mampu merespons tuntutan aktual. Hal demikian dibutuhkan mengingat sebagian banyak dari apa yang diungkapkan al-Qur'an memang masih bersifat global dan tidak sedikit pula hadis-hadis Nabi yang terkait pun lebih sebagai penjelasan “kontekstual”, suatu penjelasan yang relevansinya berlaku untuk masa beliau.

Atas dasar itu, perspektif pendidikan tidak bisa dilepaskan dari kesanggupan kita melakukan pembacaan produktif, yakni upaya pembacaan untuk serius mengungkap *meaning* dan *significance* (*maghẓâ*) ayat-ayat al-Qur'an terutama yang berkenaan dengan manusia, alam, dan kehidupan dalam rangka memaksimalkan responsnya terhadap permasalahan aktual kehidupan agar pesan-pesannya terasa begitu *comprehensible* (diterima akal sehat; *ma'qûliyyah*) dan *applicable* (bisa diterapkan; *ma'mûliyyah*). Jika al-Qur'an diibaratkan sebagai wujud “jamuan” Tuhan, maka hal yang perlu diprioritaskan di sini adalah bagaimana kita bisa memperoleh sebanyak mungkin “nutrisi” dari jamuan tersebut. Pesan-pesan al-Qur'an yang bisa dicerna dengan baik akan menjadi asupan yang berguna bagi proses tumbuhkembang potensi diri dan fitrah kemanusiaan manusia. Dalam kaitan ini, perspektif pendidikan sangat berkepentingan untuk bisa menyuguhkan jamuan yang dapat dicerna sebagai asupan bagi setiap insan yang bersedia mengikuti tuntunan edukatif al-Qur'an. Untuk itu, selain keseimbangan menu jamuan yang disuguhkan, hal lain yang perlu diperhatikan adalah kondisi diri subyek yang akan menikmatinya. Tanpa memperhatikan keseimbangan, jamuan yang disuguhkan justru bisa memicu keberagaman ekstrim subyek yang menikmatinya; demikian pula, tanpa memperhatikan kondisi diri subyek, jamuan yang disuguhkan boleh jadi mengakibatkan ia “tersedak”. Ini merupakan suatu pengibaratan bahwa pesan-pesan al-Qur'an sebagai muatan edukatif memang harus dihadirkan dalam formulasi “resep” yang memperhatikan semisal aspek normatif dan historis/kontekstual,⁷⁰⁰ aspek graduasi, aspek memanusikan, dan aspek keseimbangan.

Majid Irsan al-Kailani menuturkan beberapa prinsip dasar orientasi tuntunan edukatif al-Qur'an sebagai berikut: (1) mengenalkan manusia dengan Tuhan Penciptanya dan

699 Mahmud Arif, *Menyelami Makna Kewahyuan Kitab Suci: Pesan Transformatif dan Edukatif al-Qur'an untuk Kehidupan* (Yogyakarta: Idea Press, 2009), hal.40.

700 Lihat Asghar Ali Engineer, “Islam, Women, and Gender Justice”, *Islamic Millennium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001), hal.120.

membangun pola hubungan diantara keduanya di atas landasan ke-*rabbâniyah*-an Tuhan dan ke-*‘ubûdiyyah*-an manusia, (2) mengembangkan perilaku setiap individu agar selaras dengan tuntunan Islam, (3) melatih individu untuk mampu memenuhi tuntutan kebutuhan material kehidupan, (4) melahirkan generasi umat Islam yang berdiri tegak di atas sendi-sendi akidah Islam dan syariatnya yang adil, (5) mengarahkan umat Islam untuk sanggup mengemban risalah Islam ke seluruh alam, dan (6) menanamkan keyakinan akan kesatuan umat manusia dan kesederajatan mereka.⁷⁰¹ Dengan orientasi tersebut, jelas tidak benar anggapan yang cenderung menyamakan begitu saja pendidikan Islam dengan pendidikan agama Islam. Anggapan ini telah mereduksi makna pendidikan Islam dan menjauhkannya dari keselarasan dengan tuntunan edukatif al-Qur’an. Demikian halnya tidak benar persepsi sebagian kalangan bahwasanya pendidikan Islam hanya mementingkan kebutuhan “akhirat” dan menomorduakan kebutuhan “dunia”. Sesuai dengan tuntunan edukatif al-Qur’an, pendidikan Islam bertujuan untuk mengembangkan kemampuan subyek didik dalam memenuhi secara seimbang kebutuhan keduanya.

Salah satu hal yang tidak kalah penting diperhatikan dalam pengembangan perspektif pendidikan adalah elaborasi tuntutan al-Qur’an menyangkut Islam sebagai agama perdamaian, agama yang sangat mengapresiasi kebhinekaan dan menyelesaikan segenap persoalan yang timbul dari perbedaan itu secara adil dan nirkekerasaan. Setidaknya terdapat delapan prinsip yang bisa dijabarkan untuk itu, yakni (1) Islam adalah agama “alami” (fitri), agama yang selaras dengan alam dan fitrah manusia, (2) Islam adalah agama rasional, (3) Islam adalah agama humanistik (kemanusiaan) yang menempatkan manusia sebagai inti kehidupan dan khalifahNya, (4) manusia condong pada transendensi (prinsip kebajikan universal), (5) manusia adalah bebas dalam memilih dan bertindak, (6) manusia tidaklah hidup sendiri, melainkan sebagai makhluk sosial, (7) Islam adalah agama kemajuan yang mendorong gerak kesadaran manusia, dan (8) Islam adalah agama-afirmatif dunia, agama yang mengajarkan perlunya etos kerja, kreativitas, dan kesungguhan berusaha.⁷⁰² Dengan prinsip-prinsip tersebut, misi rasional dan empiris Islam coba direaktualisasikan sebagai modal memajukan kehidupan aktual umat manusia. Misi rasional Islam terlihat dari begitu besarnya perhatian al-Qur’an terhadap kesanggupan manusia mendayagunakan potensi rasionalnya untuk mengungkap kebenaran, sedangkan misi empiris Islam nampak dari kesadaran obyektif yang dikembangkan al-Qur’an dengan menghadirkan bukti empiris dan responsnya terhadap realitas aktual. Karena itu sangat beralasan pendapat yang mengatakan, “al-Qur’an memberikan suatu perspektif dalam sejarah manusia, yang tidak normatif belaka, namun pula senantiasa empiris. Ia tidak hanya menyajikan logika, tetapi juga bukti empiris”.⁷⁰³

Secara epistemologis, misi rasional dan empiris Islam terefleksikan dengan baik dalam konsep *al-nadhar* yang merupakan proses intelektual merenungkan sesuatu berdasarkan kemampuan rasional dan inderawi seseorang.⁷⁰⁴ Kecenderungan spekulasi rasional yang tanpa disertai observasi atas kenyataan luar kurang mendukung pengembangan keilmuan empiris-eksperimental, seperti terlihat pada karakter ilmu-ilmu kealaman Yunani masa lalu yang bersifat kajian filosofis-metafisis dan bertumpu pada metode rasional-deduktif. Karena

701 Majid Irsan al-Kailani, *Tathawwur Mafhûmi al-Nadhariyyah al-Tarbawiyah al-Islâmiyyah* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1987), hal.34-36.

702 Lihat Hassan Hanafi, “Reconciliation and Preparation of Societies for Life in Peace”, *Islamic Millenium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001), hal.16-18.

703 Rahardjo, *Paradigma al-Qur’an*, hal.112.

704 al-Kailani, *Falsafat al-Tarbiyah*, hal.234.

pengaruh dari apresiasi konsep *al-nadhar*, para ilmuwan Muslim masa Keemasan mengubah karakter keilmuan tersebut menjadi bentuk kajian ilmiah yang bersandarkan pada metode eksperimental-induktif,⁷⁰⁵ sehingga banyak dihasilkan pelbagai cabang ilmu sosial-kealaman empiris seperti psikologi, astronomi, kimia, biologi, dan sosiologi. Pelbagai cabang keilmuan ini pun dimasukkan ke dalam materi utama pendidikan masa itu dan telah mendorong pencapaian puncak kecemerlangan dalam prestasi intelektual dan keandalan ilmiah dunia Islam.⁷⁰⁶ Hal ini menunjukkan manakala misi rasional dan empiris Islam mampu diapresiasi dengan baik dan dikembangkan melalui kegiatan edukasi dan intelektual, maka ia akan menjadi unsur penting yang menopang geliat kemajuan budaya umat.

Penutup

Aspek dialogis al-Qur'an ditunjukkan oleh pola pewahyuannya secara berangsur-angsur yang menandai wahyu progresif Kitab Suci ini. Pola pewahyuan seperti ini merefleksikan adanya interaksi kreatif antara Keinginan Tuhan, realitas empirik kehidupan, dan kebutuhan masyarakat penerima. Tidak hanya itu, aspek dialogis al-Qur'an juga ditunjukkan oleh wahyu pertama kali yang diterima Nabi SAW yang berisi perintah "membaca". Dengan perintah membaca, al-Qur'an sebenarnya menyeru manusia untuk: *pertama*, peka dan tanggap terhadap realitas sosial, budaya, dan kealaman; *kedua*, mendayagunakan segenap potensi diri untuk merenungkan dan mempelajari realitas semesta, dan *ketiga*, meneguhkan etos belajar dan etos keilmuan guna memajukan kehidupan. Berdasarkan semangat wahyu pertama kali itu, sangat beralasan sekiranya al-Qur'an dinamai dengan "kitab pendidikan". Sebab, ayat-ayat al-Qur'an baik secara langsung atau tidak langsung mengulas hampir seluruh unsur pendidikan. Al-Qur'an pun dalam menyampaikan pesan menggunakan gaya bahasa "pathos" yang terlihat begitu memperhatikan aspek kejiwaan penerimanya. Ibarat sebuah "teks hidup" atau "kitab terbuka", al-Qur'an memosisikan penerima pesan sebagai mitra-bicara untuk membuka dialog dan komunikasi sebagaimana yang berlangsung dalam bilik-bilik edukasi.

Untuk mengelaborasi pesan al-Qur'an dalam perspektif pendidikan, setidaknya ayat-ayat yang berhubungan dengan tema bahasan berikut ini perlu diprioritaskan, yaitu: pandangan al-Qur'an mengenai ilmu, tata cara perolehan ilmu, penciptaan iklim ilmu, pendidikan individu, pendidikan masyarakat, dan ragam metode pendidikan al-Qur'an. Perspektif pendidikan diperlukan untuk mengapresiasi kembali fungsi al-Qur'an sebagai *moral force* yang mampu mendorong inisiasi, kreativitas, dan kecerdasan manusia untuk mendayagunakan segenap sumber daya yang tersedia bagi kemaslahatan hidup dan kemajuan budayanya. Tak hanya itu, perspektif pendidikan juga diperlukan untuk menggali preskripsi al-Qur'an dalam rangka ikut mengkritisi fenomena malpraktik pendidikan. Ini berarti perspektif pendidikan tidak bisa dilepaskan dari kesanggupan kita melakukan pembacaan produktif, yakni upaya pembacaan serius untuk bisa mengungkap *makna* dan *signifikansi* ayat-ayat al-Qur'an khususnya yang berkenaan dengan manusia, alam, dan kehidupan dalam rangka memaksimalkan responsnya terhadap denyut permasalahan aktual kehidupan. Jika al-Qur'an diumpamakan sebagai wujud "jamuan" Tuhan, maka hal yang perlu diutamakan adalah bagaimana kita bisa mendapatkan sebanyak mungkin "nutrisi" dari jamuan tersebut

705 Jalal Muhammad Musa, *Manhaj al-Bahth al-'Ilmi inda al-'Arab fi Majâl al-'Ulûm al-Thabi'yyah wa al-Kawniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnâni, 1972), hal.23.

706 Umar Farroukh, *'Abqariyyat al-'Arab fi al-'Ilm wa al-Falsafah* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 1989), hal.149.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *al-Qur'an, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, dkk., Bandung: RQiS, 2003.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Dawâ'ir al-Khawf: Qirâ'ah fi Khithâb al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2000.
- AbuSulayman, AbdulHamid (ed.). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, USA: IIIT, 1989.
- Arif, Mahmud. *Menyelami Makna Kewahyuan Kitab Suci: Pesan Transformatif dan Edukatif al-Qur'an untuk Kehidupan*, Yogyakarta: Idea Press, 2009.
- Athaillah, A. *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Badi, Jamal dan Musthapa Tajdin. *Islamic Creative Thinking: Berpikir Kreatif Berdasarkan Metode Qur'ani*, terj. Munir Mun'im, Bandung: Mizania, 2007.
- Ben Nabi, Malik. *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-Agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi, Bandung: Marja', 2002.
- Engineer, Asghar Ali. "Islam, Women, and Gender Justice" dalam *Islamic Millennium Journal*, (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001).
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Farroukh, Umar. *'Abqariyyat al-'Arab fi al-'Ilm wa al-Falsafah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah, 1989.
- Ghazali, Muhammad al-. *Berdialog dengan al-Qur'an*, terj. Masykur Hakim, Bandung: Mizan, 1997.
- Hanafi, Hassan. "Reconciliation and Preparation of Societies for Life in Peace" dalam *Islamic Millenium Journal* (Vol. I, Number 1, Sept-Nov 2001).
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Jabiri, M. Abid al-. *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Jabiri, M. Abid al-. *al-Dimuqrathiyyah wa Huqûq al-Insân*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994.
- Jabiri, M. Abid al-. *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm: Fi al-Ta'rîf bi al-Qur'ân, juz I*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 2007.
- Jabiri, M. Abid al-. *Takwîn al-'Aql al-'Arabiyy*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.
- Kailani, Majid Irsan al-. *Falsafat al-Tarbiyah al-Islâmiyyah*, Mekah: Maktabat Hadi, 1988.
- Kailani, Majid Irsan al-. *Tathawwur Mafhûmi al-Nadhariyyah al-Tarbawiyah al-Islâmiyyah*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1987.
- Mahjub, Abbas. *Ushûl al-Fikr al-Tarbawiy fi al-Islâm*, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1987.
- Musa, Jalal Muhammad. *Manhaj al-Bahth al-'Ilmi inda al-'Arab fi Majâl al-'Ulûm al-Thabi'yyah wa al-Kawniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 1972.
- Qaradlawi, Yusuf al-. *al-Sunnah Mashdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadlârah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1997.
- Qaththân, Manna al-. *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'an*, ttp.: tnp, tt.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir al-Qur'an Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, cet. II, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Jakarta: PSAP, 2005.

- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, cet. II, Bandung: Pustaka, 2000.
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, cet. II, Bandung: Pustaka, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak Diatas Fiqh*, Bandung: Mizan, 2007.
- Ridla, M. Rasyid, *al-Wahyu al-Muh}ammadiy*, cet. VI, Mesir: Nahdlah, 1956.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. XVI, Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Mukjizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, 2007.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. IX, Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shahrur, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah, 1990.
- Ulwani, Thaha Jabir al-, *Lâ Ikrâha fi al-Dîn: Isykâliyyat al-Riddah wa al-Murtaddîn min Shadr al-Islâm Hattâ al-Yawm*, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2003.



KEHIDUPAN AMAN MENURUT PERSPEKTIF AL-QURAN

Ahmad Kilani Mohamed

Normala Hashim

Abstrak

Artikel ini memburaikan nas al-Quran yang pada prinsipnya menganjurkan manusia supaya hidup secara baik-baik dengan semua manusia dan mengelak daripada sikap bermusuhan dan berperang. Kaedah penulisan ini adalah berdasarkan asas peperangan menurut al-Quran di bolehkan untuk tujuan mempertahankan diri dan menyelamatkan akidah Tauhid yang menjadi pegangan umat Islam. Artikel ini juga mengemukakan pandangan beberapa tokoh sarjana muslim sebagai penguat hujah mengenai anjuran hidup aman demi mencapai kesejahteraan hidup umat manusia.

Kata Kunci: Al-Quran, hidup aman.

Pendahuluan

Islam menganjurkan supaya umat manusia hidup secara muwafakat, bekerjasama dan bertolak ansur. Islam adalah agama rahmat yang menganjurkan supaya manusia bersikap adil dan ihsan kepada sesama manusia. Hidup secara muwafakat dan bersikap adil kepada semua pihak hanya wujud kiranya hidup aman menjadi prinsip yang dihormati dan menjadi amalan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Islam datang memberi ketenteraman kepada manusia seluruhnya supaya mereka boleh hidup aman dan makmur di dunia ini. Dalam surah *al-Maidah*, Allah berfirman SWT:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ
كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (١٥) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ
وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١٦)

Maksudnya: “Wahai ahli Kitab! Sesungguhnya telah datang kepada kamu Rasul Kami (Muhammad, s.a.w) dengan menerangkan kepada kamu banyak dari (keterangan-keterangan dan hukum-hukum) Yang telah kamu sembunyikan dari Kitab suci, dan ia memaafkan kamu (dengan tidak mendedahkan) banyak perkara (yang kamu sembunyikan). Sesungguhnya telah datang kepada kamu cahaya kebenaran (Nabi Muhammad) dari Allah, dan sebuah Kitab (Al-Quran) yang jelas nyata keterangannya. Dengan (Al-Quran) itu Allah menunjukkan jalan-jalan keselamatan serta kesejahteraan kepada sesiapa yang mengikut keredaannya, dan (dengannya) Tuhan keluarkan mereka dari gelap-gelita (kufur) kepada cahaya (iman) yang terang-benderang, dengan izinNya; dan (dengannya juga) Tuhan menunjukkan mereka ke jalan yang lurus”

(Surah al-Maidah,5:15-16)

Artikel ini mengemukakan nas-nas al-Quran dan pandangan beberapa tokoh sarjana muslim dalam menghuraikan taSAWur hidup aman dan sejahtera seperti yang dikehendaki dalam ajaran Islam.

Kehidupan Aman dan Sejahtera Satu Keperluan

Melalui kehidupan yang aman dan bertolak ansur akan membolehkan seseorang membangunkan seluruh kekuatan, daya fikiran dan kemampuannya secara harmoni bagi memenuhi segala idaman, cita-cita, perasaan, dan keperluan tubuh badan serta jiwa mereka dengan cara yang saksama. Salah satu ciri utama masyarakat Islam ialah mengutamakan hidup secara bertolak ansur. Mengulas hal ini Dr. Muhammad Ali al-Hashimi (2002) menyebut:

"إن هذا التسامح الذي تميز به المسلمون في المجتمع المسلم يقوم على نظرة الإسلام الإنسانية الشاملة لكل إنسان خلقه الله في هذا الأرض وكرمه مهما كان لونه أو دينه أو جنسه. فكرامة الإنسان مصونة محترمة مقدرة. ولقد مر بنا أن الرسول الكريم قام لجنائز، فلما قيل له: أنها جنازة يهودي، قال: أليست نفساً؟ وينبغي من هذه النظرة الإنسانية الواسعة أن يختلف الناس في هذه الحياة أمر لا بد منه، منهم من شاء لنفسه الإيمان ومنهم من شاء لها الكفر"

Melalui kehidupan aman dan bertolak ansur, setiap individu dapat mengeksploitasi sumber semulajadi yang ada di dunia dengan saksama untuk kebaikan diri masing-masing dan untuk seluruh manusia. Ringkasnya, inilah cara hidup yang memungkinkan individu dan masyarakat menyelesaikan masalah-masalah moral, spiritual, sosial, ekonomi, politik, serta masalah-masalah antarabangsa dengan cara lurus, licin, seimbang, dan adil.

Perkataan Islam itu sendiri membawa maksud aman sejahtera selain itu juga membawa maksud penyerahan dan kepatuhan kepada perintah Allah, yang juga merupakan Pencipta, Tuan Punya dan Penguasa bagi seluruh alam semesta. Jika seseorang beriman kepada Allah dan berusaha mencari petunjuk-Nya ke jalan yang lurus secara ikhlas, dia akan ditunjukkan jalan tersebut yang membawa kepada keamanan dan kesejahteraan. Mengulas lanjut mengenai fakta ini Dr. Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji (1982) menegaskan:

"الإسلام هو المدنية والحضارة والحرب هو الدمار والخراب. والسلام هو أهم عامل يساعد الإنسان في الحياة على التقدم والحرب أفظع ما شهده الإنسان وخاصة في العصر الحديث الذي كشف القنبلة الذرية وسواها من وسائل الإفناء. ولقد دعا الإسلام إلى السلام وحث عليه. أوجب السلام في المجتمع كما أوجبه بين الأمم والشعوب وحمل المسلمون رسالة السلام إلى الأمم والشعوب وبشروا بها الإنسانية داعين إلى الرحمة والمحبة والتعاون والخير العام. والمؤمنون بالحرية هم أكثر الناس إيماناً بالسلام لأنه سبيل الطمأنينة والكرامة الإنسانية وليس يقدره إلا من قدر الحرية وأحبها وعرف أنها سبب العزة والتجديد والأمل"

Melalui kehidupan yang aman maka seluruh umat manusia akan kembali kepada petunjuk Islam dalam semua urusan mereka yang biasa atau dalam persoalan-persoalan yang penting dari segi politik, ekonomi, dan moral, merangkumi aspek-aspek kehidupan yang lebih

luas. Ini kerana kesejahteraan dan kemakmuran hanya akan diperolehi dengan mengikuti jalan-Nya kerana Allah memimpin ke jalan kesejahteraan bagi orang yang bersedia melalui jalan kitab-Nya dan sunah Rasul-Nya. Mereka akan terselamat dari fahaman, fikiran serta tindak tanduk yang salah. Mereka juga akan terlepas dari menerima akibat yang buruk kerana cahaya Allah akan membawa mereka ke jalan yang selamat apabila mereka berada di setiap persimpangan. Allah adalah sumber kepada keamanan, maka sesiapa yang memohon kepada-Nya untuk mendapat petunjuk-Nya akan dirahmati dengan kesejahteraan, kegembiraan, serta kesempurnaan. Firman Allah SWT:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣)

Maksudnya: "Dia lah Allah, Yang tidak ada Tuhan melainkan dia; Yang Menguasai (sekalian alam); Yang Maha Suci; Yang Maha Selamat sejahtera (dari Segala kekurangan); Yang Maha melimpahkan Keamanan; Yang Maha pengawal serta Pengawas; Yang Maha Kuasa; Yang Maha kuat (menundukkan segala-galanya); Yang Melengkapi Segala KebesaranNya. Maha suci Allah dari Segala Yang mereka sekutukan dengannya".

(Surah *al-Hasyr* 59:23)

Musuh-musuh Rasulullah s.a.w. menentang dan menghalang baginda daripada menyeru orang ramai ke jalan kesejahteraan. Mereka mencaci dan menganiayai baginda serta pengikut baginda. Baginda sangat bimbang akan perbuatan jahat tersebut, namun baginda tetap meneruskan dakwah untuk menyeru mereka ke jalan yang sejahtera. Mereka menaburkan fitnah ke atas baginda, tetapi baginda membalas mereka dengan ucapan yang baik. Hal ini dirakamkan dalam al-Quran, firman Allah SWT:

فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ

Maksudnya: "(Tuhan menjawab rayuannya dengan berfirman): "Jika demikian, maka janganlah Engkau (wahai Muhammad) hiraukan mereka, dan katakanlah: 'Selamat tinggalah! ' kemudian mereka akan mengetahui kelak (akibat keingkarannya) "

(Surah *al-Zukhruf* 43:89)

Semangat baginda tidak pernah luntur untuk berusaha membawa manusia kepada keamanan dan keselamatan dengan mentaati hukum Allah. Baginda tidak putus-putus mengingatkan mereka kepada asas kebenaran Islam. Firman Allah SWT:

هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا
(٤٣) تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا

Maksudnya: "Dia lah Yang memberi rahmat kepada kamu - dan malaikatNya pula (berdoa bagi kamu) - untuk mengeluarkan kamu dari gelap-gelita (kufur dan maksiat) kepada cahaya yang terang-benderang (iman dari taat); dan adalah ia sentiasa melimpah-limpah rahmatNya kepada orang-orang yang beriman (di dunia dan di Akhirat). Sambutan penghormatan yang akan diberi Tuhan kepada mereka semasa menemuiNya ialah ucapan "Salam" (selamat sejahtera); dan ia telah menyediakan untuk mereka pahala balasan yang mulia".

(Surah *al-Ahzab* 33:43)

Manusia Secara Fitrah Menginginkan Kehidupan Aman dan Sejahtera

Islam menyatakan bahawa asas kehidupan yang perlu dijalani manusia ialah keamanan dan kesejahteraan. Sementara pilihan untuk berperang adalah pilihan terakhir apabila berdepan dengan musuh yang memang berniat buruk untuk membunuh umat Islam dan menghancurkan kepercayaan akidah Tauhid yang menjadi pegangan mereka. Fakta mengenai kelonggaran yang membolehkan umat Islam berperang di ulas dengan baik oleh Dr. Jamal al-Din Muhammad Mahmud (1992) katanya:

"ينبغي أن تكون حرباً مشروعة يرد فيها المسلمون عدواناً وقع عليهم أو وقع على المسلمين ظلماً أو قصداً بهذا العدوان منع الدعوة أن تصل الى المظلومين لتحرير نفوسهم. وليس كل قتال مهما كانت نتيجته في صالح المسلمين يعد حرباً مشروعة، كما أن المسلمين طبقاً لأيات القرءان الكريم والأحاديث النبوية لا يفآجئون عدوهم بحرب غادرة.."

Memilih agama Islam sebagai anutan untuk hidup aman dan sejahtera adalah gesaan yang bukan berbentuk paksaan. Mereka yang berminat kepada kebenaran dan diberi hidayah pastinya akan memilih agama Tauhid sebagai pilihan terbaik. Firman Allah SWT:

لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٥٧)

Maksudnya: " tidak ada paksaan dalam ugama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui. Allah Pelindung (yang mengawal dan menolong) orang-orang yang beriman. ia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kufur) kepada cahaya (iman). dan orang-orang yang kafir, penolong-penolong mereka ialah Taghut yang mengeluarkan mereka dari cahaya (iman) kepada kegelapan (kufur). mereka itulah ahli neraka, mereka kekal di dalamnya"

(Surah al-Baqarah 2:257)

Dalam ayat di atas,perkataan kegelapan bermakna kegelapan jahiliah yang memesongkan seseorang daripada jalan yang benar, seterusnya mengarahkan tenaga dan usaha mereka ke jalan yang salah dan berliku-liku.Sementara cahaya menurut Imam al-Thobari (310H) dalam tafsirnya membawa maksud cahaya keimanan. Dengan cahaya ini membolehkan seseorang melihat dengan jelas kenyataan hidup yang benar antara jalan-jalan sesat yang begitu banyak,sertusnya mengikuti jalan yang benar yang penuh kesejahteraan dan kegembiraan dengan bersungguh-sungguh.Islam sangat mengambil berat tentang kehidupan manusia dan telah melakukan segala yang mungkin untuk menyelamatkan dan melindungi kehidupan manusia.Allah SWT berfirman:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ
مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ
الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١)

Maksudnya: “ katakanlah: "Marilah, supaya Aku bacakan apa yang telah diharamkan oleh Tuhan kamu kepada kamu, Iaitu janganlah kamu sekutukan dengan Allah sesuatupun; dan hendaklah (kamu) membuat baik kepada ibu bapa; dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu kerana kepapaan, (sebenarnya) Kamilah Yang memberi rezeki kepada kamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu hampiri kejahatan-kejahatan (zina) - yang terang daripadanya dan yang tersembunyi; dan janganlah kamu membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan jalan yang hak (yang dibenarkan oleh Syarak). Dengan yang demikian itulah Allah perintahkan kamu, supaya kamu memahaminya”
(Surah al-An'am 6:151)

Ayat tersebut merupakan perisytiharan Allah tentang kesucian nyawa manusia telah ditentukan bahawa ia tidak boleh dicerobohi, sebagai satu prinsip yang asas. Selagi manusia menghormati hak orang lain untuk hidup, tiada seorang pun yang diizinkan untuk membunuhnya. Ini merupakan salah satu daripada sifat-sifat orang yang jujur dan benar, iaitu menghargai nyawa manusia. Firman Allah

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ
يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨)

Maksudnya: “ dan juga mereka yang tidak menyembah sesuatu yang lain bersama-sama Allah, dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah membunuhnya, kecuali dengan jalan yang hak (yang dibenarkan oleh syarak), dan tidak pula berzina; dan sesiapa melakukan yang demikian, akan mendapat balasan dosanya”
(Surah al-Furqan 25:68)

Prinsip ini dipatuhi di sepanjang sejarah manusia oleh semua utusan Allah. Al-Quran menyatakan hal ini dengan firman Allah SWT:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ
مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ
الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١)

Maksudnya: “ katakanlah: "Marilah, supaya aku bacakan apa yang telah diharamkan oleh Tuhan kamu kepada kamu, Iaitu janganlah kamu sekutukan dengan Allah sesuatupun; dan hendaklah (kamu) membuat baik kepada ibu bapa; dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu kerana kepapaan, (sebenarnya) Kamilah yang memberi rezeki kepada kamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu hampiri kejahatan-kejahatan (zina) - yang terang daripadanya dan yang tersembunyi; dan janganlah kamu membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan jalan yang hak (yang dibenarkan oleh syarak). Dengan yang demikian itulah Allah perintahkan kamu, supaya kamu memahaminya.
(Surah al-Maidah 5:32)

Keharusan Perang Menurut Al-Quran

Menurut perspektif Islam, nyawa adalah suci dan dihargai. Ia memerlukan keadaan yang selamat untuk melindunginya. Oleh itu, Islam menganjurkan keamanan sebagai prinsip asas kehidupan. Walaubagaimanapun manusia tidaklah seperti malaikat yang tidak pernah melakukan sebarang kesalahan. Terdapat individu dan kumpulan yang kasar dan agresif, yang tidak suka melihat orang lain hidup dalam keadaan selamat dan aman. Mereka melanggar batas-batas moral dan etika serta mencerooboh hak-hak orang lain tanpa sebab-sebab yang munasabah. Sesetengah individu dan masyarakat terpaksa dikawal supaya individu dan masyarakat lain dapat hidup dalam suasana aman.

Apabila terdapat orang yang tidak mahu melihat orang lain hidup aman, yang mengamalkan kepercayaan mereka sendiri dan merancang untuk membinasakan orang lain maka pilihan untuk berperang melawan mereka bukan sahaja satu perbuatan yang wajar, malah menjadi tanggungjawab bagi setiap orang Islam. Inilah sebabnya mengapa timbulnya peperangan dalam Islam untuk mengembalikan suasana yang aman dan teratur supaya orang ramai boleh hidup dalam keadaan yang sejahtera seterusnya mengamalkan kepercayaan mereka tanpa perasaan takut atau tertekan. Nabi Muhammad s.a.w. telah melancarkan peperangan untuk mempertahankan pengikut-pengikut baginda daripada penceroboh-penceroboh yang menentang dan menghalang baginda serta para pengikut baginda dalam usaha mereka untuk mematuhi hukum Allah dan menyeru orang lain kepada-Nya.

Merujuk sejarah dakwah baginda Rasulullah di Mekah, baginda memulakan dakwah dengan menjadi orang pertama patuh kepada hukum Allah, kemudian menyeru saudara-mara serta orang ramai memeluk agama Islam. Ia merupakan seruan terbuka kepada semua, yang disampaikan secara aman dan bercorak persahabatan, tetapi kaum musyrikin tidak menghargai kebaikan yang ditunjukkan oleh baginda Rasulullah. Mereka memulakan penentangan secara kekerasan dengan memerangi baginda dan para sahabat. Lantaran kedegilan dan sikap permusuhan yang ketat di pihak musuh, maka Islam melalui ajarannya yang suci mensyariatkan jihad perang melawan pihak musuh. Pensyariatan ini bertujuan untuk menunjukkan kepada pihak musuh bahawa kaum muslimin memiliki marwah diri yang tinggi yang patut dihormati oleh mereka. Mengupas fakta ini Dr. Wahbah al-Zuhaili (2003) menegaskan:

"إن العداوة المتأصلة في قلوب الأعداء للمسلمين قديمة ومستمرة في كل عصر وزمان، ولا سبيل للتخلص من اعتداءات الأعداء على ديارنا وأموالنا وأنفسنا إلا بالجهاد. لذا كان من الواجب الإعداد للجهاد على الدوام، حفاظاً على الحرمات والوجود الإسلامي. وقد وردت آيات قرآنية كثيرة تأمر بالجهاد وتنظيم صفوفه. والإعداد المستمر له لتبقى عزة الإسلام والمسلمين قائمة ومهيمنة وراسخة"

Rasulullah s.a.w. bersama sahabat baginda menderita kerana penindasan daripada orang Quraisy Mekah selama 13 tahun sehingga mereka terpaksa meninggalkan tanah air, harta benda, saudara mara mereka dan yang lebih penting Kaabah, untuk mencari perlindungan di kota lain yang dikenali sebagai Madinah. Baginda Rasulullah dan para sahabat

berhijrah daripada Mekah ke Madinah semata-mata untuk melindungi kepercayaan akidah Tauhid serta dapat mengamalkan ajaran Islam dengan bebas.

Nyata dalam sejarah, orang Quraisy tidak membiarkan kaum muslimin hidup dalam aman dan mengamalkan ajaran mereka meskipun di bumi Madinah. Orang Quraisy memulakan siri serangan ke atas orang Islam di Madinah dalam usaha untuk menghapuskan mereka dan kepercayaan mereka.

Merujuk situasi seperti yang disebutkan diatas maka peperangan wujud dalam Islam sebagai satu kaedah untuk mempertahankan diri dan menyelamatkan nyawa penganut-penganutnya. Apabila orang Quraisy menentang dan menyerang Nabi Muhammad bersama-sama pengikut baginda yang mengamalkan kepercayaan akidah Tauhid, juga melancarkan serangan dengan cara mereka yang tersendiri, Nabi Muhammad tidak mempunyai pilihan lain melainkan mempertahankan keyakinan akidah Tauhid baginda dan pengikut-pengikut baginda dengan seluruh kekuatan yang dapat dihimpunkan. Dalam suasana seperti ini, orang Islam telah diizinkan untuk berperang. Firman Allah SWT:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَبِئْسَ مَا يَجْعَلُونَ (٤٠)

Maksudnya: “ diizinkan berperang bagi orang-orang (Islam) yang diperangi (oleh golongan penceroboh), kerana sesungguhnya mereka telah dianiaya; dan Sesungguhnya Allah amat berkuasa untuk menolong mereka (mencapai kemenangan). Iaitu mereka yang diusir dari kampung halamannya dengan tidak berdasarkan sebarang alasan yang benar, (Mereka diusir) semata-mata kerana mereka berkata: "Tuhan Kami ialah Allah". dan kalaulah Allah tidak mendorong setengah manusia menentang pencerobohan setengahnya yang lain, nescaya runtuhlah tempat-tempat pertapaan serta gereja-gereja (kaum Nasrani), dan tempat-tempat sembahyang (kaum Yahudi), dan juga masjid-masjid (orang Islam) yang sentiasa disebut nama Allah banyak-banyak padanya dan sesungguhnya Allah akan menolong sesiapa yang menolong agamanya (agama Islam); Sesungguhnya Allah Maha Kuat, lagi Maha Kuasa”

(Surah al-Hajj 22: 39-40)

Ayat al-Quran di atas mengisyaratkan keharusan bagi kaum muslimin berperang. Allah SWT mengizinkan orang Islam yang disingkir dari kampung halaman mereka secara paksa untuk mengumpulkan tentera bagi mempertahankan diri daripada pencerobohan yang terbuka ini. Ayat al-Quran yang seterusnya bukan sahaja menekankan kepentingan dan keperluan berperang untuk mempertahankan diri, tetapi juga memerintahkan orang Islam supaya berperang untuk membantu manusia yang lemah, wanita dan kanak-kanak yang ditindas serta dianiaya oleh orang lain. Allah SWT berfirman:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (٧٥)

Maksudnya: “ dan apakah yang menghalang kamu (maka kamu) tidak mahu berperang pada jalan Allah (untuk menegakkan agama Islam) dan (untuk menyelamatkan) orang-orang yang tertindas dari kaum lelaki, perempuan dan kanak-kanak, Iaitu mereka yang selalu (berdoa dengan) berkata: "Wahai Tuhan kami! keluarkanlah Kami dari negeri (Mekah) ini, yang penduduknya (kaum kafir musyrik) yang zalim, dan Jadikanlah bagi kami dari pihakMu seorang pemimpin yang mengawal (keselamatan agama kami), dan Jadikanlah bagi kami dari pihakMu seorang pemimpin yang membela kami (dari ancaman musuh)".

(Surah al-Nisa'4: 75)

Orang Islam diperintahkan supaya berperang menentang orang yang melakukan kezaliman tanpa rasa takut kepada mereka kerana yang pasti segala yang jahat akan gagal, manakala kebenaran dan kebaikan akhirnya akan mencapai kemenangan. Firman Allah

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ
الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (٧٦)

Maksudnya: “ orang-orang yang beriman, berperang pada jalan Allah; dan orang-orang yang kafir pula berperang pada jalan Taghut (Syaitan). oleh sebab itu, perangilah kamu akan pengikut-pengikut syaitan itu, kerana sesungguhnya tipu daya syaitan itu adalah lemah”.

(Surah al-Nisa'4: 76)

Rujukan

- Jamal al-Din Muhammad Mahmud (Dr), 1992. *Usul al-Mujtama' al-Islami*. Cet.1. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Muhammad 'Abd al-Mun 'im Khafaji (Dr), 1982. *Al-Islam wa al-Hadharah al-Insaniyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani
- Muhammad 'Ali al-Hashimi (Dr), 2002. *Al-Mujtama' al-Muslim Kama Yubayyinu al-Islam fi al-Kitab wa al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- Muhammad bin Jarir al-Thobari, 310H. *Tafsir al-Thobari*. Misr: Dar al-Ma'arif
- Wahbah al-Zuhaili (Prof.Dr), 3003. *Akhlaq al-Muslim 'Alaqtuhu bi al-Khaliq*. Damshiq: Dar al-Fikr.



IBN AL-BAITAR: THE PIONEER OF BOTANIST AND PHARMACIST

Nor Afifah Borhan
Nuramirah Mohd Nor
Aminuddin Ruskam

Abstract

Ahmad Ibn Al-Baitar was one of the greatest scientists of Muslim Spain and also a well-known botanist and pharmacist of a Middle Ages. By using all the knowledge he learnt from Abu Al-Ábbas, he start collecting plants in and around Andalusia before he left Spain for plants collecting expeditions and travel along the North African coast before he authored his valuable books at Egypt. Ibn Al-Baitar's major contribution, Kitab Al-Jame', described about the basic medicines and nutrients derived from plants, animals, and minerals which hold a high status among botanist up to 18th century. He did not write something without first having observation and he had full confidence in inferences and deductions. Besides that, Ibn Al-Baitar was the first who specifies the timing of medicines, which one to be taken during the night and which were to be taken during the day.

Keywords: Botanist, Pharmacist, Al-Jame', Islamic medicine, Muslim scientists

Introduction

Project Background

Botany can be defined as the science of plant life and a branch of biology. It also can be called as plant sciences or plant biology. A person who studies plants will be known as a botanist or a plant scientist. Nowadays, botanists study approximately 400 000 species of living organisms of which some 260 000 species are vascular plants and about 248 000 are flowering plants (Addelson, Barbara December 2003). Herbs are group of plants that are used for medical purposes. Thus, botany and herbs is related to each other. Botany originated in prehistory as herbalism with the efforts of early humans to identify and later cultivate, edible, medicinal and poisonous plants, making it one of the oldest branches of science. (Acharya, Deepak; Anshu, Shrivastava 2008)

Among the Muslim botanists, Ibn Al-Baitar is known as the pioneer of botanists and pharmacist. Previously, when the Roman Empire disintegrated, its tributary economy disappeared, civilization collapsed and all development stagnated. This dismal prevailed until the establishment of Islam when the Muslim Agricultural Revolution transformed and the essentials of life and its environments. Ibn Al- Baitar like to create a phenomenal repertoire in the field of botany. The progress of Muslim scientific knowledge then continued uninterrupted for several centuries.

Problem Statement

People will take medicine based on doctor's advice when fall sick or feel pain and these medicine will relieved pain in a short time. However, the use of modern medicine will give several bad effects when it is consumed regularly. It happened because the modern medicine contains lots of chemical substance that unsuitable or dangerous to human's body. There are many citizens of several country in the world are having health problems due to effects of having modern medication. Therefore, this problems has bring interest for us to review and

analyze the medication method used during the golden age of Islam. One of the famous Muslim scientist that has contributed lots of research in herbs and pharmacy was Ibn Al-Baitar. His findings that had been compiled in his books has become references for other scientist from all over the world.

Research Objective

To study the history and benefits of herbs that had been introduced by Ibn Al-Baitar.



Figure 1. Herbs

The Pioneer of Botanist and Pharmacist

Ibn Al-Baitar

Ahmad Ibn Al-Baitar was born in the Andalusian city of Malaga in the year 1197 CE. He received his education in Seville under the guidance of Abul Abbas Ahmad as a physician. He had a great interest in botany, which he learned from his teacher who was also a botanist. He first start collecting plant in and around Andalusia. In 1219 CE he left Spain on a plant collecting expedition and traveled along the northern coast of Africa and some part of Asia Minor. In the year 1224 CE he entered the service of Malik al-Kamil, the Egyptian ruler, and was appointed chief herbalist. Al-Kamil extended his kingdom to Damascus, and Ibn Al-Baitar accompanied him there, which provided him an opportunity to collect plants in Syria, Palestine, and a good part in Iraq.

Ibn Al-Baitar was the great botanist, pharmacist and physician of the middle ages. He is credited for introducing early scientific method in experiments. His major contribution, *Kitab al-Jami fi al-Adwiya al-Mufrada* (Book of Simple Drugs and Food) is one of the greatest treaties of botany dealing with medical plants. It enjoyed a high status among botanists up to the 18th century. The treatise comprises some 1400 different item, largely medicinal plants and vegetables, of which about 300 plants were new, not known earlier. The book refers to the work of some 150 authors, mostly Arabs, and it also quotes some early Greek Scientists. Ibn Al-Baitar's second monumental work, *Kitab al-Mlughni fi al-Adwiya Mufrada* (Comprehensive Book of Drug and Nutrition) is an encyclopedia of medicine.

He critically studied medicinal plants and relevant literature from Greece, Spain, North Africa and Turkey, as a result of which he prepared more than 150 manuscripts. He has enumerated the properties more than thousand items like plants, minerals, and animals. The drugs are listed in accordance with their therapeutically value. The different chapters deal with the plants bearing significance to disease of different parts of the body. On surgical issues he

has frequently quoted the famous Andalusian surgeon, Abul Qasim Zahrawi. Beside Arabic, he has given Greek, Latin, Spanish, and Berber names of plants, thus facilitating transfer of knowledge to Europeans and the reader.

Ibn Al-Baitar took great care in selecting the plants to be used as medicine or as food. He even indicated the timing of the medicines, which one to be taken during the night and which one were to be taken during the day. He had full confidence in observations, inferences, and deductions and did not write something without first having observed it. He precise only those items which he considered suitable as medicine or as food. Wherever he collected the sample he always tried to ask relevant information from the local experts. Essential oils and Hindiba are two examples of Ibn Al-Baitar's findings. (Al Khattabi, 1988)



Figure 2. Ibn Al-Baitar's Kitab

Contribution: Essential Oils

Ibn Al-Baitar in his Kitāb Al-jāmi‘ fi-mufradāt al-adwiya wa alaghdhīya or pharmaceutical encyclopedia had identified not only how essential oils were made but what certain essential oils could be used for, both the development of costly but effective medicines and for perfume. Specific to his first book, he paid detailed attention to orange water and rosewater, which were essential oils from the namesake plants. His second work, Kitāb al-mughnī fī al-adwiya al-mufrada, was an encyclopedia of Islamic medicine. In this book, he went into great detail discussing the use of plants for treating a variety of ailments. Essential oils are a major part of these treatments.

Ibn Al-Baitar contributed much to the world of essential oils, especially as used in therapies and treatments, before his death in 1248, in Damascus. Essential oils, as Ibn Al-Baitar taught, are generally created through the process of distilling- using steam to extract the oil from the plant. The result is a concentrated hydrophobic liquid. Within the liquid are aroma compounds characteristic to the plant from which they were extracted. It is these compounds that make essential oils what they are, potential remedies for various ailments and

powerful aromatic agents. This is why the use of essential oils for treatment of medical conditions is called aroma therapy.

Essential oils can do everything from curing what distresses people to freshening spaces. They can be used in diffusers, added to pot pourri or burned as incense, applied--in a diluted form--directly to skin, or used to make cosmetics, soap or candles. With so many different types of essential oils, the possible mixtures and uses are seemingly endless. Some of the greatest advantages to essential oils are the mental and emotional effects they can have. Many have a very relaxing effect, and can be used to relieve stress. Because of this they are often added to massage oils or hot baths. On the other hand, some oils are very invigorating and can be used to wake up and energize. (A. Whipple)



Figure 3: Essential oils

Contribution: Hindiba

Herbal drugs have been used since ancient times as medicines for the treatment of a range of diseases. Medicinal plants have played a key role in world health. In spite of the great advances observed in modern medicine in recent decades, plants still make an important contribution to health care. Medicinal plants are distributed worldwide, but they are most abundant in tropical countries. Herbal medicinal preparations are normally very popular in developing countries with a long tradition in the use of medicinal plants and also in some developed countries such as Germany, France, Italy and the United States where appropriate guidelines for registration of such medicines exist. (Prof. Nil Sari, 2007)

One of Ibn Al-Baitars' most remarkable achievements was the discovery of the anti-cancer effects of the plant named "Hindiba," which Ibn Al-Baitar later identified as having "anti-cancer" properties and which can be used to treat tumors and neoplastic disorders. After its usefulness in the treatment of neoplastic disorders was recognized, Hindiba was patented in 1997 by Nil Sari, Hanzade Dogan, and John K. Snyder.



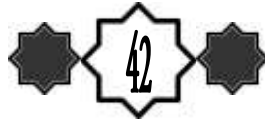
Figure 4: Hindiba

Conclusion

Ibn Al-Baitar had proven to the world that herbs is beneficial to be used especially as medicine based on his research during the golden age of Islam. Essential oils as aromatherapy and hindiba as cancer and tumor treatment are the examples of his great findings that people use until now. Therefore, it would be pleasure if the world may look back to the traditional ways of preparing medications that use herbs instead of using chemicals that give bad effects to the patients.

References

- Acharya, Deepak; Anshu, Shrivastava (2008). *Indegious Herbal Medicine; Tribal Formulation and Traditional Herbal Practices*. Jaipur, india: Aavishkar Publishers. ISBN 81-7910-252-1.
- Addelson, Barbara (December 2003). "Natural Science Institute in Botany and Ecology for Elementary Teachers". *Botanical Garden s Conservation International. The Cactus Family*. Pentland, Oregon: Timber Press. ISBN 978-088192-498-5.
- Al Khattabi, M.A. "Atteb wa al atibba fi al Andalus al Islamia" Dar Al Gharb al Islami 1988 2 vols.
- Prof. Nil Sari (Istanbul University, Cerrahpasha Medical School) (06 June,2007). "Hindiba: A Drug for Cancer Treatment in Muslim Heritage". FSTCLimited. Archived from the original on 2008-01-22.
- A. Whipple: *The Role, op. cit.*, p.34.
- http://www.rainshadowlabs.com/History-of-Essential-Oils_b_224.html



SCIENCE OF ICT: COMPUTER AS A QALAM

Nur Zahidah Abdul Latif

Suhaira Abu Bakar

Aminuddin Ruskam

Abstract

The paper aims to discuss on how computer replacing the Qalam or in other word, pen as a medium of knowledge transferring. Pointed out from Surah (Al-Alaq, 96:1-5), "Proclaim! (Or read) in the name of thy Lord and Cherisher, who created, created man out Of (mere) clot of congealed blood. Proclaim! And thy Lord is Most Bountiful — He who taught (the use of) the pen, Taught man that which he knew not.", clearly mentioning the word Qalam (pen) as a tool in seeking knowledge. In today's Muslim world, the word Qalam infers to the computer. The paper will look into both function of Qalam and computer and the relationship between both. Indeed, computer functioning as a Qalam is able to assist human beings in becoming an insan guided by the Quran and Sunnah. Nevertheless, another important aspect to be discussed in the paper is on the transition of knowledge captured from the ICT point of view. There are four (4) stages of the transition of knowledge that related to the science of ICT which is data, information, knowledge and wisdom. Each of the transition stages is related with the book of Allah which is Al-Quran. The subsection in the paper will further explain the connection between those transition and Ayah in the Holy Quran.

Keywords: Philosophy of science; philosophy of ict; ict and qalam; heartware and peopleware.

Introduction

Science of Information Communication Technology (ICT) focuses on the study of the hardware, software, programs and anything that goes together with it meanwhile the philosophy of ICT concerned with the philosophical problem that arises such as: What is a computer? How a computer operates? [1]. The following subsection will answer those questions and together with the question on how Qalam infers to the computer. The creation of human beings is extremely perfect and astonished for those who think of it in deep. Human is fully being equipped with the knowledge and technology that relevant to their time in which being assist by the Quran and Sunnah. This is proven in the Holy Quran, Surah (Hud, 11:37), "And construct the ship under Our Eyes and with Our Inspiration and address Me not on behalf of those who did wrong; they are surely to be drowned". In the time of Prophet Noah A.S, Allah has prepared and aspired Noah with the technology of building the ship or ark in order to avoid the believers from drowning in big flood [2]. By having faith in Allah and knowledge gifted from Allah, thus humans are able to move forward with new inventions. Based on the revelation of Surah Al-Alaq to Prophet Muhammad S.A.W, "He who taught (the use of) the pen, Taught man that which he knew not" shows that, the knowledge and technology that was gifted to Prophet Muhammad S.A.W and all of us is Qalam. Today as the technology is changing and moving fast, there are so many inventions that able to assist human in getting closer to our creator. One of the most successful inventions in this modern world is computer. Computer is a device that able to replace the function of Qalam or known as pen. Computer was first invented with a big mainframe with limited functions. As time

passes by, computer has become smaller and lighter with so many added functions that enable user to perform various of tasks. Among the major functions of computer is to key-in the data or known as input, store the data or information and get it back whenever it is needed. The next subsection will direct the reader to get a view of the functions of Qalam and computer and how it is related.

Computer as a Qalam

Qalam or pen is used to write down the information gathered from any resources, able to keep it as in a written form, can be read at any time and the written information can be disseminated around to other people. Another verse that mentioned the word Qalam is in Surah (Al-Qalam, 68:1) “Nuun. By oath of the pen and by oath of what is written by it”. This clearly illustrates the importance of seeking knowledge by writing and reading it consistently. In this modern century, Qalam can be replaced with the use of computer [3]. Computer can be a medium of knowledge sharing and transferring. As being mentioned earlier, among the core functions of the computer is to get the information (input), analyze and store the information (process) and disseminate the information (output). The summary of the main functions of the computer is as follows [4]:

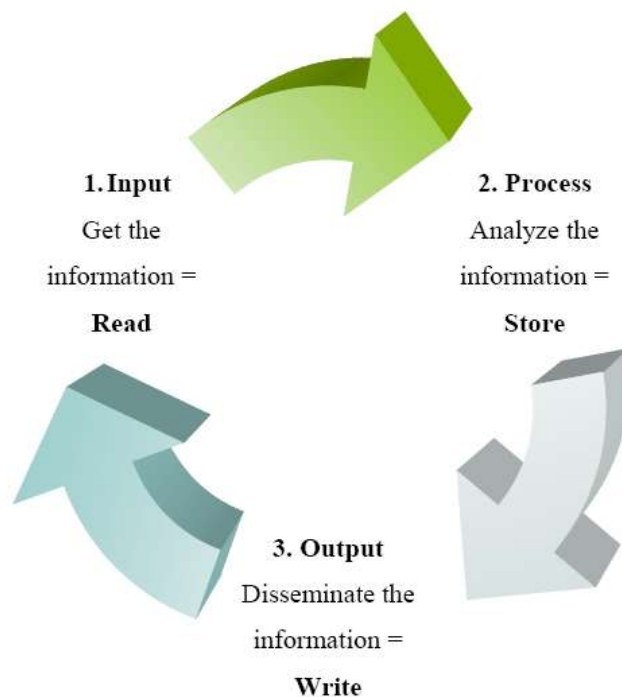


Figure 1: Core functions of a computer

Thus, undoubtedly Qalam can be replaced by the computer since both functions are the same whereby it can be a medium of knowledge transferring. In addition to the core functions of a computer, there are interconnected devices to perform such operations. The examples for devices that being used for the input function are keyboard, mouse, and joystick meanwhile for the process function are storing information and analyzing information. For output function, the devices can be in a form of printer, projector and speaker. The figure below illustrate the example of the devices in a simplify manner.

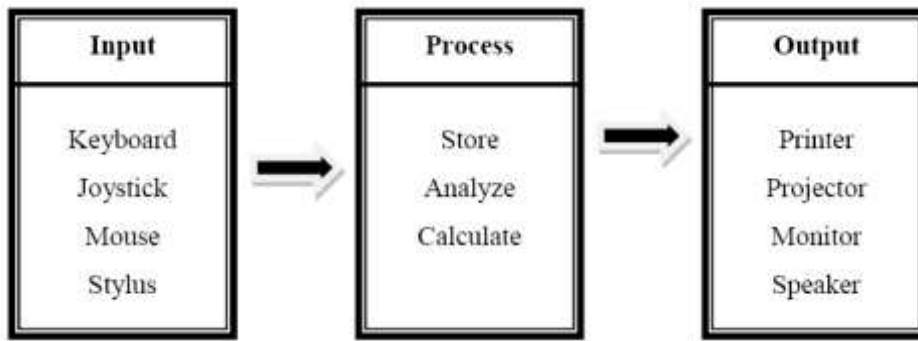


Figure 2: Examples of devices and process for each function

Thus, the most important components among the three functions is input since the result of the output is being determine by the input and way of processing the input [5]. As a prove, in Surah (Al-Alaq, 96:1) it started with the word, "Proclaim! (Or read)" showing that the output is the most crucial part from all others. Moreover, to have a further view on this subtopic, there is another aspect of the components that is related which is the tacit knowledge and also the explicit knowledge. First, we need to know what is tacit knowledge and explicit knowledge. The following figure explains the tacit knowledge and explicit knowledge [6].

Tacit Knowledge	Explicit Knowledge
Knowledge that based on past experience and seldom being express freely. For instance: hands-on method or face-to-face to convey message.	Knowledge that being described in formal way such as printed documentation. For example, report or user manual.

Figure 3: Tacit Knowledge and Explicit Knowledge

Thus, let us look at the relationship of the input and output of tacit and explicit knowledge in a different perspective. Tacit knowledge is the technical skills or knowledge that can be gained by training, experience and ways people perceive the world meanwhile explicit knowledge can be easily shared and learned by passing down the documented procedures or ideas [7]. Input can be equivalent to the tacit knowledge since the knowledge or experience is there but does not freely being shared or disseminated around. The good example of tacit knowledge is the life time journey of Prophet Muhammad S.A.W which is based on his experience and what he has gone through. The revelation sent to him by Allah through Jibrail A.S is a tacit knowledge. The example of explicit knowledge that was sent to every human being is the Holy Quran. The book of Holy Quran was revealed with a complete story from the past, to the future and life in the hereafter. The Quran was documented according to its chapter and in a printed form for human to read as for a reminder of what happen in the past and what will happen in the future. Thus, the explicit knowledge can be the same as the output in a computer. The figure 4 below illustrates an understandable form of the relationship between the Input and Output and Tacit Knowledge and Explicit Knowledge:

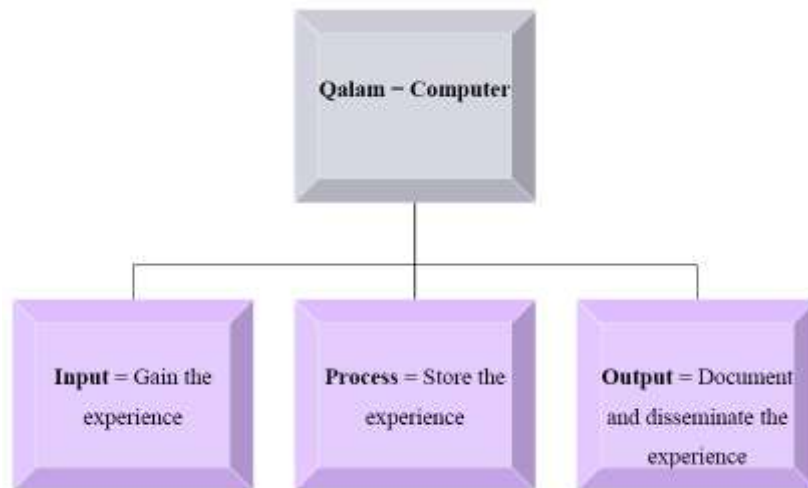


Figure 4: Summary of the relationship between Input and Output and Tacit Knowledge and Explicit Knowledge

The Relationship Between Qalam as Computer and Knowledge Transition

Both Qalam and computer have same function which is use to seek knowledge in order to attain wisdom as in Surah Al-Kahfi (18:109) "If the sea were ink for (writing) the Words of my Lord, surely, the sea would be exhausted before the Words of my Lord would be finished, even if we brought (another sea) like it for its aid". It shows that the knowledge that human gained is too little and we still in process of seeking knowledge as people always said, the process of learning is from the cradle to the grave. As being highlighted in paper [8], ICT helps to assist human in making decision and act as a communication tools in fulfilling the relationships between God the creator and the servant of God. In the ICT point of view, there are four levels of the knowledge transition process which is data, information, knowledge and wisdom [9]. The lowest level of the knowledge transition is data meanwhile the highest level is wisdom. The diagram is as follows [10]:

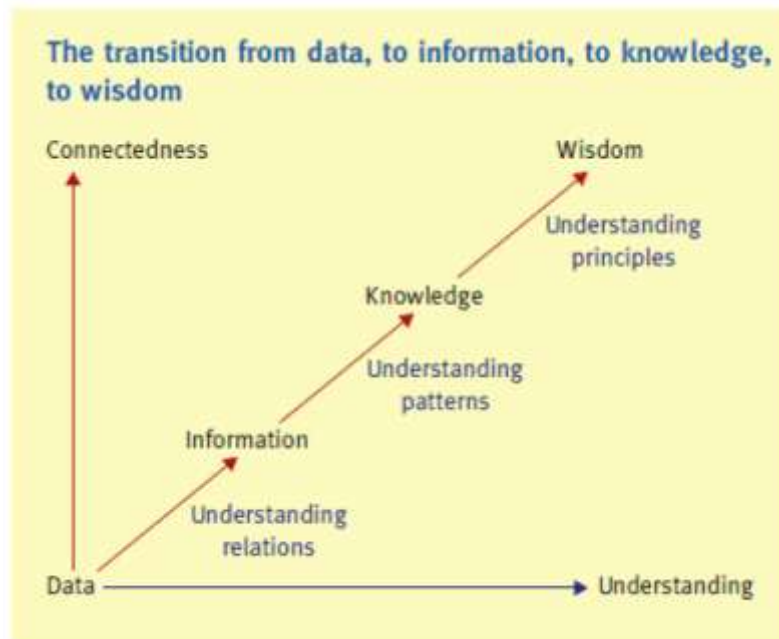


Figure 5: The transition from data, to information, to knowledge and to wisdom

The details explanation of those four level of knowledge transition are as follows [10, 11]:

- (1) i. Data: Data can be in any form and does not have meaning. It stands on its own. For instance, in the ICT perspective it can be in a form of symbols or abbreviation. Other example that is related to Islamic perspective is each of the huruf in Quran represents data.
- (2) ii. Information: Information is a collection of data that has been given meaning to it. It is structured and more organized. For instance, the meaning of the symbols in the database represents information. From the Islamic perspective, the sentence or Ayah in Quran and the translation of it represents the information.
- (3) iii. Knowledge: Knowledge answers the „how“s“ question based on the information gathered. Knowledge can be tacit or explicit as mentioned earlier. The example of knowledge in the ICT perspective is the guideline or procedure to apply in creating databases. On the other hand, the example of knowledge application in Islamic perspective is the guideline on how to apply the teaching of Quran in daily life.
- (4) iv. Wisdom: Wisdom is process by which to differentiate right from wrong and good from bad. Wisdom is the highest level of knowledge transition whereby only human can achieve it. For instance, in the ICT perspective computer is a machine unlike human able to differentiate right from wrong and good from bad. But, it can be as an intelligent device that can assist human in achieving wisdom. The example from Islamic perspective would be the consensus by Ulama' in deciding certain issues based on their evaluated understanding. The Ulama“ has been granted with the wisdom in making decision.

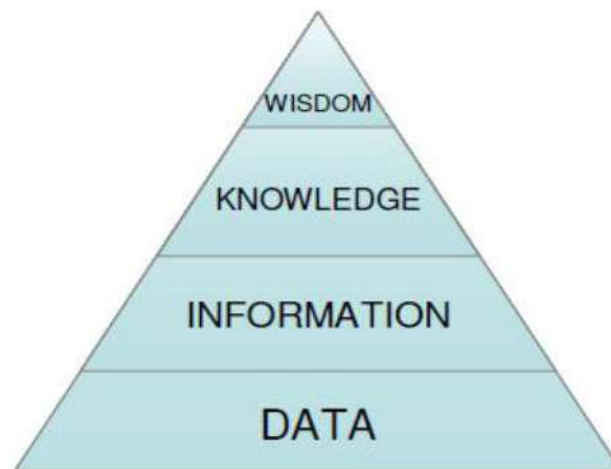


Figure 6: The knowledge pyramid

Figure 6, illustrate the knowledge pyramid in the context of knowledge transition [12]. The knowledge pyramid explains that data is the lowest level in the hierarchy and yet the largest entity since anything can be stored as a data. Next is information, the second largest entity as it is understandable and more structured. At the upper level is knowledge and finally wisdom. Since knowledge holds the useful and meaningful information, one of the outcomes would be decision making process [13]. Anyone can make a decision by having the knowledge but seldom people make a wise decision. In order to make a wise decision, ones need to have wisdom. Only small amount of people can achieve the highest level of knowledge which is wisdom. As being mentioned in paper [3], the society has too many information but not enough knowledge and too little wisdom. Hence, the increased of knowledge does not mean

increased of wisdom. Table 1 proved that wisdom is construct based on data, information and knowledge [14].

Level	Definition	Learning process	Outcome
Data	Raw facts	Accumulating truths	Memorization (data bank)
Information	Meaningful, useful data	Giving form and functionality	Comprehension (information bank)
Knowledge	Clear understanding of information	Analysis and synthesis	Understanding (knowledge bank)
Wisdom	Using knowledge to establish and achieve goals	Discerning judgments and taking appropriate action	Better living/success (wisdom bank)

Table 1: Distinctions between data, information, knowledge and wisdom

Peopleware and Wisdom Workers

Peopleware is a new dimension of ICT element that needs to be considered in nowadays world. A part from the hardware and software, peopleware acting as a driver in ICT determining the right path in discovering new knowledge through the journey [15]. In other word, software and hardware is the device that used to operate a computer meanwhile people that manage the devices is known as peopleware. The peopleware need to have knowledge in inventing new devices and also making decisions. It is important to have knowledge that is aligned with the Quran and Sunnah so that peopleware can try to seek for the wisdom and always be in the right path. Again, by having knowledgeable workers does not assure to have the wisdom insight. The diagram below illustrates the relationship between peopleware, hardware and software derived from paper [9].

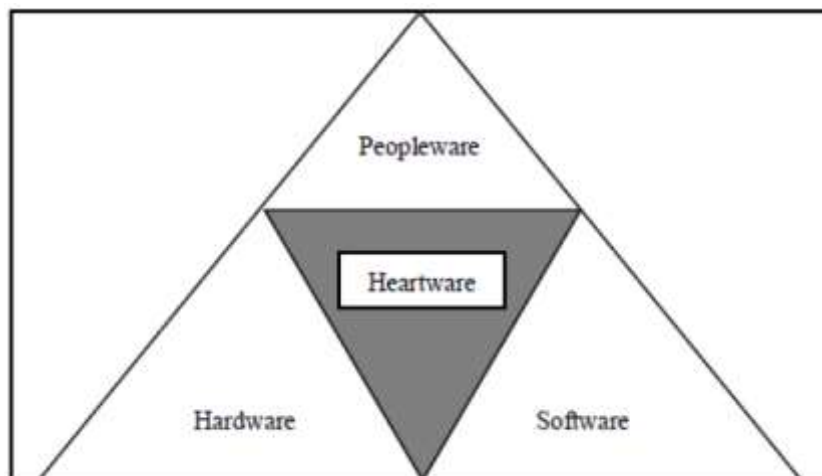


Figure 7: ICT Components

The peopleware has always to be in the upside position as the people or human will control all the devices including the hardware and software. Since the position of peopleware is on top of others, it is essential to have wisdom workers in the organization so that the right decision can be made and appropriate action can be taken. In the diagram, there is a heartware been placed in the center of all the three components to show the importance of having a good

intention at making any decision in any circumstances that is related to ICT. The hardware and software will always be in a parallel side as they are supporting each other. It is always has to be whenever there is any software been produced, there need to have a hardware to operate the software.

Conclusion

In brief, computer can be used as a medium of knowledge transferring replacing the Qalam in seeking knowledge as the main function of a computer is by entering the input, it will able to process to produce such needed output in which is the same with Qalam able to read the given information (entering the input), store or keep the information gathered (store the input) and read back the information whenever needed (produce or print the output). We have also explained on the Qalam as a computer and the relationship between the knowledge transitions from data to wisdom. Finally, we have looked into the ICT components which are the peopleware, heartware, hardware and software and the relationship between those four components related to the wisdom workers.

References

- Bellinger, G., Castro, D., & Mills, A., Data, information, knowledge, and wisdom. 2004.
- Bierly III, P.E., Kessler, E. H., & Christensen, E. W., Organizational learning, knowledge and wisdom
Journal of organizational change management, 2000. 13(6): p. 595-618.
- Cooper, P., Data, information, knowledge and wisdom. Anaesthesia & Intensive Care Medicine, 2014. 15(1): p. 44-45.
- Hey, J., The data, information, knowledge, wisdom chain: the metaphorical link. Intergovernmental Oceanographic Commission, 2004.
- Newton-Smith, W.H.E., A Companion to the Philosophy of Science Malden, MA: Blackwell, 2000: p. 564.
- Nonaka, I., The knowledge-creating company. Harvard business review, 1991. 69(6): p. 96-104.
- Noordin, M.F., Application of Privacy, Security and Ethics in Islamic Concerned ICT. Middle-East Journal of Scientific Research, 2003. 14(11): p. 1548-1554.
- Noordin, M.F., Othman, R., & Zakaria, N. A., Peopleware & heartware-The philosophy of knowledge management. Research and Innovation in Information Systems (ICRIIS), 2011 International Conference, 2011: p. 1-6.
- Noordin, M.F., Othman, R., & Zakaria, N. A., The philosophy of knowledge management. Research and Innovation in Information Systems (ICRIIS), International Conference, 2011: p. 1-6.
- Noordin, M.F., Wisdom: the missing dimension in information and communication technology (ICT). American Journal of Islamic Social Sciences, 2003. 20(3/4): p. 83-104.
- Qasem, A.E., Ict In Islam: A Way Forward. Al-Madinah Technical Studies | مجلة جامعة المدينة العالمية
- Qasem, A.E., Qalam the Infostructure. Al-Madinah Technical Studies | مجلة جامعة المدينة العالمية للعلوم
- Qasem, A.E., The Peopleware: Knowledge Workers to Wisdom Workers. Al-Madinah Technical Studies | مجلة جامعة المدينة العالمية للعلوم والتقنية - ماليزيا, 2(8)
- Qasem, A.S., Philosophy of ICT and Islam (Qalam & Computer). Al-Madinah Technical Studies | مجلة جامعة المدينة العالمية للعلوم والتقنية - ماليزيا, 1(7)
- Smith, E.A., The role of tacit and explicit knowledge in the workplace. Journal of knowledge Management, 2011. 5(4): p. 311-321.



CLOUD AND RAIN: PERSPECTIVE OF QURAN AND SCIENCE

Mohamad Shafiq Suleiman
Mohamad Faiz Othman
Aminuddin Ruskam

Abstract

Science and Islam have been proven to be interrelated with each other in many aspects of life. Most of the phenomena that occur in this world has been described in the Quran. As Muslims, Allah has instructed us to study the phenomena that occur in our surroundings. Therefore, it is vital to relate all of our scientific findings with the Quran. This paper will discuss on the process of cloud formation and rain based on the Quran and science. The hydrological cycle which is the major process involved in the formation of cloud and rain will also be described in this paper. The scientific view proposes that the formation of cloud begins with the evaporation of sea water into the sky. After some time, when the cloud is unable to hold water inside it, thus, it results in falling rain. In the Quran, this phenomena is described in Surah Ar-Rum: 48 and Surah An-Nur: 43. Also, there are several verses in the Quran that mention the importance of rain to all living things as stated in Surah Al-A'raf:57 and Surah Qaf:9. In the aspect of science, rain has large effects to certain processes such as the leaching and fertilization of soil. As a conclusion, the scientific explanation on the formation of cloud and rain, has been stated in the Quran in which they are consistent with each other.

Keywords: *Cloud, Rain, Quran, Science, Hydrological Cycle*

Introduction

According to Merriam-Webster Dictionary (2013), clouds can be termed as a visible mass of particles of condensed vapour (as water or ice) suspended in the atmosphere of a planet (as the earth) or moon. In other words, clouds are made of water drops or ice crystals and float in the sky (B. Dunbar, 2013). The water droplets will have a size that is within the range of few microns to 100 microns (J. G. Speight & S. Lee, 2000). When these droplets are present in a large number, they will come together and form clouds (McCudden, 2015).

Rain is a form of precipitation, and comes from water that has condensed into clouds high up in the atmosphere. When the sun shines on the ocean (or on rivers or lakes), heat builds up in the water. As a result, the hot rays from the sun cause the ocean water to evaporate. This evaporated water floats up into the atmosphere, where it is much cooler there than at the ocean. As the water vapour cools down, it begins to condense to form clouds. If it condenses enough, the water vapour will turn back into a liquid and fall to the earth as rain (5C Science Bus, 2009).

Since the maximum capacity of water droplets that can be accommodated in a cloud is only up to 100 microns, with the help of gravity, water particles with more than 100 microns will fall to earth as rain or also known as precipitation (J. G. Speight & S. Lee, 2000). To simplify things, since warm air can hold more water than cool air, when the warmer air is cooled, the moisture in the air condenses to liquid and thus, rain forms.

Problem Statement

According to the Mesamerican culture, the one that is responsible for the creation of clouds and precipitation is the rain god which is known as Chac (K. A. Read & Gonzalez, 2000). While, to the Chinese, they believed that the dragon is the one that is able to form clouds and rain (Metzger, 1965). They are able to form clouds just by exhaling and the sound of thunder is made by the scream of the dragons (J. Thorbjarnarson & Wang, 2010).

These are the ancient beliefs of some cultures throughout the globe. Based on these cultures, it is obvious that they also believe in other entities being the regulator to form clouds and rain. These entities are normally connected to god. In the Mesamerican culture, they have a specific god to control the existence of clouds and they can manipulate the rain to fall.

However, belief alone is not enough to prove the actual mechanism of the process. Not to mention that the current society has the ability to think logically, the demand for the truth especially in the scientific way has never been greater. Therefore, the scientific way of cloud formation as well as the rain process will be discussed in this paper. From the findings, the results will be compared to the words of Allah S.W.T in the Quran.

Research Objectives

This research is carried out to study the formation of cloud and rain based on the scientific perspective as well as the Qur'anic view. The findings of this research will make our understanding on the cloud and rain formation better.

The Scientific View on The Formation of Cloud and Rain

The Hydrological Cycle (Water Cycle)

As what have been said earlier, water from the ocean gets evaporated by the sun, and then condenses into clouds. The condensed water will come together and increase in size which eventually lead to the formation of clouds. However, the combination of water droplets doesn't just stop when the cloud is formed but the process would rather continue until the cloud becomes heavily populated with these water droplets or in simple terms, it becomes "heavy". Thus, these water droplets will fall back to earth as precipitation or rain (Morgan, 2009). This process is the summary of a cycle known as the water cycle.

The water cycle has been going on for almost as long as the earth has existed. The water that you drink today may have at one point been in the stomach of a dinosaur! But without the water cycle, we would not have any fresh water. The water cycle is how water from the ocean gets recycled and carried up into the mountains to form rivers and lakes which we can drink from. It is a very important part of life here on earth (5C Science Bus, 2009).

The common terms that we normally hear in the water cycle include evaporation, transpiration Precipitation is a part of a complex process that not only gives us water to drink, fish to eat, but also weather patterns that help grow our crops (The Evergreen Project, 1995-1998). Based on an article from the The Evergreen Project (1995-1998), a detailed explanation on the processes involved in the water cycle is discussed below.

(1) Evaporation

Evaporation is a process whereby a liquid, in this case water changes its state from liquid to gas. Liquid water becomes water vapour when it exists in its gaseous state. Although with a low air pressure evaporation can also occur, the key player is the temperature. In this process, some of the water in the oceans and freshwater bodies, such as lakes and rivers, is heated by the rays coming from the sun and this makes the water to evaporate into the atmosphere (The Evergreen Project, 1995-1998). The sun's heat causes the water molecules to separate farther from each other and they reach a certain distance in which they would change their states to gases instead of liquids (H₂O, 2008-2010). During this process, impurities in the water are left behind. Thus, the evaporated water is cleaner than those on Earth.

(2) Condensation

Condensation is the contradictory process of evaporation. Condensation occurs when the vapour in the air is changed into a liquid. When there is a decrease in temperature of the vapour, that is be the point when condensation will occur. The vapour or water droplets will be suspended in the air. For water to condense into droplets, small dust particles must be exist around the area which the droplet can be formed. Through this process also, clouds will be formed, just as explained earlier (The Evergreen Project, 1995-1998). From this process, it is clear that the condensation process is vital in the formation of clouds (Perlman, 2014).

(3) Precipitation

When the right temperature and atmospheric pressure are achieved, the small droplets of water in clouds combine together and after the maximum capacity of the cloud has been exceeded, precipitation occurs. Rain is a form of liquid precipitation but other forms of precipitations include snow, hail, sleet and others (H₂O, 2008-2010). It is clear now, with the process of evaporation, condensation and precipitation, water travels from the surface of the Earth into the atmosphere, and fall back to Earth again. This is the most important process that will deliver water in the atmosphere back to Earth (Perlman, 2014).

(4) Surface Runoff

Most of the water that returns to Earth as precipitation will travel through land surfaces and flows down hills into streams, rivers, ponds and lakes. The water will flow into small streams which are connected to larger streams, then into rivers, and eventually the water flows back into the ocean. This phenomenon when water travels at the surface of the Earth is called Surface Runoff. Surface runoff is an important part of the water cycle since much of the water will be returned back into the sea, where a lot of evaporation occurs in which this causes the cycle to begin again (The Evergreen Project, 1995-1998).

(5) Infiltration

Infiltration is a process when rain water soaks into the ground, passing into the soil and through underlying rock layers. Through springs or some low spots downhill, some of this water ultimately returns to the surface. Water that remains under the ground is called groundwater. As the water infiltrates through the soil and rock layers, it filters many of the 4

impurities in the water. This filtering process helps clean the water (The Evergreen Project, 1995-1998).

(6) Transpiration

As water from the soil is absorbed by plants, the water will move from the roots through the stems and then to the leaves. Once the water reaches the leaves, some of it evaporates out of the leaves, increasing the amount of water vapour in the air. This process of evaporation through plant leaves is called transpiration. In large forests, this process occurs widely due to the large amount of trees present and this contribute to the high density of water transpired into the atmosphere (The Evergreen Project, 1995-1998).

(7) The Cycle

To summarize this section, each part of the cycle drives the other parts. Water is constantly being cycled between the atmosphere, the ocean and land. This cycling process is a very important process that helps sustain life on Earth. As the water evaporates, vapours rise and condense into clouds. The clouds move over the land, and precipitation falls in the form of rain, ice or snow. The water fills streams and rivers, and eventually flows back into the oceans where evaporation starts the process anew. Learn a lot more about this complicated process in concepts. Water's state (solid, liquid or gas) is determined mostly by temperature. Although water continuously changes states from solid to liquid to gas, the amount of water on Earth remains constant. There is as much water now as there was hundreds or millions of years ago. All of the processes are illustrated below:

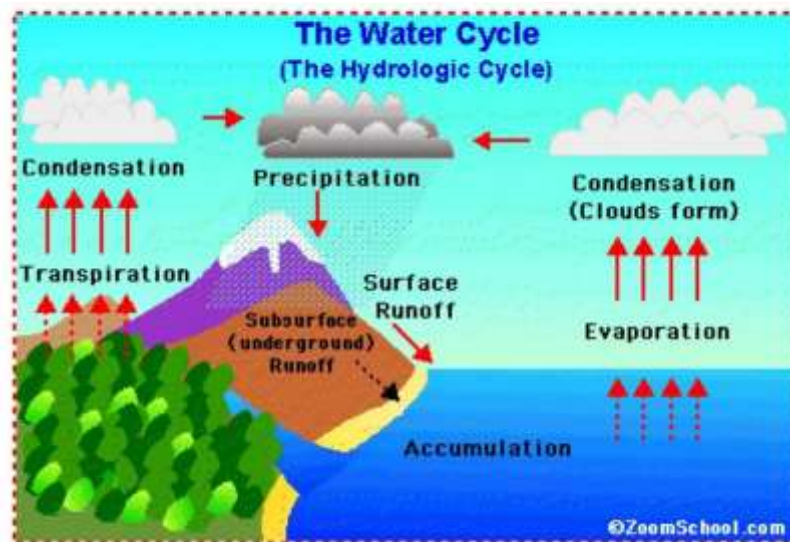


Figure 1: The Water Cycle.

Characteristics of the Cloud

As explained earlier, clouds mainly consist of water in the form of vapour. If they are from water, then why do we see clouds white in colour not clear as water. The answer is when light travels; it carries waves of different lengths whereby each colour has its own unique wavelength. Back to the cloud matter, we see clouds white because the water droplets or ice crystals contained in them are large enough to scatter the light of the seven common wavelengths which are coloured red, orange, yellow, green, blue, indigo and violet. These

colours combine to produce a white light. Due to this white light that we see the colour of clouds to be white (Wicker, 2013).

Types of Cloud

(1) Cirrus Clouds

This cloud is the most common among high clouds. They are made up of ice and they are usually a feathery and wispy clouds blown by high winds into long streamers (LMK Webmaster, 2011). Cirrus clouds are usually white and can be used to predict fair to pleasant weathers. The movement of cirrus clouds you can indicate which direction the weather is approaching. Cirrus clouds are also usually used to show that a change in the weather will occur within 24 hours (Wicker, 2013).

(2) Cirrostratus Clouds

This cloud are considered to be a thin, sheet-like high clouds that often cover the entire sky. Cirrostratus clouds usually come 12-24 hours before a rain or snow storm. Since they are so thin, the sun and moon are able to be seen passing through them (Wicker, 2013). When the light passes through the hexagonal-shaped ice crystals of this cloud, the light will be refracted (similar to light passing through a prism) in such a way that a or halo ring may form (LMK Webmaster, 2011).

(3) Cirrocumulus Clouds

This is a cloud that appear as small, rounded white puffs looking like long rows. The small ripples in the cirrocumulus clouds sometime observed as the scales of a fish. Cirrocumulus clouds are usually seen in the winter and indicate fair, but cold weather. In tropical regions, they may signal that a hurricane is approaching (Wicker, 2013).

(4) Altostratus Clouds

This cloud appears normally in grey or blue-grey colour. It is mid-level cloud which is composed of ice crystals and water droplets. The clouds would normally cover the whole sky. In thinner areas of the clouds, the sun may be dimly visible as a round disk. Altostratus clouds often form ahead of storms with continuous rain or snow (Wicker, 2013).

(5) Altocumulus Clouds

This is also a mid-level cloud that is made of water droplets and will look like as grey puffy masses. They usually form in groups. If altocumulus clouds are seen on a warm morning, thunderstorms are bound to happen later in the afternoon (Wicker, 2013).

(6) Stratus Clouds

This cloud will appear as a uniform greyish clouds that often cover the entire sky. They are similar to fog that doesn't reach the ground. Light mist or drizzle sometimes falls out of these clouds (Wicker, 2013).

(7) Stratocumulus Clouds

This cloud will be formed as a low, puffy and grey mass. Most are formed in rows with blue sky visible in between them. Rain rarely occurs with stratocumulus clouds; however, they can transform into nimbostratus clouds (Wicker, 2013).

(8) Nimbostratus Clouds

This cloud will appear as a dark grey, wet looking cloudy layer associated with continuously falling rain or snow. They are always associated with light to moderate precipitation (Wicker, 2013).

(9) Cumulus Clouds

This cloud will appear as a white, puffy cloud that looks like pieces of floating cotton. Cumulus clouds are often called "fair-weather clouds". The base of each cloud is flat and the top of each cloud has rounded towers. When the top of the cumulus clouds resemble the head of a cauliflower, it is called cumulus congestus or towering cumulus. These clouds grow upward and they can develop into giant cumulonimbus clouds, which are thunderstorm clouds (Wicker, 2013).

(10) Cumulonimbus Clouds

This is considered to be a thunderstorm cloud. High winds can flatten the top of the cloud into an anvil-like shape. Cumulonimbus clouds are associated with heavy rain, snow, hail, lightning and even tornadoes. The anvil usually points in the direction the storm is moving. These clouds are illustrated below:

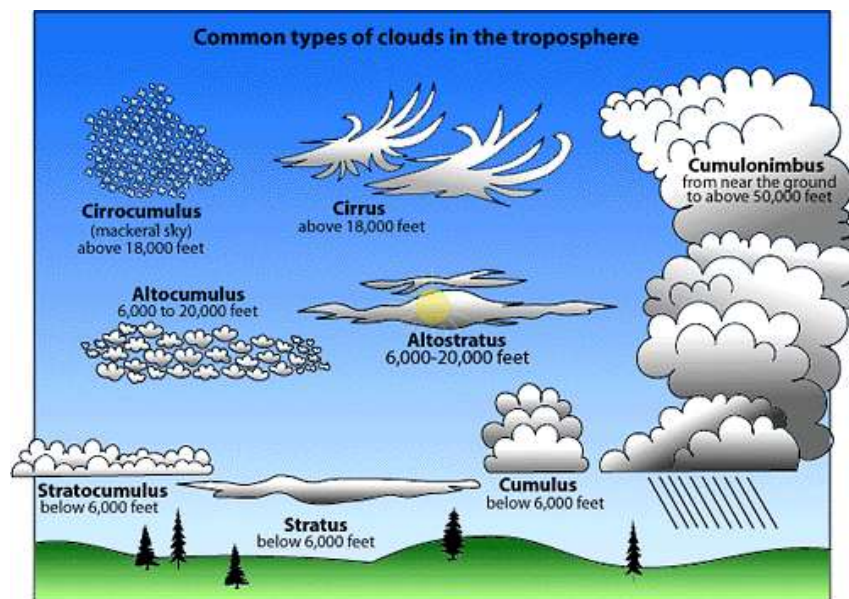


Figure 2: Type of clouds

Precipitation or Rain

Formation of Rain

As we know, the evaporation of water into the air causes it to condense and form clouds. However, the condensation process doesn't end there. It will continue to condense until the cloud cannot hold the water droplets anymore. When the gravity pulls the water droplets in the cloud to fall to Earth, we call the falling water drops "rain". When the air is colder, the

water may form snowflakes instead. Freezing rain, sleet or even hail can fall from clouds as a result (B. Dunbar, 2013).

Types of Rain

(1) Frontal Rain

This is a type of rain that occurs when two air masses meet. In a situation where a mass of warm air meets a mass of cold air, they don't mix as they have different densities a similar analogy is water and oil do not mix. Instead, the warm which is less dense air is pushed up over the cold dense air creating the 'front'. As a result, the warm less dense air cools, and the water vapour condenses into water and falls as raindrops. The skies normally appear to be grey and almost all of the sky will be covered in clouds (Met Office, 2014). This type of rain occurs more frequently at the British Isles (Bitesize, 2014).

(2) Orographic Rain or Relief Rain

This is a type of rain that is produced as a result of clouds formed from the topography or shape of the land. Where there is high ground moist air is forced upwards producing cloud and potentially, precipitation. Mountainous areas close to prevailing westerly winds are most likely to experience this type of rainfall. As we know, when the warm air rises over the obstruction, it cools and clouds form. Rain falls from the clouds, or if the droplets don't grow large enough, fog may form over the hill tops. Fog is basically just clouds at ground level. The air passes over the obstruction and can sink again, gaining warmth as it does so. This air is drier than it was before it lost water as rain, so any clouds left will evaporate again, leaving clear skies. This area has only a little rain because the cloud making process isn't working. Because there is so little rain, the area is said to be in a 'rain shadow' (Met Office, 2014).

(3) Convictional Rain

Convective rain is a product of convective clouds. Convective cloud is formed in vertical motions that is a result of the instability of the atmosphere. The cause of the instability of the atmosphere is the heat rays coming from the sun. As the ground becomes warmer, the moisture in the ground will start to evaporate and rise, also the hot ground also heats the air above it. As the water vapour rises, it cools and condenses into clouds and eventually rain will fall. When you heat the air from below like this, much like in a boiling kettle, you tend to get "bubbles" of rising air, known as updraughts. This tends to give us smaller areas of rain. Sometimes, you can get all three types of rain at once, and this can lead to severe flooding (Met Office, 2014). This type of rainfall is common in the tropical areas (Bitesize, 2014). 8

Formation of Cloud and Rain in The Quran

From the Quran

Based on our discovery, the formation of cloud and rain was divided into three stages. First, the "raw material" of rain rises up into the air. Then, clouds are formed. Finally, rain drops appear. All the stages are clearly defined in several verses in Qur'an in which the formation of cloud and rain refers exactly to this process was given centuries in advance before the science

field has been established. One of the verses that mentioned the formation of cloud and rain in Qur'an is Surah Ar-Rum: 48 and it is shown below.

اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ
وَيَجْعَلُهُ كَسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ۗ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ ۙ مَنْ
يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٨﴾

Sahih International

It is Allah who sends the winds, and they stir the clouds and spread them in the sky however He wills, and He makes them fragments so you see the rain emerge from within them. And when He causes it to fall upon whom He wills of His servants, immediately they rejoice

According to ayah 48 in Surah Ar-Rum above, the three stages of the formation of cloud and rain were mentioned. The first stage started with “It is Allah Who sends the winds...” This can be interpreted as the countless air bubbles formed by the foams on the surface of the oceans which continuously burst into the air and cause water particles to be ejected towards the sky. These particles are rich in salt will then be carried away by winds and move upwards into the atmosphere. These particles are also called aerosols and they will function as water trap. They will form clouds by collecting around the water vapour themselves that rises from the seas as tiny droplets. The process of the formation will continue to second stage as mentioned in the verse “... and they stir the clouds and spread them in the sky...” The clouds are formed from the condensation of the water vapour around the salt crystal or dust particles in the air. The clouds are suspended in the air and they spread in the sky since the water drops in them are very small with a diameter between 0.01 and 0.02mm. Thus, they will cover the sky. Finally, the process proceeds to the third stage as mentioned in verse “...and He makes them fragments so you see the rain emerge from within them...” The water particles that surround salt crystals and dust particles thicken. This will result the formation of rain drops. Then, the drops which become heavier than air leave the clouds and start to fall to the ground as rain.

الْمُتَرَانِ اللَّهُ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى
الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ۗ وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ
بِهِ ۙ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ ۗ عَنْ مَنْ يَشَاءُ ۗ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ ۙ يَذْهَبُ
بِالْأَبْصَارِ ﴿٤٩﴾

Sahih International

Do you not see that Allah drives clouds? Then He brings them together, then He makes them into a mass, and you see the rain emerge from within it. And He sends down from the sky, mountains [of clouds] within which is hail, and He strikes with it whom He wills and averts it from whom He wills. The flash of its lightening almost takes away the eyesight.

As we can see that, the formation of cloud and rain is mentioned in the verses of Qur'an. The stages in the formation are explained in the sequence they take place. The process is also same as well as the information about the formation of the cloud and rain that have been discovered by the science nowadays. Another verse in Qur'an that mentioned regarding the formation of cloud and rain is Surah An-Nur: 43. The verse is shown above.

There are several types of clouds that covered our sky. In this verse, the Qur'an explained one of the types of cloud which is cumulonimbus. Cumulonimbus is one kind of rain cloud. The formation of rain cloud is explained in order they take place. Rain clouds are formed and shaped according to definite systems and stages. Scientists studying cloud types came across surprising results with regards to the formation of rain clouds. Cumulonimbus can be formed in three stages. The formation is started with the process being driven along which means the winds carried the clouds.

According ayah 43 of Surah An-Nur above, it begins with "Do you not see Allah drives the clouds?" which meant that the clouds are carried along together with the wind. Then, the process will proceed to second step which is joining. This is also mentioned in this verse as "Then He brings them together, and then He makes them into a mass..." The larger cloud is formed when the small cloud which is cumulus cloud driven along by the wind in the first stage joined together. This larger cloud is called cumulonimbus cloud. Lastly, the process is continued to last stage which called stacking. The updrafts within the larger cloud increase after the joining stage. The updrafts near the centre of the cloud are stronger than those near the edges. The cloud is stacked up since those updrafts caused the cloud body to grow vertically. This will result the stretching of the cloud body into cooler region of the atmosphere where drops of water and hail will form and begin to grow larger and larger. These drops of water and hail begin to fall from the cloud as rain, hail and so on when they become too heavy for the updrafts to support them. The stacking stage above also mentioned in this ayah as "...and you see the rain emerge from within it. And He sends down from the sky, mountains [of clouds] within which are hail..."

From the two verses in Qur'an as mentioned above, every stage in the formation of cloud and rain is provided by Allah as stated in the holy Qur'an. The meteorologists have only recently discover the information about cloud formation, structure and function, by using advanced equipment like planes, satellites, computers and many more technologies. This proved that Allah has provided us information that could not have been known 1,400 years ago.

Rain is a Gift from Allah

There are a lot of verses in Qur'an that mentioned the important of the rain to all living thing on the earth. One of the important of the rain is its function as "giving life to dead land". It is stated in several verses such as Surah Al-A'raf ayah 57 and Surah Qaf ayah 9 as shown below.

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ حَتَّىٰ إِذَا
أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سَقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ
مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾

Sahih International

And it is He who sends the winds as good tidings before His mercy until, when they have carried heavy rainclouds, We drive them to a dead land and We send down rain therein and bring forth thereby [some] of all the fruits. Thus will We bring forth the dead; perhaps you may be reminded.

وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ
الْحَصِيدِ ﴿٩﴾

Sahih International

And We have sent down blessed rain from the sky and made grow thereby gardens and grain from the harvest

According to both verses in Qur'an above, there would be no life on earth without rain. The water descending from the sky maintains life through the water cycle. The benefits of this rain are not limited to the land given life, but ultimately this also becomes sustenance for us in the form of agriculture and livestock. In addition, rain keeps the dew balance in to the atmosphere which balances the weather. Other than that, rain also has fertilization effect. Rain drops that reach the clouds after being evaporated from the seas, contain certain substances "that will give life" to a dead land. Salts that fall with rain are small examples of some fertilizers used for increasing fertility. Metals such as calcium, magnesium and potassium found are elements that increase fertility in the development and production of plants. These substances are also able to develop forests. In every year, 150 million tons of fertilizer falls on the total surface of lands (Yahya, 2014). There would be very little vegetation on the earth if there was not a natural fertilization like this. Thus, the ecological balance would be damaged if there is no rain on the earth.

Besides, the benefits of rain are including provision of fresh water and keeping plants alive. This will result in ensuring a supply of food for both animals and humans. The verses in Qur'an that mentioned about this benefit are Surah Al-Furqan ayah 48-49 and Surah Al-Hijr ayah 22 as shown below.

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾

Sahih International

And it is He who sends the winds as good tidings before His mercy, and We send down from the sky pure water

Malay

Dan Dia lah Tuhan yang menghantarkan angin sebagai berita gembira sebelum kedatangan rahmatNya, dan Kami menurunkan dari langit: air yang bersih suci,

لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَمًا وَأُنَاسِي كَثِيرًا ﴿٤٩﴾

Sahih International

That We may bring to life thereby a dead land and give it as drink to those We created of numerous livestock and men.

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿٥٢﴾

Sahih International

And We have sent the fertilizing winds and sent down water from the sky and given you drink from it. And you are not its retainers.

As stated in the Qur'an, rain water is the purest water in the nature. Since it has natural minerals, it gives a lot of health benefits to human. Not only human beings, animals, plants and trees also need rain water for their growth. Animals like cat, horse, dog and others will be healthier while taking the rain water and it is the natural medicine for them. Our house garden will look more pleasant and starts to blossom when it receives the rain and takes the rain water. Other than that, the rain water will brighten the clothes that we wash since soaps and detergents will work compatibly better with rain water compared with the normal water. Humans will get more refreshment and their skin and hair will get more shine while taking bath in the rain water, and containers that are cleaned using the rain water will be brighter and sparkle like a new one (Vidyaprakash, 2012).

The several benefits of the rain as stated above are evidence for the rain is a gift from Allah. They are also having been mentioned in Qur'an centuries ago and what is more interesting is that this truth, which only have been discovered by modern science nowadays.

The Characteristics of Rain

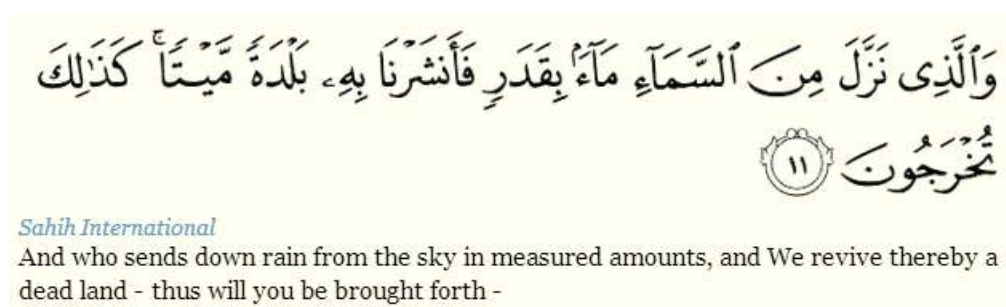
وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴿١٨﴾

Sahih International

And We have sent down rain from the sky in a measured amount and settled it in the earth. And indeed, We are Able to take it away.

According to Surah Al-Mu'minun ayah 18 shown above, rain water that falls down to earth from the sky is defined as water sent down in "due measure". This verse is related to the characteristics of rain based on the "measure" that have been mentioned.

Firstly, the amount of rain that falls on the earth is always the same as the amount of water that evaporates to the atmosphere. This means that water continuously circulates in a balanced cycle. It is estimated that 16 million tons of water evaporates from the earth in one second. Furthermore, measure related with rain is falling speed of the rain. The minimum altitude of rain clouds is 1200 meters. From the studies, an object which has the same weight and size as a rain drop would continuously fall on the ground with a speed of 558 km/h. With this speed, any object that hits the ground would cause great damage. All living things will be destroyed if rain happened to fall in the same way. That only the speed of rain drop calculated from the rain cloud at a height 1200 meters. Imagine how fast the falling speeds of rain drop if the rain cloud at altitudes of 10 000 meters. However, the average speed of rain drops is only 8-10 km/h when they reach the ground no matter from what height they fall. This happen due to the special form they take. This special form increases the friction effect of the atmosphere and prevents acceleration when the rain drops reach a certain speed "limit" (Yahya, 2010). There is another verse that mentioned about the "measure" of rain in Qur'an which at Surah Az-Zukhruf ayah 11. The verse is shown below.



From both of these ayahs, it is obvious that the amounts of water falling back down to earth is the same as the ones evaporated into the sky.

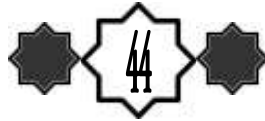
Conclusion

As a conclusion, cloud and rain are two types of phenomena that has already been mentioned in the Qur'an. One of the most important factors for life on the earth is rain. Rain is a prerequisite for the continuity of life. It carries great importance for all living things especially for human beings and all of living things. Cloud and rain are two things that related to each other. The formation of cloud and rain, their proportion and effects are mentioned in various verses of the Qur'an. This information shows us that the Qur'an is the word of Allah since it was not possible for any of this information to have been discovered before the advanced equipment like planes, satellites and computers were developed. For instance, the stages on the formation of cloud and rain remain a great mystery for quite some time and they were discovered only after the weather radar was invented.

References

- B. Dunbar. (2013). What Are Clouds?, from NASA Education <http://www.nasa.gov/audience/forstudents/k-4/stories/what-are-clouds-k4.html>

- Bitesize. (2014). British rainfall.
- C Science Bus. (2009). What Causes Rain?
<https://sites.google.com/site/sciencebushmc/archives/whatcausesrain>
- H2O. (2008-2010). The Water Cycle.
- J. G. Speight, & S. Lee. (2000). Environmental Technology Handbook (pp. 120-121). New York, USA: Taylor & Francis.
- J. Thorbjarnarson, & Wang, X. (2010). The Chinese Alligator: Ecology, Behaviour and Culture. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.
- K. A. Read, & Gonzalez, J. J. (2000). Mesamerican Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals and Beliefs of Mexico and Central America. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- LMK Webmaster. (2011). Cloud Classification and Characteristics. 14
- McCudden, M. R. (2015). Rain. In M. R. McCudden (Ed.), Britannica Student Encyclopedia (Vol. 11, pp. 21-22): Encyclopedia Britannica, Inc..
- Merriam-Webster Dictionary. (2013). Cloud. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/cloud>
- Met Office. (2014). Why does it rain. from Crown
- Metzger, B. M. (1965). The New Testament: Its Background, Growth and Content. Cambridge, England: James Clarke & Co..
- Morgan, S. (2009). Nature's Cycle. New York: The Rosen Publishing Group Inc.
- Perlman, H. (2014). Summary of the Water Cycle. from United States Geological Survey (USGS)
- The Evergreen Project, I. (1995-1998). The Water Cycle.
- Vidyaprakash. (2012). Benefits of rain water. from Expertcolumn.com
- Wicker, C. (2013). Clouds. from Weather Wiz Kids
- Yahya, H. (2010). The miracle of rain. from www.harunyahya.com
- Yahya, H. (2014). About the Rain in the Qur'an.



IBNU SINA: SEORANG SAINTIS TELADAN

Nurul Diyana Zainal

Nor Shuhada Alim

Aminuddin Ruskam

Abstrak

Sains merupakan perkara yang penting dalam Islam. Bidang ini telah berkembang seiring dengan corak pembangunan tamadun manusia di alam semesta ini. Kepentingan sains ini secara jelas dinyatakan dalam al-Quran dan al-Sunnah serta dijelaskan oleh para sarjana dalam karya-karya agung mereka. Makalah ini menyingkap akan peglibatan dan komitmen Abu Ali Al-Hussain Ibnu Abdullah Ibnu Sina atau lebih dikenali sebagai Ibnu Sina atau "Avicenna" dalam bidang sains. Ibnu Sina dikenali sebagai salah seorang ahli falsafah dan perubatan yang paling penting. Sumbangan beliau dalam bidang sains dan falsafah telah menarik banyak kajian. Artikle ini menyediakan garis panduan falsafah sains beliau yang menentukan rangka kerja untuk beliau memahami falsafah semulajadi. Falsafah sains oleh Ibnu Sina adalah merupakan titik bermulanya pembangunan Islam kotemporari falsafah sains. Artikle ini juga membincangkan kepentingan Ibnu Sina dalam bidang falsafah kesihatan dan perubatan.

Kata Kunci: Ibnu Sina, Falsafah, Sains, Sumbangan.

Pengenalan Sains dalam Islam

Wujud pandangan mengatakan bahawa perkembangan sains sejajar dan serentak dengan penciptaan manusia. Perkembangan ini berlaku disebabkan penggarapan unsur intelektual dan naluri semula jadi ingin tahu manusia telah merangsangnya untuk mengenal serta mamahami sifat persekitarannya dan sebab-sebab penciptaannya. Oleh itu, evolusi setiap tamadun di muka bumi ini, bahkan kemajuan sendiri manusia seluruhnya berdasarkan sains. Ianya berperanan luas dalam proses manusia mengumpulkan kekayaan, merebut lebih banyak sumber dan meluaskan wilayah.

Fakta sejarah perkembangan sains telah membuktikan bahawa majoriti di kalangan ahli sejarah dan sains Barat serta sarjana Islam yang apologetik yakin dan percaya bahawa ahli sains masa kini bergantung kepada sumbangan ahli sains terdahulu. Ahli sains terdahulu terdiri daripada warga sains Greek dan Islam apabila mereka membina ilmu pengetahuan bagi kemajuan ketamadunan. Pengenalan kepada sejarah sains oleh Sejarawan Barat telah cuba menyampaikan serba sedikit tentang kualiti dan kuantiti sumbangan Islam dalam bidang ilmu sains.

Tokoh Islam yang terkenal dengan sumbangannya, khususnya dalam bidang sains perubatan adalah Abu Ali Hussien bin Abdullah b. Hassan b. Ali b. Sina atau lebih dikenali sebagai Ibnu Sina. Beliau adalah salah seorang tokoh Islam yang telah mencipta banyak teori yang berkaitan dengan sains. Beliau seorang yang banyak bijak dan berfikir. Beliau banyak mengkaji sesuatu yang luar dari akal fikiran seorang manusia.

Pengenalan Ringkas Ibnu Sina

Ibnu Sina yang lebih dikenali di Barat dengan nama Avicenna mempunyai nama lengkap Abu Ali al- Huseyn bin Abdullah bin Hassan Ali bin Sina. Beliau merupakan seorang yang berbangsa Parsi. Menurut Ibnu Abi Ushaybi^{ah}, beliau lahir pada tahun 375 H, di desa Afshanah berdekatan kota Kharmitan Propinzi Bukhara Afghanistan dan meninggal pada bulan Juni 1037 di Hamadan, Persia (Iran).



Rajah 1: Ibnu Sina

Sejak masa kanak-kanak, Ibnu Sina yang berasal dari keluarga bermadzhab Syi^{ah} Ismailiyah dan sudah akrab dengan pembahasan ilmiah terutama yang disampaikan oleh ayahnya. Pelajaran pertama yang diterimanya pada zaman kanak-kanak adalah Al-Quran dan sastra yang didapati olehnya secara tidak formal. Beliau mula belajar pada usia 5 tahun. Sementara itu sewaktu berumur 10 tahun, beliau telah berjaya menghafal Al-Quran. Pada masa umurnya meningkat 18 tahun Ibnu Sina telah menjadi "Doktor Di Raja". Disamping itu, Ibnu Sina juga telah menguasai seluruh cabang ilmu pengetahuan yang ada pada waktu itu. Ilmu-ilmu agama seperti tafsir, fiqh, perbandingan agama (ushuluddin), tasawuf dan sebagainya sudah dikuasainya ketika baru berusia 10 tahun. Pada masa kecilnya, ia dibimbing dan dididik oleh Abu Abdullah Natili, seorang sahabat karib ayahnya, dan ayahnya sendiri. Antara bidang ilmu yang berjaya dikuasainya termasuklah dalam bidang falsafah, kedokteran, geometri, astronomi, muzik, syair, teologi, politik, matematik, fizik, kimia, sastra dan kosmologi.

Pada zaman Dinasti Samayid dibagian timur Persian wilayah Khurasan dan Dinasti Buyid dibagian barat Iran dan Persian memberi suasana yang mendukung bagi perkembangan keilmuan dan budaya. Di zaman Dinasti Samaniyah, Bukhara dan Baghdad menjadi pusat budaya dan ilmu pengetahuan dunia Islam. Ilmu-ilmu lain seperti al-Quran dan hadis berkembang dengan perkembangan dengan suasana perkembangan ilmiah. Ilmu lainnya seperti ilmu filsafat, Ilmu Fikih, Ilmu Kalam sangat berkembang dengan pesat. Pada masa itu Al-Razi dan Al-Farabi menyumbangkan ilmu pengetahuan dalam bidang ilmu pengobatan dan filsafat. Pada masa itu Ibnu Sina memiliki kelebihan untuk belajar di perpustakaan besar di wilayah Balkh, Khwarezmia, Gorgan, Kota Ray, Kota Isfahan dan Hamedan. Selain kemudahan perpustakaan besar yang memiliki banyak koleksi buku, pada masa itu hidup pula beberapa ilmuwan muslim seperti Abu Raihan Al-Biruni seorang astronom terkenal, Aruzi

Samarqandi, Abu Nashr Mansur seorang matematikawan terkenal, dan Abu al-Khayr Khammar seorang fizikawan.



Rajah 2: Ibnu Sina mengkaji pelbagai bidang ilmu.

Sumbangan Ibnu Sina dalam Pelbagai Bidang

Ibnu Sina telah banyak menghasilkan pelbagai karya termasuklah karyanya yang terkenal iaitu Al-Qanun Fit-Tibb. Karya-karya yang beliau telah cipta telah dihimpun dan dimuatkan ke dalam satu buku besar yang berjudul “*Essai de bibliographie Avicenna*” yang dihasilkan oleh Pater Dominican di Kairo. Teori-teori anatomi dan fisiologi dalam buku-buku beliau adalah menggambarkan analogi manusia terhadap negara dan alam semesta sebagai makrokosmos (dunia besar). Misalnya digambarkan bahawa syurga kayangan adalah bulat dan bumi adalah persegi dan dengan demikian kepala itu bulat dan kaki itu empat persegi. Terdapat empat musim dan 12 bulan dalam setahun, dengan itu manusia memiliki empat tangkai dan lengan (anggota badan) mempunyai 12 tulang sendi. Hati adalah „raja” pada tubuh manusia, sementara paru-paru adalah „menteri”nya. leher merupakan „jendela”nya sang badan, manakala kandungan hempedu sebagai „pusat”nya. Limpa dan perut sebagai bumbung” sedangkan usus merupakan sistem komunikasi dan sistem pembuangan.

Ibnu Sina merupakan seorang yang bijak dan selalu berfikir. Beliau banyak mengkaji sesuatu yang sukar difikir dan dijangkau oleh akal seorang manusia. Beliau telah memperkembangkan ilmu psikologi dalam perubatan dan membuat beberapa penemuan dalam ilmu yang dikenali sebagai ilmu perubatan psikosomatics (*psychosomatic medicine*). Beliau memperkembangkan ilmu diagnosis melalui denyutan jantung (*pulse diagnosis*) untuk mengenal pasti dalam masa beberapa detik sahaja ketidakseimbangan humor yang berkenaan. Diagnosis melalui denyutan jantung ini masih dipraktikkan oleh para hakim (dokter-dokter muslim) di Pakistan, Afghanistan dan juga Parsi yang menggunakan ilmu perubatan Yunani. Seorang doktor dari Amerika (1981) melaporkan bahawa para hakim di Afghanistan, China, India dan Parsi sangat berkebolehan dalam merasa denyutan jantung dan mutunya yang pelbagai. Ini merangkumi:

- (1) Kuat atau denyutan yang lemah.
- (2) Masa antara denyutan.
- (3) Kandungannya lembap di paras kulit dekat denyutan itu dan lain-lain lagi.

Dari ukuran-ukuran denyutan jantung seseorang hakim mungkin mengetahui dengan tepat penyakit yang dihidang di dalam tubuh si pesakit. Ibnu Sina menyedari kepentingan

emosi dalam pemulihan. Apabila pesakit mempunyai sakit jiwa disebabkan oleh terpisah dari kekasihnya, beliau boleh mendapatkan nama dan alamat kekasihnya itu melalui cara berikut: Caranya adalah dengan menyebut banyak nama dan mengulanginya dan jarinya diletakkan atas denyutan (pulse) apabila denyutan itu terjadi tidak teratur atau hampir-hampir berhenti, seseorang itu hendaklah mengulang proses tersebut. Dengan cara yang sedemikian, nama jalan, rumah dan keluarga disebutkan. Selepas itu, kata Ibnu Sina:

"Jika anda tidak dapat mengubat penyakitnya maka temukanlah si pesakit dengan kekasihnya."

Ibnu Sina adalah doktor perubatan yang pertama mencatatkan bahawa penyakit paru-paru (*plummonary tuberculosis*) adalah suatu penyakit yang boleh berjangkit (*contagious*) dan dia menceritakan dengan tepat tanda-tanda penyakit kencing manis dan masalah yang timbul daripadanya. Beliau sangat berminat dalam bidang kesan akal atas jasad dan telah banyak menulis tentang gangguan psikologi. Beliau telah menghasilkan 250 buah karya dan masih kekal hingga ke hari ini dan termasuklah 116 buah karyanya dalam bidang perubatan. Banyak karyanya ditulis dalam bahasa Arab dan juga beberapa dalam bahasa Parsi. "Qanun Fitt Tibb" adalah karyanya yang termasyhur, banyak dicetak di Eropah pada zaman "Renaissance". Karya Ibnu Sina itu mempunyai banyak pengaruh dalam ilmu perubatan di Eropah pada zaman Renaissance dan telah menjadi buku rujukan yang utama di universiti-universiti Eropah hingga ke abad 17M.

Ibnu Sina pernah diberi gelaran sebagai "*Medicorum Principal*" atau "Raja Diraja Doktor" oleh kaum Latin Skolastik. Antara gelaran lain yang pernah diberikan kepadanya adalah sebagai "Raja Ubat". Malahan dalam dunia Islam, beliau dianggap sebagai "Zenith" iaitu puncak tertinggi dalam ilmu kedokteran. Pada dalam lingkungan usia 18 tahun, Ibnu Sina menjadi "Doktor Di Raja" iaitu doktor kepada Sultan Nuh 11 bin Mansur di Bukhara pada tahun 378H 997M. Pada waktu itu penyakit sultan dalam keadaan parah dan tiada doktor lain yang berjaya mengubati baginda. Akan tetapi berkat pertolongan dan kebijaksanaan Ibnu Sina dalam bidang perubatan baginda kembali pulih seperti sedia kala.

Sumbangan beliau dalam bidang perubatan amat luas. Banyak karya-karyanya dijadikan rujukan hingga ke hari ini. Beliau juga telah banyak mencipta pelbagai penawar untuk pelbagai penyakit. Oleh itu, falsafah daripada beliau amat berguna untuk dijadikan sebagai rujukan dalam matapelajaran Falsafah Sains dan Teknologi.

Ibnu Sina telah banyak mencipta penawar untuk pelbagai jenis penyakit. Beliau amat rajin mempraktikkan ilmu yang dipelajari. Selain bidang perubatan, beliau juga banyak memberikan sumbangan dalam bidang geografi, geologi, kimia dan kosmologi. Ibnu Sina merupakan seorang ahli geografi pertama yang mampu menceritakan bagaimana sungai-sungai berhubung dan berasal daripada gunung-ganang dan lembah-lembah. Malahan ia mampu mengemukakan suatu hipotesis atau teori pada waktu itu yang mana gagal dilakukan oleh ahli ilmunan Yunani dan Romani sejak dari Heredotus, Aristoteles sehinggalah Protolemaious. Menurut Ibnu Sina:

"gunung-ganang yang memang letaknya tinggi iaitu lingkungan mahupun lapisannya dari kulit bumi, maka apabila ia diterajang lalu berganti rupa dikeranakan oleh sungai-sungai yang meruntuhkan pinggir-pinggirannya. Akibat proses seperti ini, maka terjadilah apa yang disebut sebagai lembah-lembah."

Sumbangan Ibnu Sina dalam bidang geologi, kimia serta kosmologi memang tidak dapat disangsikan lagi. Menurut A.M.A Shushtery, karangan Ibnu Sina mengenai *ilmu pertambangan (mineral)* menjadi sumber geologi di Eropah. Dalam bidang kimia, beliau juga telah meninggalkan pelbagai penemuan yang bermanfaat. Menurut Reuben Levy, Ibnu Sina telah menerangkan bahawa bahan-bahan logam sebenarnya berbeza antara satu dengan yang lain. Setiap logam terdiri daripada pelbagai jenis. Penerangan tersebut telah memperkembangkan ilmu kimia yang telah dirintis sebelumnya oleh Jabbar Ibnu Hayyan, Bapa Kimia Muslim.

Murid-murid Ibnu Sina: Kehidupan dan Kerja-kerja Mereka

Sejarah falsafah Ibnu Sina kebanyakannya dikumpul dan ditulis semula oleh anak-anak muridnya iaitu al-Juzjani dan Bahmanyar. Walaupun tidak banyak sumber yang mengisahkan murid-murid Ibnu Sina dalam aastera bio-bibliographical namun mereka telah memainkan peranan utama dalam pengumpulan dan penghantaran tulisan-tulisan dan Ibn Sina. Selain itu, individu-individu ini pula tidak hanya mengumpul penulisan sarjana; mereka juga menulis ulasan-ulasan terakhir dan ringkasan karya falsafah Ibnu Sina sama ada yang besar mahupun yang kecil. Kajian terperinci mengenai kehidupan dan kerja-kerja murid Ibnu Sina tidak banyak dalam penulisan sastera.

Al-Juzjani

Al-Juzjani adalah satu-satunya murid Ibnu Sina yang pernah disebut oleh Ibnu Sina dalam autobiografinya. Ibnu Sina berkata bahawa beliau telah bertemu dengan Al-Juzjani, selepas tiba di Jurjan (403/04-c.1013/14). Nama penuh beliau ialah Abu ' Ubayd ' Abd al-Wal b. Mubammad al-Juzjani. Hanya sedikit informasi yang diketahui tentang kehidupan dan latar belakang beliau, di samping dedikasi beliau kepada Ibnu Sina dan persahabatan antara beliau dan Ibnu Sina. Dalam pendahuluan di Kitab Shifa, al-Juzjani menjelaskan mengapa beliau berguru dengan Ibnu Sina dan menjadi anak buahnya:

“Saya cintakan sains falsafah dan keinginan saya untuk menimba ilmu pengetahuan yang mendorong saya meninggalkan negara saya dan berhijrah ke negara di mana Ibnu Sina - mungkin Allah memberi petunjuk agar berguru dengan Ibnu Sina kerana laporan-laporan mengenai beliau yang datang untuk perhatian saya serta wacana beliau yang saya telah terdedah memerlukan saya untuk memihak kepada beliau di atas semua orang yang dikenali kerana ilmu ini dan berkaitan dengan subjek ini. Laporan-laporan yang telah didengari saya tentang beliau menyatakan bahawa dia sudah mahir dalam sains ini sebagai seorang lelaki muda dan ketika masih remaja, beliau telah menulis pelbagai penulisan yang menyukarkan beliau untuk menyimpan karya-karya beliau. Hasrat saya ialah berguru dengan beliau dan menyertai kumpulan Ibnu Sina dan memohon agar Ibnu Sina hanya pentingkan penulisan beliau dan saya pentingkan penyimpanan karya-karya beliau.”

Sebagai anak murid dan setiausaha Ibnu Sina, tugas Al-Juzjani adalah termasuk yang berikut:

- (1) Mengambil nota atau transkrip daripada Ibnu Sina, di dalam biografi Al-Juzjani yang mengatakan bahawa Ibnu Sina mengajarnya al-Mukhtasar.
- (2) Menyimpan salinan karya-karya beliau, terutamanya „archetypes“, di mana Ibnu Sina nampaknya amat cuai dalam menjaga karya beliau
- (3) Mengesan manuskrip Ibnu Sina yang telah hilang
- (4) Mengesahkan salinan karya Ibnu Sina dan menyimpan senarai nama-nama karya daripada tulisan-tulisannya yang disiarkan (yang produk akhir adalah bibliografi yang ditulis semula oleh Al-Juzjani)

Daripada kesemua murid Ibnu Sina, Al-Juzjani adalah yang paling setia dan paling rajin dalam mencari kerja tuannya hilang dan untuk menggalakkan Ibnu Sina untuk menulis semula yang baru. Bagi usul Shifa, al-Juzjani menulis dua akaun. Yang pertama adalah dalam pengenalannya kepada kerja itu, manakala yang kedua terdapat dalam biografi Ibnu Sina, yang ditulisnya selepas kematiannya.

Bahmanyar

Abul-Hasan ibn Bahmanyār Marzubān 'Ajamī Aḍarbāyijānī dikenali sebagai Bahmanyār adalah salah seorang murid Ibnu Sina yang terkenal. Beliau berasal dari Parsi, beragama Majusi dan beliau kemudiannya memeluk agama Islam. Oleh itu, bahasa Arab beliau tidak sempurna. Persuratannya dengan Ibn Sina dan jawapan tuannya, Ibnu Sina, kepada soalnya telah disusun dalam Buku Mubahathat. Antara kerja utama beliau, adalah Kitab Al-Tahsil yang meringkaskan logik, fizik dan metafizik Ibnu Sina ditulis di Isfahan pada tahun 1024 dan 1037 dan didedikasikan kepada bapa saudaranya, Abu Mansur Majusi b. Bahram b. Khurshid b. Yazdyar. Baihaqi merupakan biografi terawal Bahmanyar. Di dalam Baihaqi juga menulis bahawa Bahmanyar telah menulis sebuah buku mengenai logik dan satu pada muzik dan kerja-kerja lain yang dikaitkan dengan beliau.

Dalam autobiografi Ibnu Sina, beliau tidak menyebut Bahmanyar dengan nama. Dalam salah satu jawapan, bagaimanapun, didapati dalam koleksi Muhabathat yang Ibnu Sina memanggil Bahmanyar dengan gelaran al-Syeikh al-Fadil, dan lain-lain seperti penggunaan al-Shaykh. Ini menunjukkan Ibnu Sina menganggap Bahmanyar rakan sekerja daripada murid. Yang sedikit yang diketahui tentang kehidupan Bahmanyar dan kerja dilaporkan dalam Tatimma Al-Baihaqi ini:

“[Bahmanyar] adalah pengikut Ibnu Sina. Dia adalah seorang Majusi yang tidak mahir dalam bahasa Arab. Beliau adalah dari Adharbayjan. Tulisan Bahmanyar termasuk Kitab al-Tahsil, Kitab al-Zina fi I-mantiq, Kitab al-Bahja wal sa'ada, Kitab al-Mustqi, dan banyak Rasa'il”

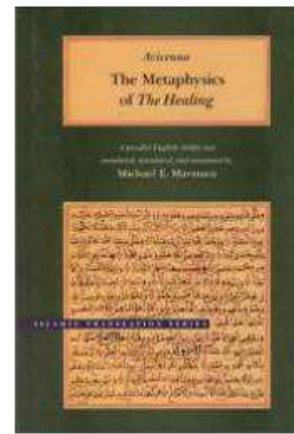
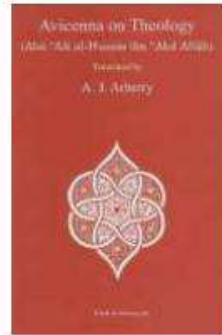
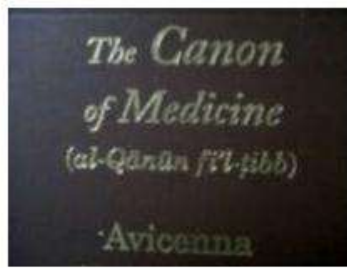
Terdapat banyak keraguan samaada Bahmanyar adalah pengikut Ibnu Sina atau tidak. Sebaliknya, apabila mereka pertama kali bertemu dan bagaimana rapatnya perhubungan antara Ibnu Sina dan Bahmanyar amat sukar diketahui. Ia tidak jelas sama ada Bahmanyar menyertai sesi kajian setiap malam, kerana, seperti yang kita lihat, al-Juzjani tidak menamakan nama-nama yang terlibat dengan kajian setiap malam di dalam biografi Ibnu Sina.

Karya-karya Terulung Ibnu Sina

Ibnu Sina telah menulis kira-kira 276 hasil karya yang ditulis dalam Bahasa Arab kecuali beberapa buku yang ditulis dalam Bahasa Pari. Malangnya, kebanyakan hasil karya beliau telah hilang 68 buku dan risalah yang tinggal dan terdiri daripada berikut:

- (1) 43 dalam perubatan
- (2) 24 dalam falsafah
- (3) 31 dalam agama Islam
- (4) 23 dalam psikologi
- (5) 15 dalam matematik
- (6) 22 dalam logik
- (7) 5 berkenaan Al-Quran

Beliau juga telah menulis banyak risalah berkenaan disiplin, penahanan diri, kesederhanaan, cinta, muzik dan juga telah menulis beberapa cerpen.



Rajah 4.4 Hasil Karya Ibnu Sina

Rajah 3: Hasil Karya Ibnu Sina



Rajah 4: Isi kandungan karya Ibnu Sina

Buku-buku karangannya hampir meliputi seluruh cabang ilmu pengetahuan, diantaranya ilmu perubatan, fizik, logikal, politik dan sastera arab. Antara karya-karyanya adalah seperti berikut:

(1) Kitab Qanun fi al-Thib

Merupakan karya ibnu sina dalam bidang ilmu kedokteran. Buku ini pernah menjadi satu-satunya rujukan dalam bidang kedokteran di Eropah selama lebih kurang lima abad. Buku ini merupakan ilmu pengubatan Islam dan diajarkan hingga kini di Timur.

(2) Kitab As-Syifa

Merupakan karya ibnu sina juga dalam bidang filsafat. Kitab ini antara lain berisikan tentang uraian filsafah dengan segala aspeknya.

(3) Kitab An-Najah

Merupakan kitab yang berisikan ringkasan dari kitab As-Syifa, kitab ini ditulis oleh Ibnu Sina untuk para pelajar yang ingin mempelajari dasar-dasar ilmu hikmah. Selain itu buku ini juga secara lengkap membahas tentang pemikiran Ibnu Sina tentang ilmu Jiwa.

(4) Kitab Fi Aqşam al-Ulum al-Aqliyah

Merupakan karyanya dalam bidang ilmu fizik. Buku ini ditulis dalam bahasa Arab dan masih tersimpan dalam berbagai perpustakaan di Istanbul, penerbitannya pertama kali dilakukan di Kairo pada tahun 1910 M, sedangkan terjemahannya dalam bahasa Yahudi dan Latin masih terdapat hingga sekarang.

(5) Kitab al- Isyarat wa al-Tanbihat,

Isinya mengandungi uraian tentang logika dan hikmah.

(6) Kitab Lisan al-Arab

Kitab ini merupakan hasil karyanya dalam bidang sastra Arab. Kitab ini berjumlah mencapai sepuluh jilid. Menurut suatu informasi menjelaskan bahawa buku ini Ibnu Sina susun sebagai jawapan terhadap tentangan daripada seorang pujangga sastera bernama Abu Mansur al-Jubba'I di hadapan Amir „Ala ad-Daulah di Ishfahan.

Kewafatan Ibnu Sina

Ibnu Sina diserang penyakit Colic, dan kerana keinginannya yang kuat untuk sembuh, sehingga dikisahkan bahawa pada saat itu Ibnu Sina pernah minta ubat hingga lapan kali dalam sehari. Walaupun kesihatannya semakin tenat dari sehari ke sehari, beliau masih aktif menghadiri sidang-sidang majlis ilmu di Ishfaha. Ketika al-Daulah ingin pergi ke Hamadan, Ibnu Sina memaksa untuk ikut dalam rombongan tersebut. Dalam perjalanan ke sana, beliau diserang kembali oleh penyakit yang dihadapinya, dan dalam keadaan yang demikian, beliau berkata, "Semua tenaga kekuatan tubuhku sudah lumpuh sama sekali, dan segala pengobatan sudah tidak berguna lagi".

Oleh sebab itu, beliau kemudiannya mandi dan bertaubat kepada Allah, menyedekahkan segala kekayaannya kepada kaum fakir, memaafkan setiap orang yang pernah menyakitinya, membebaskan para budaknya, membaca al-Quran sehingga khatam tiga hari sekali, sampai beliau menghembuskan nafasnya yang terakhir. Ibnu Sina wafat pada hari Jum'at bulan Ramadhan pada tahun 428 H, bersamaan dengan tahun 1037 M, dan dimakamkan di Hamadan [*Abd al-Salam kafany, Kitab al-Zahaby li al-Mahrajah al-Alay li al-Dzikh Ibn Sina, (Mesir: t.p.,1952), h. 162.]*

Dalam rangka memperingati 1000 tahun hari kelahirannya (Fair Millenium) di Tehran pada tahun 1955M beliau telah dinobatkan sebagai "*Father of Doctor*" untuk selamanya-selamanya, dan di sana (Tehran) telah dibangunkan sebuah monemun sejarah untuk memperingati jasa-jasa beliau. Makam beliau di Hamdan telah dikelilingi oleh makam-makam doktor Islam yang lain. Hal ini menyebabkan ahli-ahli ilmu yang kemudiannya merasa megah jika dimakamkan di tanah perkuburan di mana "*Zeninth*" itu dimakamkan.

Kesimpulan

Kerjaya yang berkaitan dengan bidang kepakaran tokoh ini pada masa sekarang adalah dalam bidang kedokteran. Ramai doktor mahupun saintis yang telah mencipta pelbagai penawar. Kesimpulannya, kita harus mencontohi sikap positif dari seseorang tokoh agar dapat memberikan kita semangat untuk mendalami sesuatu ilmu dan mempraktikkannya. Menjadikan Ibnu Sina sebagai contoh atau idola adalah cara terbaik untuk berjaya dalam sesuatu bidang.

Rujukan

- Al-Bayhaqī, Zāhir al-Dīn (1996). *Tārīkh Hukamā al-Islām*. Cairo: Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya.
- Abd al-Rahman al Naqib (2000) *Ibnu Sina. Prospects: the quarterly review of comparative education*.
- Baharudin Yatim dan Sulaiman Nordin (1997). *Sains Menurut Perspektif Islam: Pusat pengajian umum UKM, Bangi*.
- Gohlman, William E. (1974). *The Life of Ibn Sīnā: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: State University of New York Press.
- Gutas, Dimitri (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill.
- Ragep, F. J. (1993). *Nasīr al-Dīn al-Tūsī's Memoir on Astronomy (al-Tadhkira fī ilm al-haya)*. 2 Vols. New York: Springer-Verlag.
- Senarai 100 Tokoh Yang Paling Berpengaruh Dalam Sejarah (Michael H. Hart). Golden Books Centre Sdn. Bhd. Kuala Lumpur.



PHOENIX DACTYLIFERA: DISCOVERIES THROUGH THE EYES OF SCIENCE

Asmida Kamarudin
Ling Sheau Jing
Aminuddin Ruskam

Abstract

Date palm (Phoenix dactylifera), one of the oldest cultivated plants found generally in the Arabia Peninsula for its nutritive fruit that played a vital role to the mankind over the centuries. In fact, the history of date palm fruit had been documented in Surah Maryam verse 25, “And shake towards yourself holding the trunk of the palm tree, fresh and ripe dates will fall upon you”, and the Holy Quran also gave prominence to the date palm fruit for its extraordinary values. Consumption of date palm fruit is prevalent among Muslims during the fasting month due to its rich source of carbohydrates and dietary fibers which are strictly required by human body to stay rejuvenate. Interestingly, intensive scientific researches on Phoenix dactylifera had revealed numerous novel chemical constituents and pharmacological properties that possess multiple beneficial effects, supporting its employment in order to treat a variety of ailments in various traditional systems of medicine. Through the advancement of science and technology nowadays, the fruits of date palm are extensively utilized in the food processing industries producing a wide range of value-added products, credit to its great importance in human nutrition. However, the generation of date palm fruit wastes in the date palm agro industry as well as date processing industries has lead to environmental problems, thus, creating fascinating prospects for future research and development, such as utilizing the wastes as animal feed for farm animals to improve the production of high quality and safer meat products for human consumption.

Keywords: Phoenix dactylifera, Date Palm, Nutritional, Pharmacological, Medicinal, Food Processing, Waste Management

Introduction

Science and religion are complementary and related to each other. Holy Quran contains many verses that provide information about the nature phenomenon and it is our job to observe and analyzed these entire phenomenons. The study of the food with a good quality is one of many studies that observed in Holy Quran because basically the food is very important thing in human life. One of the verses in Holy Quran is stated about dates and date palm. Dates or their scientific name *Phoenyx dactylofera* is considered a symbol of life in the desert because it can resist in high temperature, drought, and salinity more than any other fruit species (El-juhany, 2010). Due to its important, Allah S.W.T has stated about dates 21 times in Holy Quran. Dates have become the Prophet Muhammad’s favorite food and daily dishes.

Date palm is one of the oldest fruit crops grown in the arid region of the Arabian Peninsula, North Africa and the Middle East. Date palm is able to survive in the parched and become a main food to the people of the desert. Dates can grow in a very hot and dry climate and require long hot summer with little rain and very low humidity during the period from fertilization to harvest. 21-27°C is the ideal temperature for the growth of date palm. Such conditions are found in oases in the Middle East (Chao & Krueger, 2007).

Dates contains a high nutritional value and is rich in protein, fiber, sugars, Vitamin A and C and minerals like iron, calcium, sodium and potassium (Farhangi et al., 2014.). Dates can prevent and cure chronic diseases such as heart disease and diabetes, to facilitate the process of childbirth, facilitates digestion, soothe the senses, preventing colon cancer, insomnia problems, prevent strokes and many other specialties of dates in traditional medication. The research in science in modern world has proven that the waste of dates is able to consume as animal feed to prevent the environmental problems and safer meat product for human consumption.

Objective of the Study

- (1) To discuss the dates and date palm through Al-Quran and Hadith
- (2) To describe the benefit of dates in traditional medication and,
- (3) To discuss the future research and development of dates in dates wastes treatment.

Dates in Holy Quran and Sunnah

A good practice in nutrition show that our obedient to Allah SWT as he had commanded in Surah Al-Baqarah verse 172 which means:

“Believers! Eat the pure things where with We have provided you for sustenance and give thanks to Allah if it is Him that you serve.”

(Surah Al-Baqarah: verse 172)

Islam had taught us about nutrition practices such as the importance of the food's source, good way to eat and the cleanliness of the food as Allah SWT stated in Surah Al-Maida verse 88 which means:

“And eat of what Allah has provided for you (which is) lawful and good. And fear Allah, in whom you are believers.”

(Surah Al-Maida: verse 88)

Dates in Holy Quran

There are some healthy foods that have been mentioned in Holy Quran such as bananas, olives, figs, pomegranates, dates, honey and grapes. Each of the foods mentioned have their own nutrition and benefits. The date palm is mentioned more than any other fruit-bearing plant in the Quran. It is showed that date is a symbol often associated with Islam and Muslims. In Surah Maryam of the Holy Quran, Allah provided Prophet Isa's mother, Maryam with fresh dates when she was experiencing uneasiness and pain during her child birth (Aisyah et al., 2013).

وَهَزِيْئِيْ اِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَدِيًْا

“Shake the trunk of the date palm toward you and fresh, ripe dates will drop down onto you.”

(Surah Maryam: verse 25)

Another verse that shows the existents and specialness of this fruit of date palm is including:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

“And from the fruits of the palm trees and grapes whence derive strong drink and good nourishment. Indeed in that is a sign for a people who reason.”

(Surah Al-Nahl: verse 67)

This verse talks about fruit such as dates and grapes as one of the rewards and portents of Allah SWT. It implies that the juice of dates and vines contain two things which is one is pure and the other is turn into alcohol after it becomes rotten. It is giving the choice to obtain pure healthy food or to drink it as intoxicant wine. It also clarifies the prohibition of wine.

وَرُءُوعٍ وَنَخْلٍ طَلَعَهَا هُضَيْمٌ

“And corn-fields and date palms with spathes near breaking (with the weight of fruit)?”

(Surah Asy-Syu'araa': verse 148)

This verse stated that Allah SWT reward us with a heavy bunches of ripe, juicy and soft date palm fruit hanging from trees.

فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَاكِهٌ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

“Then through water We caused of date-palms and vines to grow for to you were in you have an abundance of delicious fruits.”

(Surah Al-Mu'minun: verse 19)

This verse stated that Allah SWT grows for you gardens of date palms and vines and through the abundant of fruit you can get the enjoyment in livelihood.

وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ

“We made in it gardens of date-palms and vines, and We caused springs to gush forth.”

(Surah Yaasin: verse 34)

يُوجِلُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُوجِلُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكَمُ اللَّهُ
رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ

“He causes the night to phase into the day and the day into the night and he has subjected the sun and the moon, each running its course to an appointed term. That is Allah, your lord, to Him belongs the Kingdom but those whom you call upon, apart from Allah, posses not so much as the skin of a date stone.”

(Surah Al Faatir: verse 13)

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتْتَجِرَاتٌ وَعَجْنَتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنُونًا وَعَجِيرٌ صِنُونًا يُسْقَى بِهِنَّ مَاءٌ وَاحِدٌ
وَلَقَدْ بَدَّلْنَا عَلَى بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

“And on the earth there are many tracts of land neighbouring each other. There are on it vineyards, and sown fields, and date palm: some growing in clusters from one root, some standing alone. There are irrigated by the same water, and yet We make some excel others in taste. Surely there are signs in these for a people who use their reason.”

(Surah Al-Rad: verse 4)

The other verse that stated about date palm are Al-An'am verse 141, Al-Baqarah verse 266, Al-Qamaar verse 20, Ar-Rahman verse 11 and 68, Al-Hasy verse 5, Al-Haaqqah verse 7, Abasa verse 26 to 29, Al-Isra' verse 91, Al-Kahfi verse 32, and Taha verse 71. 6

Dates in Hadith and Sunnah

The Prophet Muhammad SAW encouraged Muslims to practice the simply and moderate diet by eating when we hungry and stop before full. This is the way how Prophet Muhammad taking care of his health and encouraged us to follow his act and character. The Prophet Muhammad recommended us to break fasting with fresh dates. In another hadith, the Prophet said,

“If you have a date, break your fast with it, if you do not have it, break the fast with water as it is purifying.”

(Al-Tirmidhi and Abu Dawood)

“People in a house without dates are in a state of hunger.”

(Muslim)

“There is a tree among the trees which is similar to a Muslims (in goodness) and that is the date palm tree.”

(Bukhari and Muslim)

“The one who eats 7 dates in the morning will be protected that day from poison and envy.”

(Abu Naaim, Abu Dawood, Al Hakem and Al Tirmidhi)

“Indeed in dates there is a cure.”

(Muslim and Ahmad)

“My wife (Sayyidina Abu Musa) gave birth, then I take the baby to the Prophet, He gave him the name, Ibrahim and put the chewed dates into his mouth and prayed for his blessings.”

(Muslim)

Benefit of Dates in Traditional Medicinal

Date is a drupe and has one seed, which differ in size, shape, color and quality of flesh (El-Juhany, 2010). Dates can be considered as a food that provides excessive nutrients with countless potential health benefits and it can be used as a traditional medicine for various diseases.

Dates contained high calcium and iron which can form milk in a body. Dates can helps in producing milk for nursing mother. The Prophet Muhammad even said, “Give this dates to your pregnant wife and whoever eats this fruit during pregnancy, the child that born will be

gentle and polite.” The uterus of pregnant woman will be strong and ease the process during child birth by only drinking the juice from the dates. Dates is also can prevent the post-delivery bleeding due to the presence of some constricting substance. The extract of dates is also can help the infertility problems of woman.

The daily intake of dates with any meals and washed eyes with boiled dates can help people who have night blindness and ophthalmic disorder. The blended date seed can be the best medicine for diabetic patients. Ali *et al.*, (2009) had reported that dates contain low to medium glycemic index values and therefore can control the glycemic and lipid control of diabetic patients.

Syrup, paste and decoction of dates are reliable as a treatment for asthma, sore throat, colds, and bronchial catarrh. The mixture of 50 g dates, 50 g fig, 50 g hibiscus and 50 g raisin and boiled in 1 liter of water. This mixture must be taken three times daily and it is believed can control the throat and chest infection.

Dates mixed with milk and cinnamon can be considered as aphrodisiac and can help those who have sexual problems. It is also believed can solve the problems infertility of males. In the previous study by El-Moughy *et al.* (1991), the young rat was tested to shown the sexual hormone balance and the date pollens produce an estrogenic principle, estrone that has been shown to have a gonadotropic effects.

The daily consumption and taken twice of a cup of hot boiled of seven dates is believed as a remedy for lithontriptic and diuretic. The disease of kidney and hepatic also can be treated by a drink made from powdered of date seeds. One can solve the problem of less body weight by consumed dates with the paste of cucumber. The calories contain in dates are sufficient to meet the requirement of a human body.

Dates and honey paste is used to treat diarrhea and dysentery in children. This paste also can strengthen the gum during children teething process. The dates is can also stimulate and revitalize the children’s brain and help them to a better growth. Dates is also suitable for memory booster, especially among childrens.

Sugar in dates is 50-57% glucose, so when we consume dates, the energy will absorb by the body immediately. It is totally different with the sugar in other fruit which is known as fructose and sucrose which requires enzyme for glucose to be broken out to become energy. So it can be conclude that dates are the preeminent energy booster and particularly suitable for health conscious people (El-juhany, 2010). Dates also can be a treatment for obesity because the nutritious element in dates can be a hunger-resistive. Dates will offer the body with a sufficient sugar and stimulate the intestine which can reduce the intake of food.

Dates contain high percentage of carbohydrat, total sugar (44-88%), fat (0.2-0.5%). 15 salts and minerals, protein (2.3-5.6%), vitamins and dietary fibre (6.4-11.5%) (Farhangi *et al.*, 2014). There are 15 minerals in dates and each of the mineral has percentage in range 0.1-916 mg/100 g dates, depending on the type of mineral. Potassium is found at a high concentration in the flesh and the seed. Due to its high potassium contains, the date can reduce the risk of stroke and this mineral helps making the heart beat rattle regularly,

activating muscle contraction, regulate healthy nervous system and regulate the blood pressure. Dates are also free from cholesterol, low fat and rich in vitamins and minerals. High iron content in dates is very useful in treating anemia and fluorine contain in dates can helps to slow down the process of tooth decay.

Magnesium is naturally contained in dates and it is difficult to discover magnesium in other fruits (Devshony, Eteshola, & Shanib, 1992). The American Heart Association stated that magnesium is a great supplement to strengthen the heart and blood circulatory system. Individual who suffer from stress are more likely to get disease in cardiovascular system such as heart problem and high blood pressure. If a person in stress, the blood pumping to the body's cell would be quicker. It will cause difficultness in heart to pumping the blood to the body's cell and ultimately contributed to the cardiovascular system's problem (Aisyah et al., 2013). Dates can be a medication for alcoholic intoxication. Seven dates (as stated in Hadith) is satisfactory to eliminate body from accumulated toxins in the cells.

Other mineral and salt that are found in dates including boron, cobalt, copper, manganese, phosphorus, sodium and zinc. The dates contain 23 types of amino acids that helps to improve digestive system and the skin of dates also contain fibre which is good to prevent a colon cancer. The fibre contain in dates can helps in bowel movement and constipation.

In the folklore, the dates are considered as medicine to prevent many disease including cancer, heart disease, stroke and relief against pain. It is also can provide strength, fitness and memory booster to human being. The dates have a great cultural and traditional significance in human's life and it will become an idyllic food in the future. The further research of the function of dates and its value added food product must be expanded as well as the date's pits and date's palm waste management.

Nutritional Value and Pharmacological Properties of Date Palm

Proximate analysis on date palm had revealed the nutrients and phytochemicals contented in its fruits, supporting its employment in order to treat a variety of ailments in various traditional systems of medicine besides for general consumption (Table 4.1) (Al Farsi and Lee, 2008). Intensive scientific researches has been conducted onto *Phoenix dactylifera* over the years under the field of natural products chemistry, a branch of organic chemistry, had discovered numerous pharmacological properties that possess multiple beneficial effects. Phytochemical investigations have revealed that the fruits contain valuable compounds known to possess multiple beneficial effects viz. anthocyanins, phenolics, sterols, carotenoids, procyanidins and flavonoids. Dates contain vitamins which are essential for carbohydrates, fat, protein metabolism, synthesis of DNA and as an antioxidant to protect tissues from oxidative stress. The presences of insoluble fibers like cellulose, hemicelluloses, pectin, and lignin which are present in the date flesh are important for the health of the digestive tract especially in reducing the risk of bowel cancer, and diverticular disease as well as in improving the cardiac vitality. The high potassium and low sodium contents in dates are desirable for people suffering from hypertension whereas the presence of selenium may have been responsible for the myriad beneficial effects.

Additionally, the preclinical studies suggest that date palm posses diverse medicinal uses including free radical scavenging, antioxidant, antimutagenic, antimicrobial, anti-

inflammatory, gastroprotective, hepatoprotective, nephroprotective, anticancer and immunostimulant activities (Figure 4.1). These observed pharmacological properties may be attributed to the presence of a high concentration of minerals and various other phytochemicals of diverse chemical structure. For instance, the presence of compounds such as phenolics with a potential to scavenge free radicals, increase antimutagenic effects and to stimulate the immune system may contribute towards the various pharmacological effects. Thereby, the date palm are serving as an important healthy food in the human diet.

Table 4.1: Composition of the Various Essential Nutrients and Phytochemicals in Date Palm (Al Farsi and Lee, 2008)

Composition	Lowest Reported	Highest Reported
Moisture (g/100g)	7.20	50.40
Fat (g/100g)	0.10	1.40
Ash (g/100g)	1.00	1.90
Protein (g/100g)	1.10	2.60
Carbohydrates (g/100g)	52.60	88.60
Fructose	13.60	36.80
Glucose	17.60	41.40
Sucrose	0.50	33.90
Fiber (g/100g)		
Soluble	0.40	1.30
Insoluble	3.03	7.40
Total	3.57	10.90
Minerals (mg/100g)		
Magnesium	31.00	150.00
Natrium	1.00	261.00
Calcium	5.00	206.00
Phosphorus	35.00	74.00
Potassium	345.00	1287.00
Manganese	0.01	0.40
Iron	0.10	1.50
Zinc	0.02	0.60
Copper	0.01	0.80
Selenium	0.24	0.40
Vitamins (µg/100g)		
A (Retinol)	3.00	44.70
B1 (Thiamin)	50.00	120.00
B2 (Riboflavin)	60.00	160.00
B3 (Niacin)	1274.00	1610.00
B6 (Pyridoxal)	165.00	249.00
B9 (Folate)	39.00	65.00
C (Ascorbic acid)	400.00	16,000.00



MODERN VERSUS TRADITIONAL MEDICAL APPROACHES AMONG MUSLIM IN MALAY WORLD

Priscilla Sim Chee Mei
Syarifah Noor Syakiylla Sayed Daud
Aminuddin Ruskam

Abstract

One of the amazing discoveries that are based on Quran is the medical science discovery. In nowadays Malay community, some Muslim professional medical officers or 'medical doctor' apply the modern technology or devices to diagnose and treat patients; while some others prefer to use traditional techniques to cure illnesses. Hence, the medical approaches in the Malay Muslim world can be divided into two main categories: modern and traditional. This paper is intended to discuss, to compare and to present a survey result on the practice of the approaches in the Malay world, specifically in Malaysia. The research was done by reading materials and carried out a survey related to the medical practices of Malay Muslim people in Malaysia on 30 Malay Muslim respondents. Based on the majority result, it is found out that the respondents had high preference on the modern medical approach because it is more effective but in contra is lack of application of Islamic elements by the practitioner. Besides, they felt that Islam is encouraging more on modern medical approach and less on traditional approach because majority of them agree that the traditional medical practice contains negative practice of worshipping the evil. Overall, both the medical approaches have their own strength and weaknesses. Hence, it is up to a Muslim to either prefer the modern method or traditional method as long as it is not violating their religion belief.

Keywords: medical approaches, Quran, medical practitioners, Malaysia

Introduction

Human are weak. Every human being, young or old, that lives in the earth will definitely be attacked by diseases. The diseases could come from various sources, like water, air, land and without permission or warning. Surely, we as a God's vicegerent on this earth has been endowed with mind and thought to find the cure. Rasulullah peace be upon him, said that there must be a cure to any diseases except for aging and death. Therefore, we are responsible to strive to find the cure rather than just relying solely.

Since immemorial, there are various type of treatments used to cure diseases. This involves the use of plants, animals and other natural sources. In the golden age of Islam (900 AD to 1300 AD) some Islamic scholars have discovered the natural science of medicine. The famous one include Al-Raziz (841-926 AD), Al-Zahrawi (931-1013 AD), Ibn-Sina (890-1037 AD), Ibn-Rusd (1126-1198 AD) and Ibn El-Nafis (1208-1288 AD). All of them have contributed a lot in the field of medicine through researches and investigations. Many theories have been discovered by Islamic scientists, for instance Ibn Sina (Avicenna among the west) has discussed about diseases such as tetanus, pleuritic, anthrax and diabetes correctly. He was also able to list in details about the medications and methods of production appropriate to the type of diseases. In addition, he has published 456 books and the most famous one is Al-Qanun fi al-Tibb which has become a reference for 600 years in Europe and the Islamic State.

Hence, the origin of medical science actually begins from the Islamic civilization but has been inferred and introduced by the west as their discoveries.

Next, the Malay world refers to the countries with a high population of Malay (or Malay rooted) race people [1]. Malaysia is one of the country, constitutes of 63.1% of Malay in Peninsular Malaysia in year 2010 [1]. Among all of Malaysia citizen, 63.1% of them are Muslim with majority are of Malay race [1]. Malaysia or formerly known as “Tanah Melayu” practicing traditional treatment system like pawang or shaman services to cure illnesses [2]. During the colonization of British, they started to get modern treatment to replace existing traditional treatment. Nevertheless, not all traditional treatment methods practiced is pleasing. For instance, some of the past shaman use evil spirit to cure disease, for example they practically used stuffs like incense, village chicken eggs, lime, and yellow rice coupled with spells during performing the treatment [2]. Nowadays, this kind of method will be an option after modern treatment is not able to cure the disease. Village people especially, might prefer to get the shaman service due to some reasons. However, not all the traditional treatments are using the services of genie and devils to cure diseases. There are some traditional medical practitioners who are using proper treatment approaches. Therefore, this paper will focus on the proper traditional medical practice which adopting the ethics of Islam in their method of treatment.

Objectives

Since one of the amazing discoveries that are based on Quran is the medical science discoveries, we are keen on relating the different types of medical approaches of Malaysia Malay Muslim with the relation on application of the Islamic elements. Hence, our objectives are:

- (1) To study the two different medical approaches, namely modern and traditional among Malay Muslim in Malaysia
- (2) To determine the application of Quran or Islamic values among the practitioners
- (3) To present a survey result done on Malay Muslim as respondents, to investigate their perception on questions related to the above objectives

Scope of Study

The scope of our study is as shown in Figure 1. This paper focuses on the sub-theme of science in the Malay world. The „science“ will be discussed in this paper is the medical science – modern and traditional approaches, while Malaysia is the chosen Malay world.

The traditional medical approach is actually a wide field of medical practice. It is not only refers to the Malay practice of medicine in the past, but also generally refers to any medical-related approach by the Malay Muslim to treat or prevent illnesses which is not using modern instrumentation.

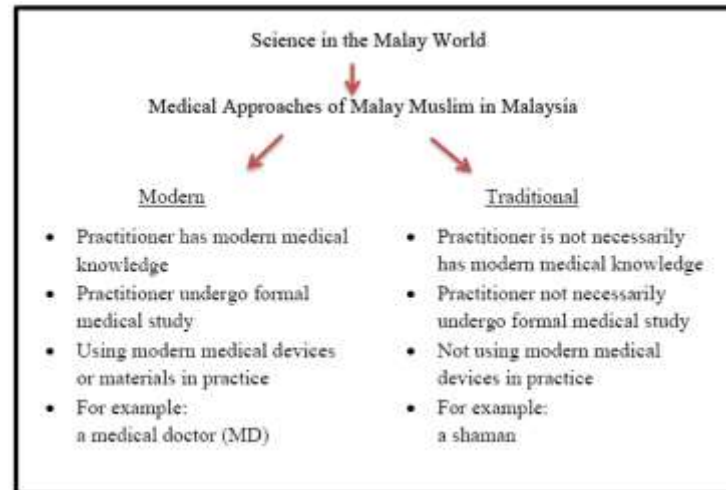


Figure 1: Scope of Study

Modern Medical Approach

As mentioned in our scope of study, the modern medical approach is practice by a person who undergone formal medical study to be a medical doctor or nurses or operator, and is using modern instrumentation in treating a patient. This section will discuss some background on the modern medicine approach.

Origin of Modern Medicine in Malaysia

“Tanah Melayu” has been colonized about hundred years by foreign country started with Portugese, Nertherlands, British, Japan and lastly with the British again. History stated that the British colonized longer compare to others [3]. This colonization has given big influence on “Tanah Melayu” socioeconomic. One of the impacts is on the health sector development in urban and rural areas.

Before the colonization of British in “Tanah Melayu”, Malay people practiced traditional medicine and believe on shaman in curing diseases. However, during the British colonization the modern medicine such as doctor, nurse, clinic and hospital has been introduced to the Malay people. Intentionally, the introducing of hospital during at that time was to treat the farm workers, tin mine workers and people that had been infected with Modern Traditional

- Practitioner has modern medical knowledge
- Practitioner undergo formal medical study
- Using modern medical devices or materials in practice
- For example: a medical doctor (MD)
- Practitioner is not necessarily has modern medical knowledge
- Practitioner not necessarily undergo formal medical study
- Not using modern medical devices in practice
- For example: a shaman

malaria, beri-beri, cholera and others diseases [3]. Since, the workers need to pay fifty cent a year to get the treatment, it received poor response from Malay people initially.

During nineteenth century many hospitals have been built in Perak. There are about fifteen hospitals located at Taiping, Teluk Intan, Tapah, Sungai Siput, Slim River, Sri Manjung, Selama, Parit Buntar, Kuala Kangsar, Kampar, Ipoh, Grik, Changkat Melintang, Batu Gajah, dan Tanjung Rambutan [3]. In 1880, the first hospital has been built in Taiping known as Yeng Wah Hospital. This hospital has X-ray facility. Due to many infectious diseases identified, the medical research institutes had been built in 1900. This institutes aims

to determine the cause of infectious and the treatment for go against the diseases. Besides that, it is also to find the effective ways for controlling the disease that cause by the lack of food, smallpox and rabies diseases. In 1928 the division of entomology and advisory board malaria has established for research purpose. After that, the bacteria, pathology and biochemist and food division had introduced in order to improve the people health.

The health service in Sarawak had started during the Brooke mastery in order to give treatment to Europe officer and their family [3]. Local girls were trained to be nurse and midwife in Kuching. During the colonial times, the services of medical treatment in Sarawak had focused on urban areas. In the meantime, health services in Sabah established by the North Borneo Chartered Company who ruled the Sabah from 1881 until 1942.

Next, the first governmental dental clinic was build in 1929 at Jalan Silang (formerly known as Jalan Tun Tan Siew Sin), Kuala Lumpur. In 1929, the dental training college was established at Penang for training the nurse, dental technologist and surgery dental assistants. This establishment aims to improve the dental services. The first nursing college established at Penang was in 1947 and followed by the opening of hostel for nurse by Sir Mc Donald known as Nursing School of Penang [3]. The college had started with new curriculum likes basis training and basic post training (Paediatrics course, Obstetrics course, Intensive Care course, Coronary course and Perioperative course).

Ulu Kinta Medical Assistant College is the second institution that had been established in Peninsular Malaysia to train the medical assistants in order to meet the needs and health services in Malaysia. The college located in three different states which are in Seremban, Kuching, and Alor Star. The Ulu Kinta College officially operated on 1 January in 1992 with the presence of 6 trainers. On 13 January 1992, the college started with 50 participants only. In 1970, it trained the hospital assistants, and the manpower planning and training has decided to make the college to train the medical assistants which follow the new standard of curriculum in 1992.

According to Malaysia seventh plan, government has approved the construction of five allied health sciences college under the Ministry of Health [3]. The college situated in Sungai Buloh, Kota Kinabalu, Kuching, Johor Bahru and Ulu Kinta. It provides six training such as nursing, radiography and radiotherapy, physiotherapy, occupational therapy, pharmacy assistants and health environment. This establishment objective is to plant the positive attitude, good personality, innovative person and always ready to face the competition during this globalization time.

After independence, the government gives more attention on improving the socio-economic of rural population. When Malaysia gained independence on 1957, the country has about 65 hospitals. The Ministry showed excellent performance in maintaining the health of Malaysians during the independence period. In 20 years of independence, started on 1957 until 1977, government take various actions in order to improve the people health such as establish the general health centres, clinics and others.

The pharmacy services were developed by the establishment of medical lab and medical store at Petaling Jaya in 1964. Due to rapid development of pharmaceutical services,

the Pharmaceutical Services Division (BPF) was established in 1974 to give more comprehensive pharmaceutical services to Malaysians. The national chemistry medical control lab (MKKUK) under the BPF was responsible for carrying out the tests for pharmaceutical products. In 1992, the MKKUK has been renamed to Control Bureau National Pharmaceutical (BPFK) due to its function as a regulatory agencies pharmaceuticals and as a secretariat to the Drug Control Authority (DCA) [3].

The Ministry of Health also takes action in the recovery of social issues and the development of community. The Social Welfare Department had been placed under the Ministry of Health in two periods started from 1956 to 1957 and 1960 to 1962. During the merger time, the ministry was known as Ministry of Health and Social Welfare. The first minister was B. Dato 'V.T. Sambathan (1957-1959) [3]. However, starting from 1963 the ministry had changed their name to the Ministry of Health Malaysia again until now.

The Ministry of Health takes action every year by increasing the facilities that will be used to improve the treatment of Malaysians. It becomes a role model for other countries in Cardiology and Geriatric field. Nowadays, the ministry focuses more on providing, accessibility and improving the quality of facilities. This development is in line with the globalization of health technology, liberalization of disease and the development of medical technology in the world.

Modern Medicine Branches

Table 1 shows some of the modern medicine branches that play important roles in maintaining the human health [4].

Table 1: The branch of modern science

TYPES	DESCRIPTION
Anatomy	Study the physical structures of the organism
Biochemistry	Study of the chemistry that takes place in living organisms likes their function and structure
Biomechanics	Study of the biological system in their structure and function
Biostatics	The application of statistic in medical field for analyzing the data
Biophysics	Study of the biological science with the physic and physical chemistry
Cytology	Study of the microscopic individual cells
Embryology	Study of the early development of organisms
Endocrinology	Study of the hormones and the effect on organisms
Epidemiology	Study of the demographic of diseases processes
Genetics	Study of the genes and their role in biological inheritance
Histology	Study of the biological tissues
Immunology	Study of the immune system for human health purpose
Medical Physics	Study of the applications of physics principles in medicine

Microbiology	Study of the microorganisms such as protozoa, bacteria, fungi and viruses
Molecular biology	Study of the molecular of genetic material
Neuroscience	Study of human nervous system
Nutrition science	Study of the effect of food and drink on human health
Pathology	Study of the causes, course, progression and resolution thereof the diseases
Pharmacology	Study of the drugs and it actions
Photobiology	Study of the interactions between non-ionizing radiation and living organisms
Physiology	Study of the functions of body and the underlying regulatory mechanisms

Types of Modern Medicine and Its Side Effect

This section will discuss the types of modern medicine and their side effects on human. Generally modern medicine can be divided into 4 different types which are analgesics, antibiotics (antibacterial medicine), psycho therapeutics medicine and hormone and steroid [5].

(1) Analgesics or painkillers

- (a) Relieve pain but do not cure the disease
- (b) For examples are the aspirin, paracetamol and codeine
- (c) Aspirin and paracetamol can be categorized as mild painkillers whereas codeine is a powerful painkiller
- (d) Aspirin
 - A pain relief and anti-inflammatory action
 - The IUPAC name of aspirin is acetyl aslicylec acid [5]
 - It contains two functional groups which are carboxylic acid group and the ester group
 - Commonly used to reduce fever, relieve headaches, muscle aches and joint aches. Besides, it can be used to treat arthritis (a disease caused by inflammation of the joints) and act as an anticoagulant which can prevent the clotting of blood and reduce the risk of the heart attack and strokes
 - Sides effect of taking prolong this medicine include bleeding in the stomach, allergic reactions, skin rashes and asthmatic attacks
 - These situations happen because aspirin is very acidic
- (e) Paracetamol
 - Neutral and not as acidic as aspirin
 - The functions are similar like the aspirin in reducing fever and relieve pain but it does not reduce inflammation.
 - Also used to relieve flu symptoms such as fever, bone aches and runny nose
 - Have same side effects as aspirin
- (f) Codeine
 - An organic compound which contains the elements likes carbon, hydrogen, oxygen and nitrogen
 - It is an analgesics and use to relieve moderate pain
 - It is more powerful than morphine and categorized as narcotic drugs [5]

- Also used in cough mixtures for relieve coughs
- Excessive taking can cause addiction

(2) Antibiotics (antibacterial medicine)

- (a) Chemicals that destroy or prevent the growth of infectious microorganism.
- (b) Two examples are penicillin and streptomycin.
- (c) They are used to treat the diseases that are caused by bacteria but are not effective to fight against diseases caused by viral infections such as influenza, measles or smallpox
- (d) Penicilin
 - Used to treat diseases that caused by bacteria such as pneumonia, gonorrhoea and syphilis while
 - Can cause allergic reactions and death on people that are allergic to it
- (e) Streptomycin
 - Effective in treating tuberculosis
 - Can cause nausea, vomiting, dizziness, rashes and fever
 - Also can cause loss of hearing if taking in long term

(3) Psycho-therapeutic medicines

- (a) Used for treating person that has mental and emotional illnesses
- (b) It can be classified as drugs and divided into a few groups: stimulants, amphetamine, prozac anti-depressant and chlorpromazine antipsychotic agents
- (c) Stimulants
 - Excite the activity of the brain and central nervous system, making a person more alert, more energetic, less tired and more cheerful
 - Examples are caffeine and amphetamines
- (d) Amphetamines
 - Increase the respiration, heart rate and blood pressure and can make person to stay-up
 - Side effects of this medicine is addiction
- (e) Psycho-therapeutic medicines
 - Antidepressants
 - Depression caused by imbalance of the chemical in the brain and consider as a chronic illness
 - The person that has this disease will feel hopeless and loss of interest in doing daily activities. It has relation between the amounts of special chemicals in the brain and a person's mood. The person feel depressed if the chemicals amount get too low and reversely.
 - Also can make person feel sleepy and calm
 - The side effect is addiction, headaches, grogginess and loss of appetite

(4) Antipsychotic medicines

- (a) Used to cure person that is psychosis
- (b) Psychosis is the serious mental illness in which people lose touch with reality
- (c) The symptoms are hearing voice, delusions and hallucination
- (d) Psychosis can be classified into schizophrenias (madness), psychotic depression, mania and so on [5]

- (e) The persons that have this disease have extreme mood swings in which their mood change rapidly from high spirit to deep depression
 - (f) These types of medicine help the person to live more peaceful and calm
 - (g) The side effects of this disease are dry mouth, blurred vision, urinary retention, constipation, tremor, restlessness and sedation
- (5) Hormone and steroid
- (a) Can be used to treat the mental and emotional illness
 - (b) There are two groups of steroid which are steroid anabolic and corticosteroid [5].
 - (c) Example of hormone in human body is insulin that is commonly useful to treat the diabetes disease.
 - (d) Steroid anabolic is used to treat cancer and AIDS. Example of steroid group is Metandrostenolone (Dianabol) and Testosteronpropionat (Testex) [6].
 - (e) The corticosteroid, such as cortisone and prednisone has anti inflammation characteristics and used to treat asthma and arthritis rheumatoid (joint illness).

Traditional Medical Approach

Malay traditional medical approach refers to medical method of the Malay society inherited since immemorial until today. In old days, the medical method does not require individual with medicine (modern) knowledge like Biology and Physiology because knowledge on method of treating patient is only passes from one generation to another generation. Apart from that, sophisticated modern equipment is also not necessarily required to treat patient.

Origin

According to Haliza (2000), traditional medical method of the Malay society has no source of information or founder that is exact and complete [7]. There are various opinions on this medicine arrival history source. Among them:

- (1) Royal shaman of Kelantan, Nik Dir bin Abd. Rahman said that the first Malay shaman exist since Prophet Adam's time, Roland Werner (1986)
- (2) A shaman in Kelantan explain that Malay medical derived from someone who called Lukmanul Hakim, Gimlette (1915)
- (3) Muhammad Saleh was the first pawang (*diviner*) that can be identified, Abdullah (1927)

Development of Malay Traditional Medical Approach

There are mainly three phases of development of the approach [8]:

- (1) Early stage
- (2) Hindhu-Buddha religion arrival
- (3) Acceptance of Islam

The early stage refers to the time when the Malay not yet exposed to any religion (of trust to God). In other word, they are either atheist or animism. At this stage, most of them believed in the existence of ghost and spirits [8]. Hence, the traditional medical practice started with various spells used to cure illness which was believed to have relation with the supernatural [8].

When the Hindu-Buddha religion arrived in the Malay world, the influence of that religion was absorbed into the traditional medical field. Thus, their spells or incantation

turned into what they called as mantra, with the Hindu-Buddha elements, such as the gods and goddesses concept [8].

Finally, when the Malay world welcome the coming of Islam religion, thus they also adapted their traditional medical practice with Islamic practices, such as by reading “Bismillahirrahmanirrahim” before starting a treatment and ending it with other Quran verses. Some of the spells were changed to dua or verses from Quran and Hadis [8]. Some of them also, undeniably, asked for Allah help to grant their wish to cure patient.

Nevertheless, in today era, after the arrival of Islam in the Malay world, more and more adaptation and development or changes are observable. For instance, the exploration on the usage and various functions of plants, such as herbs as medicine is also a type of traditional medical approach. Practically, more and more researches are done on the use of plants especially to cure or prevent diseases. Beside, this also causing the increase in the number of health products introduces.

Philosophy

There are two types of Malay medical philosophy namely life philosophy and health philosophy [7]. The health philosophy can be divided into twelve concepts or beliefs [7] as follow:

- (1) Life philosophy
 - (a) Belief in the Creator
 - The ultimate Creator and Healer is Allah
 - Allah will also make the decision on one’s life or death (as stated in Surah al Hadid, verse 2)
 - (b) The 'two contrary' concept
 - This is the concept of the belief of Islam that, everything is created in pairs
 - Likewise, if there is a will there is a way; if there is disease there is antidote or medicine for it
 - (c) The 'each one requires each other' concept
 - Everything needs other things as a complement.
 - For instance, human need the nature, and the nature also need human
 - The Malay believes that human have to balance their life with their environment
 - Although human are gifted with mind, they could not destroy the other creatures or disturb the natural ecosystem of the world
 - (d) Claim that knowledge searching is compulsory'
 - Islam encourage the believers to diligently search for knowledge
 - Search of knowledge will let human find out and realize the fact of a thing, including the reality of Allah creations and occurrence of events
 - (e) Life concept and soul
 - Malay people also belief in the concept of life and soul
 - Human are believed to has a body with physical limitation and a soul, which conversely has the ability to explore the supernatural world
 - (f) Belief to spirit
 - Spirit also refers to the soul, the energy and forces that one has
 - There are positive spirit which leads to the force and energy to do good things as well as negative spirit which leads to bad attitudes or weaknesses

- (g) Guardian
 - This is about the belief that there are invisible guardians which are created to help human
- (h) Phantom, genie and devil
 - Phantom or ghost, genie and devil are believed to coexist in this world. They are said as some of the invisible guardians who responsible in destroying human faith
- (i) Earth have four elements
 - The four elements of Earth are soil (land), water, air and flame.
 - All of these elements are required by human beings since each of them have their own characteristics
- (j) Nature inhering balance
 - The nature exist in balance, which means the elements are always in equilibrium with each other as planned by God
 - Everything will go through a process: from nothing to something, from early stage to middle and the end and finally die and gone from this world
- (k) People need life's values
 - The shaman said that the nature and human are created to follow some rules, whereby the nature moves according to the „law of nature“, while human move according to mind and rules
 - Human mind can evaluate what is logic and what is not whereas the rules will decide what is good and what is bad
- (l) Respect to parents
 - Islam demanded human to do good deeds to their parents. This is one of Allah command to human beings (as stated in Surah Luqman, verse 14)

Health philosophy of the Malay involves prevention and cure [8]. As the saying goes “prevention is better than cure”, it is recommended that we try to live a healthy lifestyles to prevent getting sick.

Traditional Medicine Practitioners

In the past, some or most of the Malay traditional medicine practitioners did not have high formal education level. Only some of them were affordable to study up to a higher level. Hence, the traditional medicine knowledge is not much developing and expose to the public knowledge.

In contrast, the traditional medicine nowadays has received some parties or people interest. For example, more and more health-focused companies are producing health products for traditional treatment and even some medical Doctors today are interested to use traditional approach and herbs to cure patients instead of using the modern instrument. Meanwhile, some people who have strong religious belief or education are applying traditional medical approach using Islamic medicine.

Based on a research paper, entitled „The Practice of Traditional Medicine in Malaysia: Observations on Culture and Ethnicity“, submitted in the National Seminar on Uses of Traditional and Alternative Medicine in Contemporary Health Care, organized by the Institute for Medical Research, supported by World Health Organization (WHO) on 22-24 December 1997, it is claimed that the traditional medical knowledge of Malay are facing

endangered [9]. The reasons include reduced number of specialist, lack of knowledge, research, commercialization and knowledge transfer, as well as resistance of elders or secrecy [9].

Science and Religion

Various studies done by researcher have proven religious truth, especially Islamic religion in the area of science. This reflects that religion not only as a ritual but also as daily life practice. Noble values and Islamic teachings should be practiced in any life activities. Likewise with medical practice, whether modern or traditional, Muslim medical practitioners should insert the values and element of Islam when treating a patient.

Muslim Medical Doctor Ethics

Religion does not forbid Muslims to seek knowledge, especially with regard to the people benefit. The medical field is one of the most important areas that need to be studied by Muslims to produce more doctors that apply the elements of Islam in treating the patients. The Muslim doctor should not only has knowledge and skills in medication but should also has present good attitude and politeness with others especially with their patient [10]. They should practice this ethics when facing the patients and problems. To do that, first of all, a Muslim doctor should has a strong faith and believe in Allah s.w.t and prophet in whatever situation [10]. They should know what is halal and haram in practicing their knowledge.

Secondly, they should have high knowledge and skill in facing the patient [10]. As we know, different people have their own attitudes. They should always be patient, smile, fair and calm when treating the patients. Thirdly, they should has a noble character, soft-spoken and polite [10]. Doctors and nurses must believe that the life and death of person is on the knowledge of Allah s.w.t., and that medical officers are only as a medium from Allah s.w.t in order to treat the disease and so they do not have power in determining the age of a person and the recovery of a disease. They must believe that all things happened based on permission from Allah s.w.t.

Next, a doctor should become a role model to other people in practicing a good lifestyles [10]. For example, they themselves have to exercise, not smoking, not eating fast foods and cut off other bad lifestyles. Besides that, they must be sincere and truthful in speech, writing and done reports in whatever situation [10]. Other than that, the doctor should have sufficient knowledge about Islamic law and jurisprudence in order to advise the patients about the procedures or method that will be used in the treatment [10]. A doctor must be *tawaduuq*, low self-esteem and does not be *ujub*, ripple or arrogant person. Lastly, they should also follow the progress and development of medical science in order to equip themselves with the new, modern and up-to-date methods of testing and treatment.

Application of Islamic Values in Malay Modern Medical Practitioner

Modern medicine is based on the scientific research without any assumptions and must have evidence in proving the facts [11]. Although the modern practitioner is a great person but they must remember where their knowledge is come from. Nowadays, many people admires on doctor profession, they thought that the person that become a doctor is an intelligent, great and perfect person. Besides that many of the disease can be treat by using modern medicine. However they should believe that all of that come from Allah s.w.t [7]. Islam does not

prohibited their people in finding various treatment even they should find a cure to treat the disease.

The modern medicine should have these four main principles. Firstly they should believe that the disease come from Allah and also cure with the Allah s.w.t permission [7]. The treatment should not associate Allah s.w.t in what situation. The practitioner and patients need to understand that they were just trying, but the real healer is Allah s.w.t.. Next, the method and medicine used should follow the rules that had been states in Quran and Sunnah, halal and clean [7]. In the emergency case, it must be evaluated by two Muslim people in order to get the opinion in using the prohibited things. Thirdly, the method of treatment should be done with harmonious and orderly [7]. Lastly, the medicine materials must not cause harm to the patient and nurse.

Application of Islamic Values in Malay Traditional Medical Practitioner

Due to the effect of various factors on the Malay traditional medical practice since years ago until today, the pattern or method of practices might be varies among all the practitioners. In fact, one of the main factors majorly affecting the Malay community is the coming of Islam to the Malay world. Afterward, many of the Malay lifestyles were adapted to Islamic lifestyle. This is of course includes their way in traditional medical practice.

It is obviously observable that the traditional medicine practitioners are applying Islamic practice. For example, most of them are using verses in Quran, like the Du‘a before or while performing their treatment. This is more true when most of their treatment philosophy revolve around the belief in Allah as the main healer for all illness [7, 12].

Furthermore, the Quran itself has stated some materials or foods which are beneficial for human health. For instance, the olive oil and honey are mentioned as nutritious and could help treat various illnesses. As a consequence, some of the traditional medical practitioner (who belief in the Quran) thus uses them in their traditional treatment and so more and more Sunnah-based healthy products are developed.

A Small Survey

A survey is done on 18 November 2014, on 30 respondents, fixed from Malay Muslim in Universiti Teknologi Malaysia (UTM). Among them, 20 are female and 10 are male. Most of them are postgraduate students from Faculty of Electrical Engineering (FKE), with 23 Master students and 7 PHD students. The summarized details of background of the respondents are shown in Figure 2.

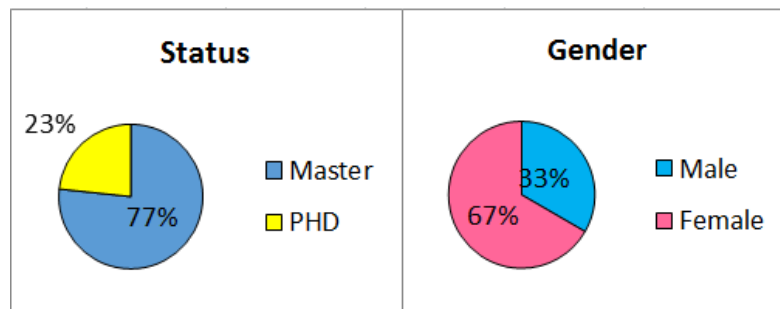


Figure 2: Respondents Background

The objective of the survey is to study the general perception of the respondents on the modern and traditional medical practices of Malay Muslim in Malaysia.

Questionnaire

The questionnaire distributed is as shown in the Appendix. It consists of 15 close ended questions (except for question 5 which is partially close ended) and is written in Malay language. The lists of the questions are:

Part A: (Yes / No)

- (1) You have received treatment from practitioners of modern medicine (Malay Muslim)
- (2) You have received treatment from practitioners of traditional medicine (Malay Muslim)
- (3) Practitioners of the modern medicine apply Islamic elements such as reciting verses of the Koran during treatment
- (4) Practitioners of the traditional medicine apply Islamic elements such as reciting verses of the Koran during treatment
- (5) The Malay community practice more modern medicine / traditional / other:____

Part B: (Agree / Less agree / Not Agree / Not Sure)

- (1) Some traditional medical practice include elements of worship (such as involving spirits and demons)
- (2) Traditional medicine is encouraged in Islam
- (3) Modern medicine is encouraged in Islam
- (4) Modern medicine is more effective than traditional
- (5) Traditional medicine is more effective than modern
- (6) Modern medicine should be applied with the elements of Islamic
- (7) Traditional medicine should be applied with the elements of Islamic
- (8) Modern medicine should be combined with traditional medicine and Islam
- (9) Islamic medicine is using modern medical science
- (10) Islamic medicine is using traditional medical science

Result and Discussion

The survey results are as presented in Figure 3, 4 and 5. Referring to Figure 3, generally majority of the respondents have received traditional and modern medicine treatment, and they claimed that both modern and traditional medicine practitioners do applied Islamic elements during their practice. In details, all of the respondents (100%) ever received modern medicine treatment, while only 83% of them have received traditional medicine treatment previously. This result indirectly shows that the respondents mainly prefer the modern medical treatment, or firstly will refer to the modern medicine practitioner before going to the alternative option. In contrast, the percentage of respondents who agreed that the traditional medical practitioner apply Islamic elements, like reciting dua during treatment, is higher than the application by the modern medical practitioner, which is 87% and 57% respectively. This result shows a contrary; whereby the respondents felt that the modern medical practitioners apply less Islamic elements in their practice, but most of them prefer to undergo modern treatment rather than traditional treatment. This may due to the large number and easily found of the modern medical center like hospitals or clinics.

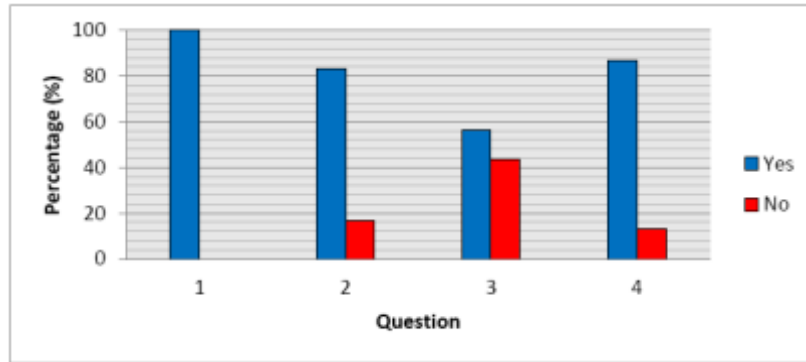


Figure 3: Respond for Questions 1- 4

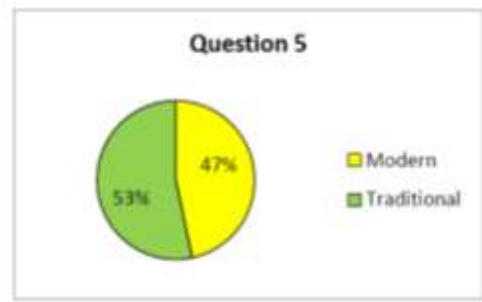


Figure 4: Respond for Question 5

Next, the respondents were asked about their opinion on the types of medical approaches largely practice by the Malay community in question 5 (refer to Figure 4). The respond is, majority with 53% of them felt that most Malay medical practitioners are using traditional approach. However, the percentage of different in number is only 6%. Therefore, it can be said that the Malay community practice both modern and traditional medical approaches with approximately equal in number.

Based on Figure 5, for question 6, a high percentage of 67% of the respondents agree that many of the traditional medical approach involve elements of worship to something else not Allah. None of them disagree with the statement, 20% less agrees while only 13% of them were not sure. The high percentage of this negative assumption of the traditional medical approach is probably another main reason why most of the respondents prefer modern medical approach although they felt that it applies less Islamic elements.

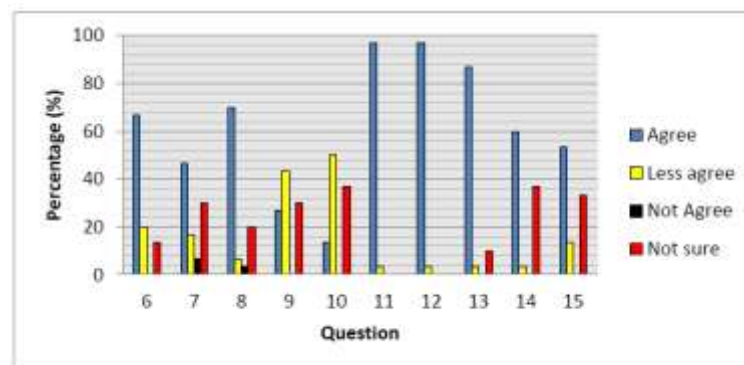


Figure 5: Respond for Questions 6-15

Another interesting finding is in questions 7 and 8. A higher percentage of respondents agreed that modern medicine is encouraged in Islam compare to the traditional medicine, with 70% and 47% respectively. This means that they felt that Islam encourage more on modern medical approach rather than the traditional one.

When asked which of the medical approaches they think is more effective (in questions 9 and 10), majority of the respondents (with 27% agree, 43% less agree) felt that the modern medical approach is more effective than the traditional medical approach (with 13% agree, 50% less agree). This finding could be another reason for their higher preference on the modern medicine.

In addition, in question 11-13, most of the respondents (97%) agree that both modern and traditional medicine should be combined with Islamic elements. Besides, 87% agree that modern medical approach should be combined with the traditional medicine as well as Islamic elements.

Finally, in question 14 and 15, the respondents were indirectly asked about their understanding on Islamic medicine. 60% of them agree that it is using modern medical approach, while 53% agree that it is using traditional medical approach. This finding is answering their opinion in questions 7 and 8, whereby majority of them felt that Islam encourage more on the modern medical approach and hence many of them agree that the Islamic medical approach is more on utilizing the modern approach.

Conclusion

The modern medical approach gives people an impression of high technology medical instrumentations, with experts' medical doctors and advance medical sciences. Furthermore, the modern medicine has more or wide coverage of media and knowledge or information exposure. There are hospitals and clinics everywhere. Hence, undeniably, around the world, majority of people will firstly prefer this type of medical practice. The survey we conducted also proves the same scenario since all of the respondents have received modern medical treatment in their lifetime.

Focusing on the traditional medical approach, specifically in the Malay community, the traditional medical approach has gone through several changes and developments. The practice of this approach before the arrival of Islam in the Malay world has given some negative perceptions on people until today. For instance, majority of the survey' respondents felt that the traditional medical approach involve worship of the demons. Yes, in the past, some of their medical practices involved the worship of spirit or ghost or the supernatural. Even after the arrival of Islam, some of those bad elements might still hiddenly exist in some of their practice. We believed that this bad impression of traditional medical approach is the main factor giving rises to people perception that modern medical approach is better and more effective, and that Islam encouraged modern medical approach more compare to traditional approach, and thus the Islamic medicine is mainly applying the modern medical approach.

Once again, traditional medical approach of the Malay community has undergone many changes. The term „traditional medical approach“ is not only referring to the practice of medicine by the people in the past. As long as it is not using modern methods or

instrumentation, the type of the medical practice is defined as traditional. In fact, many of the Malay traditional medical approach has developed into using natural sources like herbs, remedy, massage or healthy products, or Sunnah products as well as Islamic medical way of using recitation of Quran and dua. In this case, the habits of using demon worship or black spells is not included.

Hence, people should be clear of the actual meaning of the traditional medical practice so that they could remove the negative thinking of the practice in the past. This is important because traditional medical approach do has its own strengths. For instance, some of the chronic disease like some cancers, which is hard (and expensive) to be cure through modern treatment could be treat with traditional method of using natural Sunnah food, such as honey. Thus, Islam is not only encouraging modern medicine but also traditional medicine.

Plus, Islamic medicine is not only mainly using modern method but also traditional method. Last but not least, both modern and traditional medical approaches by Malay Muslim in Malaysia are competence with each other. In other words, they have their own strengths.

Yet, nothing is more powerful than Allah decision and plan. If the time comes, no one could escape from death. Therefore, the medical practitioners (specifically in this case study is a Muslim) could try their best, with lots of effort, but they should never forget to ask for Allah help and will to be able to cure or even formulate medicine for prevention purpose.

References

- A. S. Ahmad, *Warisan Perubatan Melayu*, Second ed. Lot 1037, Jalan AU3/1, 54200 Ampang/Hulu Kelang, Selangor Darul Ehsan: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005.
- C. Oxlade, *Modern medicine*. Chicago: Ill.: Raintree, 2013.
- F. Othman. (2011, November 13). Prinsip Perubatan dalam Hukum Pertimbangan Sunnah. Available:
<http://fyrolikram.blogspot.com/2011/10/prinsipperubatandalamhukum.html>
- H. M. Riji, *Prinsip Dan Amalan Dalam Perubatan Melayu*. Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur, Malaysia: Penerbit Universiti Malaya, 2000.
- J. P. Malaysia, "Taburan Penduduk dan Ciri-ciri Asas Demografi," 2010.
- K. J. P.-S. Haliza Mohd. Riji, Eds, *Traditional & Alternative Medicine in Contemporary Health Care: Concepts, Research and Applications*. Kuala Lumpur, Malaysia, 1999.
- M. Ministry of Health. (2014, November 13). Ministry of Health Official Portal. Available:
<http://www.moh.gov.my/index.php/pages/view/1006>
- Mutaddayyin. (2012, November 14). *Modern Medicine*. Available:
http://profesionalmutadayyin.blogspot.com/p/modernmedicine_23.html 1
- N. Deuraseh and H. Lateh, "Rukyah (Jampi) dalam Perubatan Tradisional Melayu sebagai Rawatan Penyakit, Pencegahan, Pendinding Diri dan Harta: Kehebatan dan Sumbangan Ilmuwan Nusantara," in *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*, 2011, pp. 383-391.
- R. I. S. Bayliss and G. George, "Benefits of Modern Medicines," *British Medical Journal*, pp. 396-397, 1974.

- R. Mustafa, R.M. Deli, M. Sarbini-Zin, and W. R. M. Osman, "Amalan Perubatan Tradisional Masyarakat Melayu Sarawak," in *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 2014, pp. 316-322.
- Science & Religion: An Islamic Perspective*. Kuala Lumpur, Malaysia: Centre for Civilisational Dialogue, Universiti of Malaya, 2006.



PENENTUAN STATUS HALAL BERDASARKAN PERATURAN ETANOL DAN KAEDAH PEMROSESAN CUKA

Nor Suhada Mohd Amin
Aminuddin Ruskam
Rahim Yaacob

Abstrak

Isu peratusan etanol dalam makanan masih menjadi polemik dalam masyarakat Islam. Terdapat perbezaan antara negara dalam menetapkan piawai etanol yang dibenarkan di dalam makanan atau minuman. Peratusan etanol yang dibenarkan di dalam makanan atau minuman yang ditetapkan oleh Majlis Fatwa Kebangsaan adalah tidak melebihi 1 peratus. Antara makanan yang mengandungi etanol adalah cuka kerana kaedah menghasilkan cuka adalah melalui proses penapaian. Oleh itu, kajian ini dijalankan untuk mengukur peratusan etanol yang terdapat di dalam cuka serta membandingkan peratusan etanol antara cuka tradisional dengan cuka yang terdapat di pasaran, yang mana cuka tradisional adalah cuka tempatan yang dihasilkan menggunakan kaedah lama. Di samping itu, kaedah memproses cuka secara tradisional juga diteliti dan dibandingkan dengan kaedah memproses cuka berdasarkan fikah mazhab Syafi'i. Kajian ini menggunakan dua kaedah iaitu ujian makmal dan temu bual. Instrumen yang digunakan bagi ujian makmal ialah Spektrofotometer Ultraungu-Nampak (UV-Vis) dan Spektroskopi Inframerah (IR). Data temu bual dianalisis menggunakan perisian Nvivo versi 7.0. Sepuluh jenis sampel cuka telah dipilih termasuk satu daripadanya adalah cuka tradisional. Dapatan kajian menunjukkan bahawa kandungan etanol yang paling tinggi adalah sebanyak 3.21 peratus iaitu di dalam cuka pasaran manakala peratusan etanol yang paling rendah adalah di dalam cuka tradisional, iaitu 1.70 peratus. Daripada hasil temu bual menunjukkan bahawa kaedah tradisional adalah mematuhi kaedah pemprosesan cuka berdasarkan fikah mazhab Syafi'i. Kesimpulannya, peratusan etanol yang didapati di dalam sepuluh jenis cuka yang dikaji adalah melebihi kadar 1 peratus piawai kandungan etanol yang ditetapkan oleh Majlis Fatwa Kebangsaan. Oleh itu, piawai kandungan etanol yang dibenarkan bagi makanan yang diproses melalui kaedah penapaian memerlukan pengkajian semula serta penetapan yang khusus.

Kata kunci: Status halal, etanol, cuka

Pengenalan

Mutakhir ini, terdapat pelbagai polemik berkaitan produk makanan dan minuman timbul dalam kalangan masyarakat tempatan yang mencabar kedudukan Islam sebagai agama rasmi Malaysia. Pengeluaran makanan dan minuman yang tidak berlandaskan syarak tampaknya semakin meluas tanpa ada kawalan yang berkesan daripada pihak berkuasa. Malah, para pengeluar bukan Islam juga dengan berani meletakkan tanda halal yang palsu semata-mata ingin mengaut keuntungan walaupun kesalahan sedemikian telah diberi amaran oleh pihak berkuasa dan hukuman tegas boleh diambil jika didapati bersalah.

Setiap individu Muslim wajib prihatin serta mengambil berat makanan yang dinikmati setiap hari terutama dari segi halal dan haramnya. Isu kesucian sesuatu produk adalah amat sensitif kepada umat Islam lebih-lebih lagi pada masa kini apabila produk makanan yang berada di pasaran terlalu banyak dan datang dari segenap pelosok dunia. Dalam kitab suci al-

Quran, Allah S.W.T menegaskan bahawa setiap umat Islam wajib memakan makanan yang halal sahaja serta meninggalkan segala yang haram. Firman Allah S.W.T dalam surah al-Baqarah, 2 : 168

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (البقرة) ٢٨٦:١ ,

Maksudnya: “Wahai sekalian manusia! jejak langkah syaitan, kerana sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang Makanlah daripada apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlahkamu mengikut terang nyata bagi kamu.4 (Al-Baqarah, 2 : 168)¹

Dengan kepesatan teknologi sekarang, pelbagai jenis produk makanan boleh didapati di pasaran dengan menggunakan kaedah pengeluaran makanan yang pelbagai, sama ada dihasilkan secara tradisional, pengilangan, mahupun yang datang dari luar negara. Ada makanan atau minuman yang mempunyai tanda halal yang dikeluarkan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Namun, tidak kurang juga yang tiada tanda halal ataupun mempunyai tanda halal yang bukan daripada JAKIM. Walaubagaimanapun, terdapat juga sesetengah daripada produk makanan ataupun minuman yang memiliki tanda halal tetapi didapati mengandungi bahan yang meragukan apabila dilakukan ujikaji. Contohnya berdasarkan laporan daripada Persatuan Pengguna Pulau Pinang (CAP) (2006:175) terdapat air minuman daripada industri coca-cola didapati bercampur dengan alkohol melebihi paras yang dibenarkan, dan beberapa jenis perisa makanan juga dikesan mengandungi alkohol. Malah, terdapat juga makanan yang dikesan mengandungi DNA khinzir. Dengan isu-isu sebegini sememangnya telah menimbulkan keraguan di kalangan masyarakat Muslim serta boleh menyebabkan hilang kepercayaan kepada pihak berwajib yang mengeluarkan sijil halal kepada pengusaha industri makanan terbabit. Oleh itu, perkara ini sewajarnya diambil tindakan yang tegas supaya tidak ada pihak yang berani menyalahgunakan sijil halal.

Selain itu, salah satu makanan yang mudah mengelirukan masyarakat Islam tentang kehalalannya ialah cuka. Tambahan pula antara kandungan bahan yang meragukan terdapat di dalam cuka adalah alkohol yang mana merujuk kepada etanol yang terbentuk secara semulajadi ataupun ditambah semasa proses penapaian. Umumnya masyarakat berpendapat bahawa semua cuka adalah halal kerana cuka dihasilkan daripada buah-buahan ataupun bijirin. Namun di sebalik penghasilan cuka sebenarnya terdapat syarat yang ketat yang telah ditetapkan oleh syarak dalam menentukan sama ada penghasilannya adalah halal ataupun tidak (Mohamad Aizat et al., 2009). Penghasilan kaedah baru dalam menentukan halal dan haram sesuatu makanan, khususnya cuka adalah sangat diperlukan. Penentuan melalui kajian saintifik terhadap produk makanan yang berada di pasaran adalah sangat bertepatan dengan kehendak semasa.

Kebanyakan kajian yang telah dijalankan menunjukkan peratus etanol yang terdapat di dalam cuka adalah melebihi 1% (Elok Zubaidah, 2010, Grewal H. S. et al., 1988, Kocher G. S. et al., 2006). Namun, kajian-kajian yang dijalankan oleh para pengkaji lebih memfokuskan pada kajian saintifik semata-mata tanpa dilihat dari sisi hukum syarak. Malah, masih sedikit pengkaji yang mengkaji peratus etanol di dalam cuka tempatan yang dihasilkan secara

1 4 Tafsir Pimpinan Ar-Rahman Kepada Pengertian Al-Quran yang disusun oleh Syeikh Abdullah B. Muhammad Bashmih, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur, 1988.

tradisional dan dibandingkan dengan kaedah penghasilan cuka berdasarkan hukum syarak. Kajian sebegini penting bagi negara-negara Islam khususnya memandangkan cuka merupakan sunnah Nabi S.A.W dan sewajarnya kaedah penghasilan cuka itu selari dengan kehendak syarak.

Dalam proses penapaian asid asetik, etanol akan terbentuk dalam peratusan yang tinggi dipertengahan proses sebelum terhasilnya cuka. Oleh sebab itu ulama daripada pelbagai negara mengeluarkan fatwa masing-masing berkenaan peratus etanol yang dibenarkan dalam makanan atau minuman. Dalam isu ini, Muzakarah Ulama Indonesia (MUI) menetapkan hanya 1 peratus etanol sahaja dibenarkan di dalam makanan (Hafidatul, 2008), manakala fatwa kerajaan Brunei menetapkan haram penambahan sebarang alkohol di dalam proses makanan akan tetapi alkohol yang terbentuk secara semulajadi adalah harus selagi mana ia tidak memabukkan (Awang, 2000).

Fatwa kerajaan Malaysia pula menetapkan makanan yang mengandungi alkohol secara semulajadi atau alkohol yang terkandung itu terjadi secara sampingan semasa proses pembuatannya adalah tidak najis. Walaubagaimanapun, makanan yang ditambah bahan perisa atau pewarna yang mengandungi alkohol untuk tujuan penstabilan adalah harus digunakan sekiranya alkohol itu bukan dihasilkan dari arak dan kuantiti alkohol dalam produk akhir itu adalah tidak memabukkan dan tidak melebihi 0.5 peratus (JMFK). Manakala minuman ringan yang diproses atau dibuat bukan dengan tujuan untuk menghasilkan arak dan mempunyai alkohol di bawah aras 1 peratus (v/v) adalah harus diminum.

Persoalan yang timbul ialah sejauh manakah peratusan alkohol boleh dijadikan sebagai penentu status halal sesuatu makanan. Bagi menjawab persoalan ini, kajian menentukan peratus etanol di dalam cuka yang terdapat di pasaran dijalankan. Selain itu, perbandingan peratusan etanol di dalam cuka juga dibuat antara cuka tradisional, cuka yang mempunyai logo halal, dan cuka yang tidak mempunyai logo halal. Manakala cuka yang dihasilkan secara tradisional pula diselidiki kaedah pemrosesannya melalui kaedah temu bual bersama beberapa orang pengusaha cuka. Di samping itu, kaedah pemrosesan cuka yang dibenarkan mengikut hukum syarak akan dijadikan sebagai garis panduan utama.

Kaedah Penghasilan Cuka Berdasarkan Mazhab Syafi'i

Dalam mazhab Syafi'i, sesuatu benda yang najis tidak akan menjadi suci dengan berubah sifatnya kecuali dalam tiga hal keadaan, iaitu pertama, arak yang bertukar menjadi cuka dengan sendirinya, kedua, kulit binatang yang mati selain anjing dan babi setelah disamak, dan yang ketiga, sesuatu yang berubah menjadi haiwan seperti bangkai yang berubah menjadi ulat kerana berlaku suatu kehidupan yang baru (Mohamad Aizat et al, 2009).

Berikut adalah garis panduan ringkas bagi cara menghasilkan cuka berdasarkan mazhab Syafi'i yang mana dirumuskan daripada beberapa buah kitab karangan ulama-ulama mazhab Syafi'i (Zainal-'Abidin (1307H:11), Daud (1257H:37), Muhammad Arsyad (1165H:39), Muhammad Al-Syarbaini (2005:140-141), dan Ibrahim Al-Baijuri (1999:206-207)):

(1) Semasa proses penapaian cuka sebarang penambahan bahan lain tidak dibenarkan sama ada dengan sengaja ataupun tidak walaupun bahan yang ditambah itu adalah bahan yang halal seperti roti, bauan sireh atau batu sekalipun. Ini kerana sesuatu bahan yang ditambah

semasa perahan tengah menggelegak itu akan tercemar dengan bahan yang memabukkan di dalam perahan tersebut.

(2) Akan tetapi, jika bahan yang ditambah itu dapat dikeluarkan sebelum perahan yang diperam menjadi cuka maka ia dibolehkan dan cuka tersebut adalah suci.

(3) Bahan yang diperam tidak boleh dikacau atau dibekalkan sebarang haba setelah perahan tersebut menjadi arak sama ada dengan sengaja ataupun tidak disengajakan. Ini kerana pengolahan bahan yang memabukkan untuk dijadikan cuka tidak dibenarkan dalam mazhab Syafi'i dan campur tangan manusia merupakan satu pengolahan.

Metodologi

Bagi kajian saintifik, difokuskan kepada kaedah eksperimen atau ujikaji di dalam makmal untuk menentukan peratusan alkohol yang terdapat di dalam cuka. Ini melibatkan analisis menggunakan dua jenis instrumen, iaitu spektroskopi inframerah (IR) dan spektroskopi ultraungu-nampak (UV-Vis). Instrumen IR yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah daripada jenis model Perkin Elmer dengan perisian *spectrum* versi 5.3.1. Latar belakang bagi sampel ditetapkan di dalam lingkungan antara 450 hingga 4000 cm^{-1} . Manakala spektroskopi ultraungu-nampak (UV-Vis) pula adalah daripada jenis Shimadzu I601PC. Sel yang digunakan adalah daripada jenis kaca *cuvette* bersaiz 1 cm^2 .

Kaedah Kualitatif

Kaedah temubual dijalankan dalam kajian ini sebagai mewakili metode kualitatif analisis. Pengumpulan data dibuat dengan menemubual individu pengusaha cuka tradisional secara terperinci. Kaedah temubual penting dalam kajian ini untuk dijadikan sebagai data sokongan. Menurut Othman Lebar (2007:27) menyatakan cara yang paling berguna dalam proses mengumpul data adalah dengan cara pemerhatian, temu bual secara mendalam serta mengumpul dokumen yang relevan. Tujuan utama temubual dijalankan adalah untuk mendapatkan maklumat mengenai kaedah pemprosesan cuka dilakukan serta faktor-faktor yang mempengaruhi proses penapaian cuka. Tiga orang pengusaha cuka tempatan telah ditemubual. Di samping itu, pemerhatian dibuat melalui lawatan ke industri bagi melihat dan menyelidik cara penghasilan cuka secara tradisional.

Persampelan

Sampel yang digunakan dalam kajian ini adalah produk cuka siap yang diperoleh daripada pasaraya sekitar Johor Bahru, iaitu sebanyak sembilan jenis dan satu jenis cuka siap yang dihasilkan secara tradisional. Cuka yang dipilih terdiri daripada dua jenis cuka yang tiada pengiktirafan halal, tiga jenis cuka yang mempunyai pengiktirafan halal daripada negara luar dan lima jenis cuka tempatan yang diiktirafkan halal oleh JAKIM termasuk cuka yang dihasilkan secara tradisional. Jadual 1.1 di bawah menunjukkan sampel cuka yang dipilih bersama pengkelasannya.

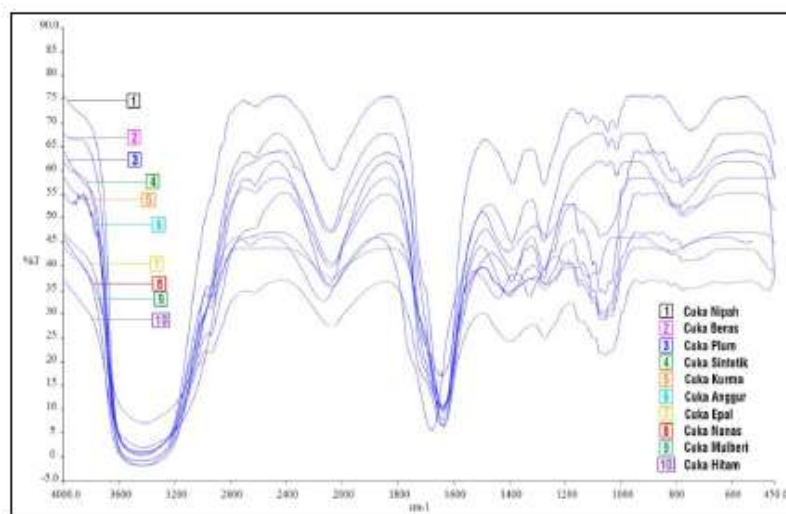
Jadual 1.1: Sampel Cuka dan Justifikasi

Jenis Cuka	Bahan-bahan	Kategori	Status Halal
Anggur	(Anggur organik) Wain anggur pekat, wain anggur dimasak	Cuka import (Itali)	Tiada halal
Epal	Jus epal yang diperam	Cuka import (Australia)	Tiada halal
Kurma	Buah kurma	Cuka import (Syria)	Halal Syria
Plum	Jus plum, cuka yang diperam dan ditambah fruktos	Cuka import (Taiwan)	Halal Taiwan
Beras	Beras dan air	Cuka import (China)	Halal China
Nanas	Jus nanas, cuka dan malt	Cuka tempatan (Kuala Lumpur)	Halal JAKIM
Mulberi	Buah mulberi, cuka dan malt	Cuka Tempatan (Kuala Lumpur)	Halal JAKIM
Sintetik	Asid asetik, air dan karamel	Cuka tempatan (Selangor)	Halal JAKIM
Nipah	Nira nipah asli	Cuka tempatan (Pengkalan Chepa, Kelantan) dihasilkan secara tradisional	Halal JAKIM

Keputusan dan Perbincangan

Data Analisis Spektroskopi Inframerah (IR)

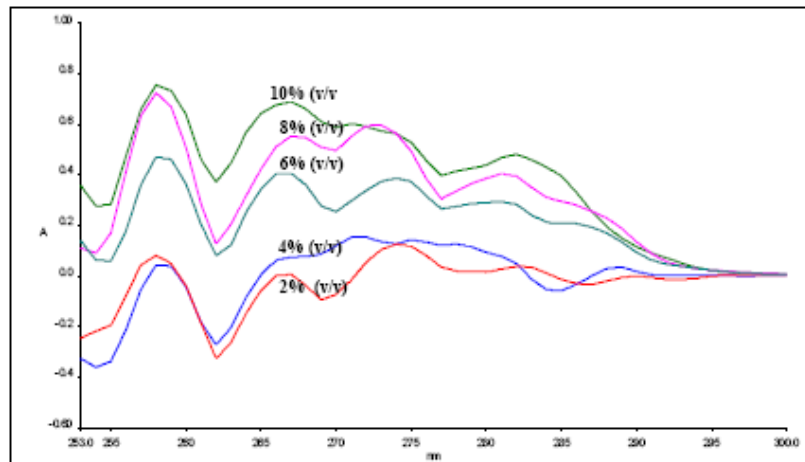
Spektrum IR menunjukkan setiap jenis cuka yang dipilih menunjukkan ciri-ciri kumpulan berfungsi yang sama bagi setiap jenis cuka. Spektra bagi ikatan karbonil (C=O) terletak pada julat 1725-1665 cm⁻¹, ikatan hidroksil (O-H) pada julat 3600-2500 cm⁻¹ dan regangan C-O pula pada julat panjang gelombang 1350-1210 cm⁻¹ dengan intensiti pertengahan. Rajah 1.1 menunjukkan spektrum IR bagi sepuluh jenis cuka.



Rajah 1.1: Spektrum IR bagi 10 Jenis Sampel Cuka

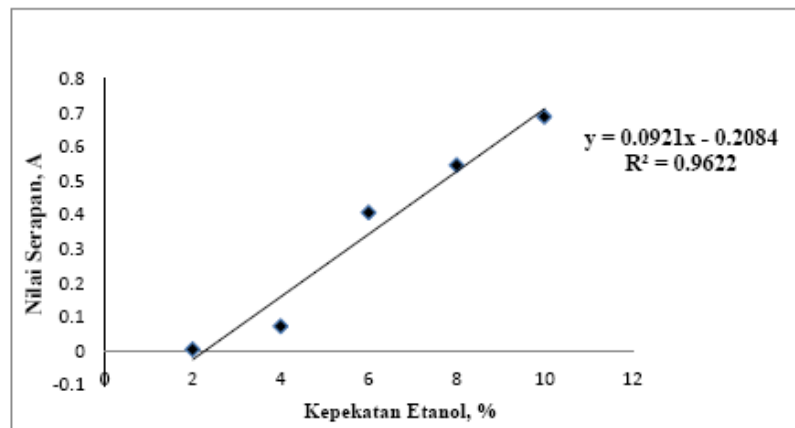
Data Analisis Spektroskopi Ultraungu -Nampak / Ultraviolet Visible Spectroscopy (UV-VIS)

Peratusan kepekatan etanol di dalam cuka dapat ditentukan berdasarkan graf keluk penentu ukuran etanol piawai yang dibina. Graf keluk penentu ukuran disediakan dengan memplotkan nilai serapan etanol melawan siri kepekatan etanol piawai dengan julat kepekatan dari 2 peratus hingga 10 peratus. Rajah 1.2 berikut menunjukkan spektrum UV-Vis bagi lima jenis kepekatan etanol piawai.



Rajah 1.2: Spektrum UV-Vis Bagi Lima Jenis Kepekatan Etanol Piawai.

Manakala Rajah 1.3 pula menunjukkan graf keluk penentu ukuran etanol piawai dengan nilai bacaan diambil pada serapan 266nm. Graf yang diperolehi dalam kajian ini menghasilkan satu graf garis lurus dengan kecerunan positif.



Rajah 1.3: Graf Keluk Penentu Ukuran Etanol Piawai Pada Serapan 266nm

Peratus etanol ditentukan berdasarkan persamaan garis lurus yang didapati daripada graf penentu ukuran etanol piawai. Paksi y menunjukkan nilai serapan yang diperolehi daripada spektrum UV-Vis manakala paksi x pula adalah peratus etanol yang terdapat di dalam cuka. Jadual 1.2 berikut menunjukkan peratus etanol yang diperolehi daripada persamaan garis lurus $y = 0.092x - 0.208$. Data dalam jadual tersebut menunjukkan kepekatan etanol yang paling tinggi adalah dalam cuka hitam, iaitu dengan peratusan sebanyak 3.21 peratus isipadu per isipadu. Manakala peratusan etanol yang paling rendah adalah dalam cuka nipah, iaitu cuka tradisional sebanyak 1.70 peratus isipadu per isipadu.

Dalam kandungan fatwa kerajaan (MFK, 2011) menetapkan peratus etanol yang dibenarkan di dalam makanan atau minuman mestilah antara 0.5 peratus atau maksimum 1 peratus (v/v)². Walaupun kajian ini menunjukkan peratus etanol yang terdapat di dalam cuka melebihi peratusan etanol yang telah ditetapkan oleh fatwa kerajaan Malaysia namun, peratusan etanol yang didapati di dalam sepuluh jenis cuka tersebut masih dalam kuantiti yang sedikit jika dibandingkan dengan peratusan etanol di dalam makanan lain yang mana diproses melalui kaedah yang sama, iaitu kaedah penapaian (Anisah Ab Ghani dan Muhammad Safri Ismail, 2010).

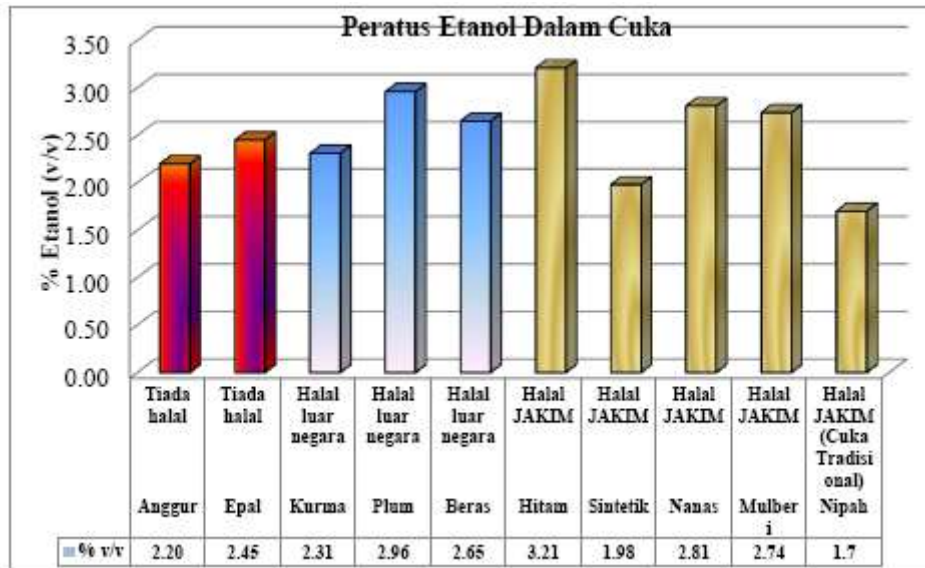
Jenis Cuka	Anggur	Epal	Kurma	Plum	Beras	Hitam	Sintetik	Nanas	Mulberi	Nipah
Pengiktirafan Halal	Tiada halal	Tiada halal	Halal luar negara	Halal luar negara	Halal luar negara	Halal JAKIM	Halal JAKIM	Halal JAKIM	Halal JAKIM	Halal JAKIM (Cuka Tradisional)
λ_{max} (bacaan 1)	-0.005	0.0185	0.0048	0.064	0.0363	0.0872	-0.0253	0.0511	0.0443	-0.0518
λ_{max} (bacaan 2)	-0.0054	0.0177	0.0052	0.0632	0.0372	0.0869	-0.0247	0.0497	0.0441	-0.0521
λ_{max} (bacaan 3)	-0.0061	0.0182	0.0036	0.0645	0.0346	0.087	-0.0261	0.0501	0.0452	-0.051
Purata	-0.0055	0.0181	0.0045	0.0639	0.0360	0.0870	-0.0254	0.0503	0.0445	-0.0516
Sisihan Piawai	0.0100	0.0058	0.0100	0.0058	0.0153	0.0000	0.0058	0.0100	0.0058	0.0100
Peratus v/v	2.20	2.45	2.31	2.96	2.65	3.21	1.98	2.81	2.74	1.70

Jadual 1.2: Nilai Bacaan UV-Vis bagi 10 Jenis Cuka

Selain itu, kajian juga mendapati peratus etanol yang terdapat di dalam sampel cuka merupakan baki etanol yang tertinggal daripada proses penapaian. Hal ini merujuk kepada teori penapaian (Tan 2005, Warawut 2010), terdapat dua peringkat proses, iaitu peringkat pertama melibatkan proses penukaran gula kepada etanol oleh organisma yis *saccharomyces cerevisiae* yang bertindak memecahkan gula yang terdapat dalam bahan perahan atau bijirin serta menghasilkan karbon dioksida dan etanol. Manakala pada peringkat kedua pula melibatkan proses penukaran etanol kepada asid asetik oleh bakteria *acetobakter acetii* (Elok 2010, Hafidatul 2008). Apabila proses pemeraman bahan bermula maka akan berlaku proses penguraian gula menghasilkan etanol. Hasil kajian-kajian lepas menunjukkan pada hari pertama proses pemeraman sudah terhasil etanol dalam bahan yang diperam dalam peratusan yang rendah, iaitu kurang daripada 1 peratus (Hafidatul Hasanah 2008, Elok Zubaidah 2010, Tan 2005). Proses penukaran gula kepada etanol akan berterusan sehingga kandungan gula habis. Apabila kandungan etanol bertambah, kadar metabolik yis akan menurun. Oleh itu, etanol yang terdapat dalam hasil analisis cuka adalah etanol yang terbentuk semasa proses penapaian. Lebihan etanol yang tertinggal adalah disebabkan oleh proses penukaran etanol kepada asid asetik yang tidak lengkap.

² 5 Alkohol Dalam Makanan, Minuman, Pewangi Dan Ubat-Ubatan (15 Julai 2011), Muzakarah Khas Jawatankuasa Majlis Fatwa Kebangsaan Malaysia, Portal Rasmi.

Peratus etanol bagi cuka tradisional tidak menunjukkan perbezaan yang ketara dengan 9 jenis cuka yang lain walaupun cuka yang dihasilkan secara tradisional tidak dilakukan sebarang penambahan bahan lain seperti yis, bakteria atau alkohol. Perbandingan peratus etanol dalam cuka yang lebih jelas adalah sebagaimana yang ditunjukkan dalam carta bar Rajah 1.4 berikut. Ini juga menunjukkan hasil akhir pemprosesan cuka akan terdapat etanol dalam peratusan tertentu walaupun kaedah pemprosesan cuka yang berbeza-beza. Namun, teori menyatakan kaedah pemprosesan cuka secara tradisional adalah mengambil masa yang paling lama berbanding kaedah moden.



Rajah 1.4: Perbezaan peratus etanol mengikut kategori

Hasil keputusan juga menunjukkan masih terdapat baki etanol di dalam cuka yang dihasilkan secara tradisional, iaitu 1.70 peratus walaupun nilai peratusnya adalah yang paling sedikit berbanding 9 jenis cuka yang lain. Manakala, peratusan etanol yang paling tinggi terdapat di dalam cuka hitam yang mana tergolong dalam kategori cuka yang mempunyai pengiktirafan halal JAKIM. Walaupun pengiktirafan halal sesuatu produk makanan adalah dengan merujuk fatwa yang ditetapkan oleh Majlis Fatwa Kebangsaan (MFK). Namun, dapatan kajian ini menunjukkan status halal cuka tidak dapat disandarkan kepada nilai peratus etanol semata-mata. Malahan, peratus etanol juga tidak sesuai dijadikan tanda aras dalam menentukan halal haram makanan tersebut. Ini kerana, kandungan etanol di dalam makanan atau minuman boleh dikawal melalui kaedah tertentu sebagai contoh kajian lepas menunjukkan peratus etanol di akhir proses dapat dikurangkan melalui keadah penyulingan (Tan, 2005).

Oleh itu, penentuan status halal sesuatu makanan tidak konsisten jika hanya dilihat pada kandungan etanol sahaja. Ini kerana peratus etanol yang terdapat di dalam kebanyakan makanan atau minuman yang dihasilkan melalui kaedah tradisional terutamanya adalah tinggi melebihi ketetapan fatwa sedangkan makanan atau minuman tersebut boleh dimakan dan tidak mendatangkan kemabukan. Berbeza pula dengan minuman beralkohol, walaupun etanol merupakan komponen kedua terbesar selepas air (Wang et al., 2003), namun di dalam minuman beralkohol bukan sahaja terdapat etanol malah banyak lagi komponen lain seperti metanol, n-butanol, n-butanon, etil asetat, asetaldehid, dan lain-lain. Hasil gabungan pelbagai

komponen inilah yang menjadikan arak memabukkan serta boleh menyebabkan ketagihan (Stackler, 1974). Walaubagaimanapun, tidak dinafikan etanol adalah antara bahan yang menyebabkan minuman beralkohol memabukkan.

Hasil Temubual

Menurut ketiga-tiga pengusaha industri cuka tradisional, tempoh pemeraman cuka tradisional mengambil masa sekurang-kurangnya 40 hari bagi mencapai tempoh matang cuka. Jika kurang daripada tempoh tersebut, cuka yang terhasil masih dikira tidak matang kerana kurang asid yang terbentuk. Malahan, jika cuka yang diperam kurang 40 hari akan menghasilkan rasa sedikit pahit. Mereka juga meenelaskan tidak perlu sebarang penambahan bahan lain semasa proses pemeraman berlangsung. Ini dikhuatiri akan menjejaskan rasa asli cuka tersebut. Manakala keadaan proses pemeraman pula adalah dalam keadaan bekas tertutup dengan suhu persekitaran adalah suhu bilik³.

Berdasarkan hasil kajian-kajian yang lepas mendapati proses penapaian cuka dapat dilakukan melalui dua kaedah, iaitu kaedah lambat dan kaedah cepat. Kaedah lambat dikenali sebagai kaedah yang kuno atau kaedah yang lama atau dikenali juga dengan kaedah tradisional manakala kaedah cepat pula adalah kaedah moden yang ditingkatkan teknologinya serta dikurangkan masa pemprosesan. Kaedah penapaian perlahan biasanya digunakan dalam pemprosesan cuka tradisional dan hasil penapaian adalah perlahan-lahan, iaitu memakan masa berminggu-minggu atau berbulan-bulan. Tempoh penapaian yang lama akan membenarkan pengumpulan lendir toksik yang terdiri daripada bakteria asid asetik dan selulosa larut, yang juga dikenali sebagai ibu cuka. Manakala kaedah cepat pula adalah dengan menambah ibu cuka (bakteria asid asetik) semasa proses penapaian dan kemudian membenarkan pengaliran udara dengan menggunakan sistem pam venturi atau turbin untuk menggalakkan pengoksigenan yang maksimum bagi mendapatkan penapaian terpantas (Tan, 2005).

Pada dasarnya ulama fikah daripada mazhab Syafi'i telah menegaskan bahawa sebarang pengolahan semasa pemprosesan cuka adalah tidak dibenarkan malah pengolahan khamar untuk dijadikan cuka juga diharamkan. Oleh yang demikian, kaedah penapaian secara moden tidak selari dengan kaedah pemprosesan cuka yang ditetapkan oleh mazhab Syafi'i kerana cara pemprosesan menggunakan kaedah ini memerlukan penambahan bakteria asid asetik bagi menggalakkan proses penapaian berlaku dengan cepat. Manakala kaedah tradisional pula adalah dengan membiarkan bahan yang diperam bertukar menjadi cuka dengan sendiri walaupun memerlukan tempoh yang lama. Menurut Mohammad Aizat (2009), proses penapaian yang berlaku dalam pembuatan cuka adalah satu perubahan daripada bahan asal yang halal kemudian berubah menjadi haram dan seterusnya menjadi halal kembali setelah terhasilnya cuka. Dalam bahasa arab proses ini dikenali sebagai istihalah yang bermaksud transformasi atau perubahan ataupun pertukaran sesuatu bahan menjadi bahan yang lain. Ini melibatkan sifat dan ciri-ciri yang asalnya berubah membentuk sifat dan ciri-ciri yang baru.

Kesimpulan

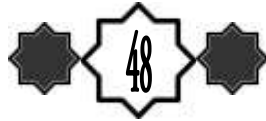
Kesimpulannya, proses penapaian cuka melalui kaedah tradisional dengan melakukan pemeraman dalam masa yang lama adalah lebih selamat dan menepati hukum syarak berbanding dengan cuka yang dihasilkan dengan menambah bakteria asid asetik atau yis untuk

³ Hasil temubual dengan 3 orang pengusaha cuka tradisional yang berlainan bertempat di Kelantan.

mempercepatkan proses pemeraman. Sebagaimana Malaysia berpegang dengan mazhab Syafi'i maka seharusnya cara memproses cuka yang bertepatan dengan hukum fiqh dari kalangan ulama mazhab Syafi'i yang diterima pakai dalam industri tempatan contohnya seperti yang diamalkan dalam penghasilan cuka secara tradisional. Ini kerana, cuka yang halal dan yang tidak halal tidak dapat dibezakan dari segi rupa, warna, dan rasa. Apa yang membezakan hanyalah melalui kaedah proses penghasilannya.

Bibliografi

- Anisah Ab Ghani dan Muhammad Safri Ismail (2010). Penentuan Piawai Alkohol Dalam Makanan Yang Dibenarkan Dari Perspektif Islam. *Jurnal Fiqh*. 7: 277-299.
- Awang Abdul Aziz Juned (2000). *Fatwa Mufti Kerajaan* (1999). Brunei: Syarikat Perniagaan Bismi dan Al-Hidayah.
- Carey, F. A. (2006). *Organic Chemistry Sixth Edition*. New York: Mc.Graw Hill. University of Virginia.
- Daud 'Abdullah (1257Ha). *Furu'ul Masail wa Usulul Wasail*. Fathoni, Thailand: Maktabah wa Matba'ah Muhammad An-Nahdi.
- Daud 'Abdullah (1310Hb). *Bughyatut Thullab li Muridi Ma'rifati Ahkami Bis Shawab*.
- Elok Zubaidah (2010). *Kajian Perbezaan Kondisi Fermentasi Alkohol dan Konsentrasi Inokulum Pada Pembuatan Cuka Salak*. Tidak diterbitkan. Universitas Brawijaya.
- Hafidatul Hasanah (2008). *Pengaruh Lama Fermentasi Terhadap Kadar Alkohol Tape Ketan Hitam (Oryza sativa L var forma glutinosa) dan Tape Singkong (Manihot utilissima Pohl)*. Sarjana Sains (S.Si). Universitas Islam Negeri Malang.
- Kocher, G. S., Kalra, K. L., dan Phutela, R. P. (2006). Comparative Production of Sugarcane Vinegar by different Immobilization Techniques. *J. Inst. Brew.* 112(3): 264-266.
- Mohamad Aizat Jamaludin dan Che Wan Jasimah Wan Mohamed Radzi (2009). Teori Istilah Menurut Perspektif Islam. Dan Sains: Aplikasi Terhadap Beberapa Penghasilan Produk Makanan. *Jurnal Syariah*. 17(1): 169-194.
- Muhammad B. Muhammad As-Syarbani As-Syafi'i Al-Khatib (2005). *Mughnil Muhtaj Ila Makrifati Ma'ani Al-Fazi Al-Minhaj*. Beirut, Lubnan: Darul Ihya' Al-Turas Al-Arabi.
- Muhammad Arsyad Abdullah (1165H). *Sabilul Muhtadin Fi Tafaquhi Amriddin (Juzuk 1-2)*. Fathoni, Thailand: Maktabah Bin Halabi
- Muhammad Bakar Ismail (2008). *Al-Fiqh Al-Wadhih Fikah Lengkap*. Selangor: Berlian Publication Sdn. Bhd
- Muhammad Idris Abdul Rauf Al-Marbawiy (2008). *Bahrul Al-Madzi, Syarah Mukhtashar Shahih At-Tirmidzi (Juzu' 13) Bahagian Minuman, Kebaktian & Perhubungan Silaturrahim*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication
- Persatuan Pengguna Pulau Pinang (2006). *Halal Haram: Buku Penting Untuk Umat Islam*. Pulau Pinang: Persatuan Pengguna Pulau Pinang.
- Tan, San Chiang (2005). *Vinegar Fermentation*. Degree of Master of Science. University of Louisiana, Lafayette.
- Zainal 'Abidin Ibnu Muhammad (1307H). *Kasyfu Lilsam 'An As ilatil Anam*. Maktabah wa Matba'ah Muhammad An-Nahdi.



KAJIAN MENGENAI KANDUNGAN ALKOHOL DALAM PRODUK MINUMAN YANG TERDAPAT DALAM PASARAN

Nur Syazwani Mohd Hanafiah
Aminuddin Ruskam

Abstrak

Isu utama kajian ini adalah mengenai kandungan alkohol di dalam minuman, di mana alkohol tersebut merujuk kepada etanol. Menurut Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), minuman ringan yang diproses bukan dengan tujuan untuk menghasilkan arak dan mengandungi alkohol kurang daripada 1% adalah harus diminum. Tujuan kajian ini dijalankan adalah untuk mengenalpasti minuman yang mempunyai alkohol di dalamnya dan untuk menentukan peratusan alkohol yang terdapat di dalam sampel minuman sama ada ia melebihi had peratusan yang telah ditetapkan oleh JAKIM atau sebaliknya. Selain itu, kajian ini bertujuan untuk mengenalpasti pengetahuan masyarakat Islam tentang alkohol di dalam minuman dan mengenalpasti kesan sampingan alkohol dalam kehidupan. Kaedah kajian yang digunakan ialah kajian makmal di mana Spektroskopi Ultra Lembayung (UL) digunakan dan kajian deskriptif daripada jawapan borang soal selidik seramai 108 responden daripada populasi 154 orang pelajar pascasiswazah Fakulti Sains, UTM. Daripada UL, sampel minuman yang mempunyai alkohol dapat dikenalpasti dengan membuat perbandingan spektrum antara etanol dan sampel minuman. Berdasarkan spektrum siri piawai etanol, panjang gelombang maksimum ialah pada 260nm. Daripada 12 sampel minuman yang dikaji, terdapat tiga sampel minuman yang mempunyai panjang gelombang maksimum yang hampir sama dengan siri piawai etanol. Ini menunjukkan hanya tiga sampel minuman yang dikaji mengandungi alkohol. Peratusan alkohol juga dapat ditentukan dengan membina keluk kalibrasi di mana ia dibina berdasarkan data siri piawai etanol yang dianalisis menggunakan UL. Dengan merujuk keluk kalibrasi, satu persamaan yang terhasil digunakan untuk mengira peratusan etanol di dalam minuman. Hasil kajian deskriptif pula menunjukkan bahawa, pengetahuan responden terhadap penggunaan alkohol di dalam minuman adalah baik dan hampir kesemua responden mengetahui kesan sampingan sekiranya mengambil minuman beralkohol.

Pendahuluan

Pada masa ini, banyak produk yang dihasilkan dari negara bukan Islam. Produk-produk ini meliputi semua industri termasuklah makanan, minuman, farmaseutikal, kosmetik, produk pembersihan dan seumpamanya. Sejak produk-produk ini dihasilkan oleh negara bukan Islam, isu halal dan haram mula timbul dan sering diperkatakan oleh sebahagian masyarakat Islam kerana isu ini merupakan isu yang sangat sensitif kepada mereka. Isu ini biasanya membabitkan bahan yang digunakan, proses pembuatannya, pemangkin dan reagen, tindak balas organik dan kaedah pembungkusan serta keadaan tempat produk dikeluarkan.

Selanjutnya terdapat juga pihak yang tidak bertanggungjawab menggunakan logo halal palsu demi mendapat keuntungan tanpa menghirukan amaran dan larangan daripada pihak berkuasa. Akibatnya, ramai pengguna keliru dan berasa curiga terhadap status sesuatu makanan atau minuman. Menurut Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), sebelum logo halal dikeluarkan, sampel produk tersebut perlu diperiksa di mana pihak JAKIM akan

memeriksa maklumat pemprosesan dan bahan-bahan yang digunakan mengikut maklumat yang diberikan kepada pihaknya (Persatuan Pengguna Pulau Pinang, 2006). Menjadi suatu kerumitan dan masalah apabila terdapat sesetengah pihak yang tidak bertanggungjawab memberi maklumat palsu kepada pihak JAKIM. Lebih-lebih lagi produk yang dihasilkan dari luar negara.

Robiah (2004) mendapati bahawa walaupun sejenis minuman ringan dipanggil minuman tanpa alkohol (*non alcoholic beverages*), namun ia mengandungi alkohol di mana peraturan setiap jenis minuman adalah berbeza-beza. Kebanyakan minuman ringan yang terdapat di pasaran adalah keluaran luar negara. Minuman tanpa alkohol ini, termasuklah minuman bikarbonat seperti *coca-cola*.

Pelbagai aduan yang diterima oleh pihak berkuasa mengenai isu minuman haram kerana meminum minuman yang haram boleh menjejaskan kesihatan. Menurut ulama Islam terkenal iaitu Profesor Dr Yusof Al-Qardawi (2010) melalui bukunya, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, memakan makanan yang boleh memudaratkan diri adalah haram. Walaupun banyak aduan daripada orang ramai mengenai isu halal haram minuman namun, berapa ramai yang benar-benar mengambil perhatian mengenai hal ini dan sejauh mana pengguna menyedari akibat dan kesan yang boleh berlaku kepada diri, keluarga dan masyarakat seandainya mengambil minuman yang haram.

Berdasarkan situasi-situasi di atas, kajian mengenai alkohol di dalam minuman dijalankan. Tujuan kajian ini adalah untuk mengklasifikasikan minuman yang dianggap mengandungi alkohol berdasarkan hasil kajian dan menentukan peraturan alkohol yang terdapat di dalamnya. Selain itu, kajian ini juga bertujuan untuk mengenalpasti pengetahuan masyarakat Islam tentang penggunaan alkohol di dalam minuman dan kesan sampingan alkohol terdapat diri, keluarga dan masyarakat dalam kehidupan seharian.

Latar Belakang Masalah

Dalam kajian yang dilakukan oleh Normah *et al.* (2005), pengambilan minuman alkohol oleh penganut Islam mahupun bukan Islam di Malaysia semakin meningkat. Salah satu faktornya ialah kerana amalan tradisi membenar dan memerlukan ahli masyarakat minum minuman beralkohol sewaktu upacara ritual dan perayaan seperti di Sabah dan Sarawak. Terdapat juga masyarakat yang tidak mengamalkan meminum minuman alkohol kerana menganggap bahawa ia boleh menyebabkan peningkatan kadar masalah sosial dan kesihatan (Kessel dan Walton, 1965).

Sebenarnya, adalah sangat penting kepada orang Islam untuk meminum minuman yang halal dan menjauhi minuman haram serta mengelakkan meminum minuman yang diragui status halalnya. Selain untuk memastikan kesihatan fizikal dan kecerdasan dalam keadaan baik, perkara halal merupakan suatu faktor yang boleh menambahkan ketaqwaan (rasa takut kepada Allah) dan meningkatkan rasa syukur seseorang kepada Allah S.W.T. (Yunus *et. al.*, 2010).

Berdasarkan laporan di dalam buku yang dikeluarkan oleh Persatuan Pengguna Pulau Pinang (2006), terdapat kemungkinan bahawa minuman *coca-cola* mengandungi alkohol. Kenyataan ini dibuat dengan merujuk maklumat daripada sebuah buku berjudul *For God,*

Country and Coca-cola oleh Mark Penderfrast. Ramuan haram yang terdapat di dalam minuman ini tidak dapat dikesan dan hanya dengan mengetahui sumber ramuannya minuman ini dapat dikenalpasti status halal haramnya. Oleh itu, umat Islam digalakkan untuk tidak meminum minuman yang diragui ramuan yang digunakan seperti minuman *coca-cola* ini yang berkemungkinan mengandungi alkohol. Menjadi persoalan bahawa berapa ramai umat Islam yang mementingkan perkara ini.

Perintah Allah kepada kita sebagai umat Islam untuk mengambil perkara yang halal ada dinyatakan dengan jelas di dalam Al-Quran, dalam surah kedua, iaitu Surah Al-Baqarah ayat 172.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (١٧٢)

Wahai orang-orang yang beriman! Makanlah dari rezeki yang baik yang Kami berikan kepada kamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika kamu hanya menyembah kepadaNya.

(Al-Baqarah: 172)

Berdasarkan perintah Allah di atas, pengguna Islam perlulah lebih berhati-hati sebelum membeli dan mengambil makanan atau minuman. Namun, sejauh manakah pengguna mengetahui sesuatu makanan atau minuman itu benar-benar halal ataupun tidak. Untuk memastikan mengambil makanan dan minuman yang halal, ramai pengguna lebih memilih makanan dan minuman yang mempunyai logo halal tidak kira bagaimana rupa, bentuk dan tulisan logo tersebut. Melihat keadaan ini, majoriti pengusaha dan pengeluar yang tidak bertanggungjawab mengambil kesempatan menggunakan logo halal palsu kerana prosedur untuk mendapatkan sijil halal daripada pihak JAKIM mengambil masa yang lama (Persatuan Pengguna Pulau Pinang, 2006).

Takrifan Istilah

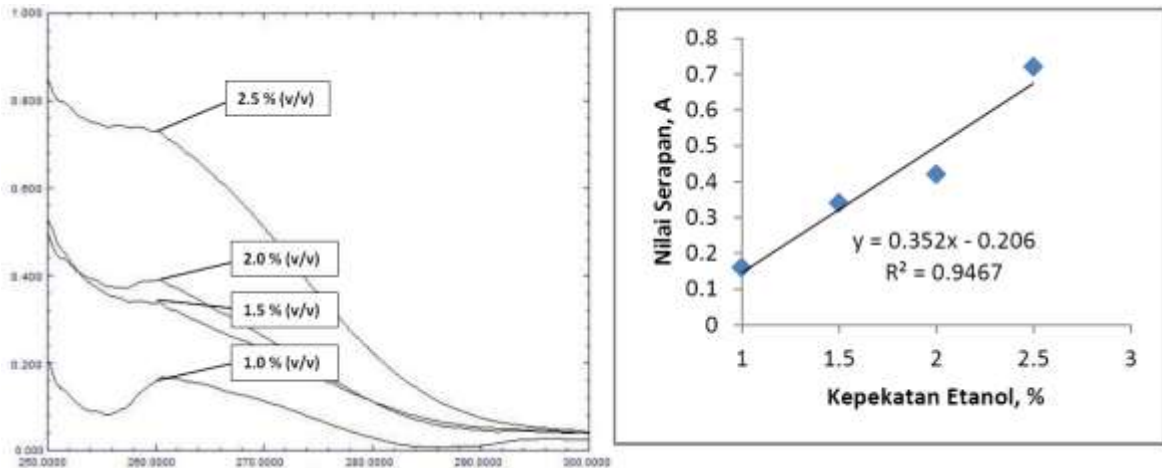
Dalam kajian ini terdapat beberapa istilah yang digunakan iaitu alkohol dan produk minuman.

Menurut Mohamed Hatta (2014), istilah alkohol berasal daripada bahasa Arab iaitu "*al-kuhl*" yang mempunyai maksud serbuk. Secara kimia, alkohol merujuk kepada sebatian kimia yang mempunyai kumpulan berfungsi hidroksil (-OH) seperti methanol, etanol, butanol dan lain-lain. Alkohol adalah bahan yang memabukkan dan umat Islam dilarang mengambilnya (Persatuan Pengguna Pulau Pinang, 2006). Kebiasaannya, alkohol digunakan sebagai pelarut, bahan api dan bahan pemula bagi penyediaan sebatian organik lain (Rusli, 1988). Alkohol juga biasanya merujuk kepada etanol di mana ia banyak digunakan dalam bidang perindustrian. Contohnya dalam industri minuman di mana etanol digunakan sebagai perisa semulajadi dalam formulasi penghasilan minuman (Goldberger *et al.*, 1996). Selain itu, etanol atau dikenali juga etil alkohol boleh digunakan sebagai bahan api kenderaan berenjin. Contohnya, gasolin yang mengandungi 10% etanol dipanggil gasohol dan ia digunakan sebagai bahan api dalam kenderaan yang cekap (Candy, 1982).

Dalam dunia perniagaan, produk adalah barang yang dapat dijualbeli, manakala dalam bidang pemasaran pula, produk adalah apa-apa yang boleh ditawarkan di pasaran yang dapat memenuhi keinginan dan kehendak pelanggan (Kotler *et al.*, 2006). Menurut Kamus Dewan (2005), produk membawa maksud sesuatu yang dikeluarkan oleh kilang atau yang ditawarkan oleh institusi dan sebagainya. Minuman pula mempunyai definisi, segala sesuatu yang dapat menghilangkan rasa dahaga. Pada umumnya, minuman berbentuk cair (Winarti, 2006) dan ia merupakan keperluan asas bagi manusia. Oleh itu, produk minuman boleh membawa maksud barangan yang boleh menghilangkan rasa dahaga. Produk minuman juga bererti barang-barang yang dibuat atau dihasilkan atau hasil atau penghasilan atau pengeluaran yang melibatkan minuman bagi tujuan untuk diminum oleh manusia (Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia, 2011).

Keputusan

Untuk mendapatkan keputusan analisis yang baik dan tepat, siri piawai etanol telah disediakan dengan pencairan tertentu dan direkodkan menggunakan UL. Spektrum UL siri piawai etanol ditunjukkan dalam rajah (a) di bawah. Keluk kalibrasi (b) pula kemudiannya dibina.



Gantikan nilai y dengan nilai serapan setiap sampel untuk setiap pengiraan. Di bawah menunjukkan pengiraan setiap sampel yang mengandungi alkohol.

Jadual Pengiraan Setiap Sampel

Sampel	Pengiraan	Kandungan Etanol (v/v %)
A	$0.418 = 0.352x - 0.206$ Maka nilai x, $x = 1.77$	1.77
C	$0.630 = 0.352x - 0.206$ Maka nilai x, $x = 2.38$	2.38
D	$0.121 = 0.352x - 0.206$ Maka nilai x, $x = 0.93$	0.93

Kesimpulan

Syariat Islam merupakan syariat yang lengkap dan mencakupi seluruh aspek kehidupan manusia di dunia. Sesuatu hukum sama ada halal atau haram adalah untuk menjaga kemaslahatan manusia di dunia dan juga akhirat melalui melaksanakan yang membawa manfaat dan menolak perkara yang membawa kepada kemudaratatan. Tuntutan mengguna dan meninggalkan yang haram dalam semua aktiviti kehidupan adalah disabitkan melalui al-Quran dan Sunnah.

Salah satu aktiviti yang telah dinyatakan oleh Allah adalah mengenai minuman alkohol dan arak. Perlu difahamkan di sini bahawa alkohol dan arak adalah dua perkara yang berlainan. Alkohol yang diproses melalui pembuatan arak adalah haram diminum. Begitu juga minuman yang diniatkan dan diproses cara yang sama seperti arak. Minuman yang mempunyai peratusan alkohol kurang daripada 1% boleh diminum sekiranya tidak diniatkan untuk membuat arak. Manakala minuman yang mengandungi kadar alkohol melebihi 1% tidak boleh diminum walaupun tidak memabukkan kerana dikategorikan sebagai minuman beralkohol. Secara ringkasnya, dapat disimpulkan di sini bahawa tujuan atau niat sesuatu minuman itu diproses juga memainkan peranan penting dalam menentukan sesuatu minuman itu boleh diminum atau tidak selain melihat kadar peratusan alkohol di dalamnya.

Rujukan

- Al-Qaradawi, Yusof (2010). *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Petaling Jaya, Selangor, Malaysia. Islamic Book Trust.
- Candy, D.J. (1982). "Biological Functions of Carbohydrates". Thomson Litho Ltd., Scotland.
- Goldberger B.A., Cone E. J., and Kadehijan L. (1996). "Unsuspected Ethanol Ingestion Through Soft Drinks and Flavored Beverages". *Journal of Analytical Toxicology*. 20 (5): 332-333.
- Kessel, N., Walton, H. (1965) *Alcoholism*. Penguin Books Ltd, England.
- Kotler, P., Armstrong, G., Brown, L., dan Adam, S. (2006). *Marketing*, 7th Ed. Pearson Education Australia/Prentice Hall.
- Manual Prosedur Pensijilan Halal Malaysia, 2011. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)
- Mohamed Hatta Abu Bakar (2014). *Merungkai Masalah Alkohol Dalam Perubatan Homeopati*. Malaysia Homeopathy Cyber Library.
- Normah, Shazli Ezzat, Mahadir, Ponnusamy, S. (2005). *The Influence of Alcohol Consumption on Work Performance in Non-Muslim Young Adults*. *Malaysian Journal of Psychiatry*. 13 (2).
- Persatuan Pengguna Pulau Pinang (2006). *Halal Haram: Buku Penting Untuk Umat Islam*. Pulau Pinang.
- Robiah binti Yahya (2004). *Kajian Terhadap Kandungan Etanol Dalam Minuman 'Non- alcoholic' Menggunakan Spektroskopi UV-Vis*. Universiti teknologi Malaysia: Tesis Sarjana Muda.
- Winarti, S., 2006. *Minuman Kesehatan*. Trubus Agrisarana, Surabaya.
- Yunus, Mohamad (2010). *The Concept of Halalan Tayyiba and Its Application in Products Marketing: A Case Study at Sabasun HyperRuncit Kuala Terengganu, Malaysia*. *International Journal of Business and Social Science*. 1 (3).



SCIENCE IN THE MUSLIM WORLD: CONTRIBUTION OF UTM SCIENTIST

Norlin Arsad
Norul Aina Alias
Aminuddin Ruskam

Abstract

Nowadays, there are many products and technologies that have been contributed by scientists all over the world. Thus, this paper is emphasized more on the contribution of the Muslim scientists in Universiti Teknologi Malaysia (UTM) which an innovation-led and graduate- focused Research University. UTM is the oldest public engineering and technological university in Malaysia. The university specializes in technical studies, with separate faculties as Civil, Mechanical, Electrical, Chemical and Biomedical engineering. UTM also has faculties in Islamic civilization, education, pure sciences, management and human resources development. Mostly, each faculty has its own contribution of products and research. Therefore, focus has narrowed down to choose one of the faculties which Faculty of Chemical Engineering (FChe). FChe was established on the 1st June 2010. FChe can be divided into three departments which are Department of Chemical Engineering, Department of Polymer Engineering and Department of Bioprocess Engineering. This case study is to emphasize the contribution of scientists in each department in FChe toward community nowadays and their current products. The focus has given to three excellent scientists (researchers) in each department. In Department of Chemical Engineering, Prof. Dr. Zainuddin Bin Abd Manan, Prof. Dr. Arshad Bin Ahmad and Associate Prof. Ramlan Bin Aziz. In Department of Polymer Engineering, attention will give to Prof. Dr. Azman Bin Hassan, Dr. Agus Bin Arsad and Assoc Prof Dr Wan Aizan while in Department of Bioprocess Engineering, Prof. Dr. Mohamad Roji Sarmidi, Prof. Dr. Ani Idris and Prof. Dr. Rosli Md Alias.

Keywords: contribution, Muslim scientists, Universiti Teknologi Malaysia, Chemical Engineering, Polymer Engineering and Bioprocess Engineering

Background of UTM

Universiti Teknologi Malaysia (UTM) is known as Institut Teknologi Kebangsaan (ITK) since established on March 14, 1972. From starting of the ITK, it had three main faculties which are Engineering (department of civil, mechanical and electrical), Architecture and Surveying and Science and Humanities Centre. On April 1, 1975, ITK is officially declared as UTM.

As the name is changed, there was some changes have done such as Rector's position was upgraded to Vice-Chancellor position and new position was appointed to take responsible for demands and welfare of increasing number of students named, Deputy Vice-Chancellor. UTM is located which are in Skudai, Johor and Jalan Semarak, Kuala Lumpur. In 2011, UTM have 3,654 Academic Staff, 1,440, full time International Academic Staff, 288 Visiting International Academic Staff, 235 Outbound Visiting Academic Staff, 1,244 Academic staff with PhD, 13,780 Postgraduate consists of Master and PhD students, 11,392 Undergraduate Students which make in total of 25,172 students and 5,175 International Students. In addition, UTM has been appointed as Research University starting from 2010 and Vice Chancellor is Prof. Datuk Ir. Dr. Wahid bin Omar.

The philosophy of UTM is „The divine law of Allah is the foundation for science and technology. UTM strives with total and unified effort to attain excellence in science and technology for universal peace and prosperity in accordance with His will“. The vision, mission, strategic thrusts and institutional goals of UTM can be seen in figure 1.



Figure 1 The vision, mission, strategic thrusts and institutional goals of UTM

Quality Policy and Objective

While for the quality policy of UTM is committed to excellence in the development of human resource as well as science and technology through innovation to meet the expectations and hopes of its customers. Objective of the policy is the university will strive to achieve quality of the highest level through continuous improvement. Emphasis is given to innovation, creativity & „zero defect“ processes.

In order to achieve the objective, approaches that is suitable include enhancing scholarship, nurturing outstanding personality & developing individual potential; pioneering the frontiers of knowledge that contribute to inventions in new technologies; diversifying student-access to higher education to increase opportunities for education through a broad-based education system; increasing the variety of continuous education programmes; increasing research according to stipulated specifications & producing findings that can be commercialised; increasing consulting work on a contractual basis; increasing publication to meet market needs; enhancing quality of teaching through assessment on teaching; and enhancing the university management system to ensure efficiency, efficacy and adaptability.

Achievement

For information, UTM achievements include in area of Autonomous University (first public university to be announced as autonomous university by the ministry of higher education, Malaysia), Self-Accreditation status (conferred the self-accreditation status by the Malaysian

qualifications agency in recognition of its well established internal quality assurance mechanisms), Graduate-focused university (highest percentage of postgraduate student enrolment in Malaysia, 56%, highest number of phd students among all higher institutions in Malaysia, 5,308), Four time winner of national intellectual property award (organization category 2006, 2009, 2010 and 2012), Top university ranking (top 3 Malaysian institutions in 2012 Quacquarelli Symonds (QS) World University Rankings), Top 1% in Engineering and Technology University Ranking (Quacquarelli Symonds (QS) World University Rankings), Top Ranking Web of University (First Place: Ranking Web of World Repositories, Malaysia in 2014, First Place: Ranking Web of Malaysian universities in 2014, Second Place: 4ICU World University Ranking, Malaysia in 2014), 3-Star ASEAN Energy Management Gold Standard Certification (The first institution to be awarded by ASEAN Energy Management Accreditation Scheme (AEMAS)), Wireless Communication Center, Higher Education Centre of Excellence (HiCOE) recognition by Ministry of Education, Malaysia, 6 Bionexus Partner (NBP) Status Laboratories recognition by Malaysian Biotechnology Corporation (BiotechCorp), Malaysia, NanoMalaysia Centre of Excellence recognition by Ministry of Science, Technology and Innovation, Malaysia (MOSTI), 2013 National Robot Competition (Ninth time champion since 2002, „Best Design Award“ at ABU Asia-Pacific Robot Contest 2012) and Eduniversal Malaysia’s Excellent Business School Award (UTM IBS 4 awarded 2nd place for Malaysia’s Excellent Business School under Eduniversal 3 Palmes Award in 2012).

Faculty and School

In UTM, there are faculties and schools include Faculty of Built Environment (FAB), Faculty of Biosciences and Bioengineering (FBB), Faculty of Civil Engineering (FKA), Faculty of Biomedical Engineering and Health Science (FKBSK), Faculty of Computer Science and Information System (FSKSM), Faculty of Electrical Engineering (FKE), Faculty of Chemical Engineering (FChE), Faculty of Mechanical Engineering (FKM), Faculty of Geoinformation and Real Estate (FKSG), Faculty of Education (FP), Faculty of Management and Human Resources Development (FPPSM), Faculty of Science (FS), Faculty of Islamic Civilization (FTI), Faculty of Petroleum and Renewable Energy Engineering (FPREE), UTM Perdana School of Science Technology and Innovation Policy, Language Academy, Graduate Studies, School of Graduate Studies (SPS), UTM International Business School (IBS), Advanced Information School (AIS), Razak School of Engineering and Technology and School of Professional and Continuing Education (SPACE).

Faculty of Chemical Engineering (FCHE)

Faculty of Chemical engineering was established on 1st June 2010 consists of three departments which are Chemical, Polymer and Bioprocess Engineering. Previously, these departments were joined together Department of Petroleum Engineering to establish Faculty of Chemical and Natural Resources Engineering (FKKKSA) ON 15th March 1983 in Kuala Lumpur branch. Since university’s policy is change to focus on the fast growing chemical engineering industries, these departments were combined to form new faculty The programmes offered by FChE are highly regarded worldwide (second best engineering school in Malaysia and top 150 in world ranking in 2012).

Vision AND Mission

The vision of the FChE is to be a world-class centre of academic and technological excellence in chemical engineering while the mission is to lead the development of human capital and innovative technologies in chemical engineering. In addition, there are three objectives which are to produce graduates who are trained in Chemical, Polymer and Bioprocess Engineering and trained to be responsible professionals that are able to face challenges; to develop and contribute to the industry, locally and abroad; and to be the centre of research and consultancy in the fields related to chemical engineering.

Centres of Excellences (COEs)

In Asia, the FChE is a brand that has been established in collaboration with its five world class institutes and centre of excellences (COEs) in research and education to develop human capitals with innovative, entrepreneurial and global mind set for the universal prosperity and well-being. The COEs include biotechnology and natural products under the Institute of Bioproduct Department or IBD (formerly Chemical Engineering Pilot Plant (CEPP)), process systems engineering under Process Systems Engineering Centre (PROSPECT), hydrogen economy and HSE under the Institute of Hydrogen Economy, oil and fats under the Centre for Lipid Engineering and Applied Sciences (CLEAR) and engineering education under the Regional Centre on Engineering Education (RCEE).

Staffs

In the FChE, staffs can be divided into academic and non-academic staffs and there are more than 91 academic staffs that have been assigned into separate departments (i.e. the Department of Chemical Engineering, Department of Bioprocess Engineering or Department of Polymer Engineering) according to their expertise area. For the nonacademic staffs, it can be grouped into technical and non-technical staffs.

Departments

Department of Chemical Engineering

The department was established in 15th March 1983 before emerge with the department of polymer and bioprocess engineering under a faculty and has 25 years history of innovation and creativity in teaching, learning and research. The mission is to educate students and to discover and disseminate knowledge through research.

The Head of Department is Associate Professor Dr. Haslenda Hashim and 54 academic staff while more than 200 postgraduates students in this department. More than 276p graduates have been produced by this department.

Department of Polymer Engineering

Since plastics materials become one of essential of daily life thus it make the members of this department commit in the education, research and consultation activities specifically on polymer materials. The goal is that by the synergized efforts from all the members, graduates of the department are those of skillful, intelligent and ethical human capitals who are able to contribute to the development of the nation and the whole world. Besides, we strive to produce research outputs which are useful in advancing human civilization.

The Head of Department is Associate Professor Dr. Aznizam Abu Bakar and the two research groups under the department, namely Enhanced Polymer Research Group (EnPRO) led by Prof. Dr. Azman Hassan and Biopolymer Research Group (BRG) led by Assoc. Prof. Dr. Wan Aizan Wan Abdul Rahman are the main platform for the department's members to explore the mysterious yet rewarding world of research. While BRG seeks to expand the current applications of biopolymers and cross-linked polymers, EnPRO commits in developing different range of polymer nano-composites based on different polymer matrixes for various applications.

Department of Bioprocess Engineering

The department of Bioprocess Engineering is currently lead by Associate Professor Dr. Roslina Rashid as Head of Department and 27 staffs. Significant efforts have also been done to boost the research activity of the department. Main focus research area thus far has been on four distinctive areas in bioprocess engineering i.e. microbiology and fermentation technology, bioseparation, food & bioproduct development and advance bioprocessing.

It is also worth mentioning here that serious attention has been placed to support our students activities –mostly organized by the Bioprocess Engineering Student Society (BIOSS)– and the UTM newly formed program, the Global Innovation Outreach or simply GInO. GInO is a technology based community program specifically designed as one of UTM alternatives to fulfill our social responsibility. Successful GInO destinations lead by our department in 2012 includes CO2 Footprint Project@Maldives, Trans Java- Bali Biodiesel Expedition, Indonesia, Absolute Expedition in Melbourne and Outreach Program in Gold Coast, and Brisbane, Australia.

Muslim Scientist in UTM

For the Muslim scientist in UTM, focus has given to scientists in three departments under Faculty of Chemical Engineering. The Muslim scientists that will be discussed are Prof. Dr. Zainuddin Bin Abd Manan, Prof. Dr. Arshad Bin Ahmad, Associate Prof. Ramlan Bin Aziz and Ir. Dr. Sharifah Rafidah binti Wan Alwi from Department of Chemical Engineering. For Department of Polymer Engineering, the scientists are Prof. Dr. Azman Bin Hassan and Associate Prof Dr Wan Aizan binti Wan Abdul Rahman while for Department of Bioprocess Engineering are Prof. Dr. Mohamad Roji Sarmidi, Prof. Dr. Ani Idris and Prof. Dr. Rosli Md Illias.

Muslim scientists

Dr. Zainuddin Abd. Manan

Professor, Dean of FChE, Founder of Process Systems Engineering Centre (PROSPECT)
Department of Chemical Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Sustainable Product and Process Design: Design of Tailor-Made Green Fuels
- (b) Process Integration for Emissions Planning and Resource Conservation
- (c) Sustainable Energy Management System

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) SANI, S. M.; MANAN, Z. A.; WAN ALWI, S. R., “Optimization of thermochemical disintegration of sewage sludge for enhanced biogas yield. “, *Bioresource Technology Journal*. 2012. 114:69-74. (IF: 4.365).
- (b) ABBOOD, N.; MANAN, Z. A.; WAN ALWI, S. R., ” A Combined Numerical And Visualization Tool For Utility Targeting And Heat Exchanger Network Retrofitting. “, *Journal of Cleaner Production*. 2012. 23: 1-7. ISSN 09596526. (IF=2.425).
- (c) KASHINATH, S. A. A.; MANAN, Z. A.; HASHIM, H.; WAN ALWI, S. R.,”Design of Green Diesel from Biofuels Using Computer-Aided Technique. “, *Computers and Chemical Engineering*. 2012, Vol. 41: 88-92. (IF:2.072).
- (d) LAWAL M., WAN ALWI, S. R., MANAN, Z. A., ” A Systematic Method for Cost-Effective Carbon Emission Reductions in Buildings. “, DOI 10.3923/JAS 2012. ISSN 1812-5654.
- (e) MUNIR, S. M.; MANAN, Z. A.; WAN ALWI, S. R., ” Holistic Carbon Planning For Industrial Parks: A Waste-To-Resources Process Integration Approach . “, *Journal of Cleaner Production*. 2012. 33:74-85. (IF=2.425).

Dr. Arshad Bin Ahmad

Professor of Process Control and Safety, Director of the Institute of Hydrogen Economy, Consultant. Department of Chemical Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Accident modeling and risk assessment
- (b) Process modeling, control and optimization
- (c) Process safety
- (d) Process intensification
- (e) Hydrogen and fuel cell

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Ahmad, A., Hassan, S.A., Ripin, A., Ali, M.W., Haron, S. (2013). A Risk-based Method for Determining Passive Fire Protection Adequacy. *Fire Safety Journal*. In Press. 10.1016/j.firesaf.2013.01.020.
- (b) Sadighi, S., Ahmad, A. (2012). An Optimization Approach for Increasing the Profit of a Commercial VGO Hydrocracking Process. *Canadian J. Chem. Eng.* Available on-line.
- (c) Nasef, M.M., Shamsaei, E., Saidi, H., Ahmad, A., Dahlan, K.Z.M. (2013). Preparation and characterization of phosphoric acid composite membrane by radiation induced grafting of 4-vinylpyridine onto poly(ethylene-co-tetrafluoroethylene) followed by phosphoric acid doping. *J. Appl. Polym. Sci.* 128(1), 549-557. DOI: 10.1002/APP.38157.
- (d) Ahmad, A., Yeoh, P.L. , Ali, M.W., Ripin, A., Haron, S. (2013). Human Factor in Equipment Safety of Hard Disk Manufacturing, *J. Teknologi*, 60, 9-14.
- (e) Mohamad, M., Ali, M.W., Ripin, A., Ahmad, A. (2013). Effect of Extraction Process Parameters on the Yield of Bioactive Compounds from the Roots of *Eurycoma Longifolia* *J. Teknologi*, 60, 51-57.

Ramlan Aziz

Professor, Director of IBD, Department of Chemical Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Process Development and Intesification and Scalling-Up Studies
- (b) Herbal and Phytochemical Processing
- (c) Techno-Entrepreneur-Development

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Joseph S. H. Lim, Dominic C. Y. Foo, Denny K. S. Ng, Raymond R. Tan, Ramlan Aziz. (2013). Production Planning for the Manufacturing Industries, Chemical Engineering, August
- (b) Norul Liza A-Rahaman, Lee Suan Chua*, Mohamad Roji Sarmidi, Ramlan Aziz (2013). Physicochemical and radical scavenging activities of honey samples from Malaysia. *Agriculture Science*, Vol.4, No.5B, 46-51 (2013)
- (c) Aishatur Radhiah Mohd Razi, Azila Abdul-Aziz, Sharifah Shahrul Bariah Syed Alwee & Ramlan Aziz (2013). Relationships between Malaysians Cultivars of Tongkat Ali (*Eurycoma longifolia* Jack) Obtained through RAPD Analysis. *International Journal of Biotechnology for Wellness Industries*, 2(1): 45-50.
- (d) Kien-Hui Chua, Ting-Hun Lee, Kamini Nagandran, Nor Hamdan Md Yahaya, Chew-Tin Lee, Eddie Tan Ti Tjih and Ramlan Abdul Aziz (2013). Edible Bird's nest extract as a chondro-protective agent for human chondrocytes isolated from osteoarthritic knee: in vitro study. *BMC Complementary and Alternative Medicine* 2013, 13-19.
- (e) Mohd-Setapar, Siti Hamidah; Abd-Talib, Norfahana & Aziz, Ramlan (2013). Silage from Malaysian Rice Straw Treated with Rice Bran, Coconut Pulp, Molasses and Effective Microorganism. *Journal of Biobased Material and Bioenergy*, 7(2):295-299.

Ir. Dr. Sharifah Rafidah binti Wan Alwi

Associate Professor, Director of Process Systems Engineering Centre (PROSPECT)
Department of Chemical Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Resource Conservation
- (b) Process Integration
- (c) Process Design and Simulation
- (d) Water and wastewater Minimisation, Energy Management

(2) Latest/Selected Publication:

- (e) Wan Alwi, S. R., Misman, M., Manan, Z. A. and Chuah, W. S. (2013). SePTA – A New Numerical Tool For Simultaneous Targeting And Design Of Heat Exchanger Networks. *Computers and Chemical Engineering*, 57: 30– 47. Impact factor: 2.091.
- (f) Wan Alwi, S. R., Mohammad Rozali, N. E., Manan, Z. A., Klemeš, J. J. (2012). A Process Integration Targeting Method for Hybrid Power Systems. *Energy*. 44 (1): 6-10. DOI:10.1016/j.energy.2012.01.005. Impact factor: 3.651.
- (g) S. R. Wan Alwi, Manan, Z. A. and J. J. Klemes (2011). Recent Advanced in Resource Conservation and Planning – A review, Special Issue: Resource Conservation, *Asia Pacific Chemical Engineering Journal (APJ)*. 6: 689–695. Impact factor: 0.797.

- (h) S. R. Wan Alwi, Manan. Z. A. (2010). STEP – A New Graphical Tool for Simultaneous Targeting and Design of Heat Exchanger Network, *Chemical Engineering Journal*. 162 (2010) 106–121. Impact factor: 3.473.
- (i) Wan Alwi, S. R. and Manan, Z. A. (2008). A new holistic framework for cost effective minimum water network in industrial and urban sector . *Journal of Environmental Management*. 88: 219-252. Impact factor: 3.057.

Dr. Mohamad Roji bin Sarmidi

Professor of Bioprocess Engineering, Research Dean , Research Alliance (Biotechnology), Deputy Director of IBD, Department of Bioprocess Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Bioproduct Development and Validation

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Hyun-Kyung Choi, Dong-Hyun Kim, Jin Wook Kim, Sulaiman Ngadiran, Mohamad Roji Sarmidi and Chang Seo Park (2010). Labisia pumila Extract Protects Skin Cells From Photoaging Caused By UVB Irradiation. *Journal of Bioscience and Bioengineering*, 109(3): 291–296, 2010.
- (b) Sarmidi, M.R.; El Enshasy, H.A. and Abdul Hamid, M. (2009). Oil Palm: The rich mine for pharma, food, feed and fuel industries. *American-Euroasian J. Agric. Environm. Sci.* 5(6): 767-776, 2009.
- (c) Yin Hoon Chew, Loke Lin Shia, Chew Tin Lee, Fadzilah Adibah Abdul Majid, Lee Suan Chua, Mohamad Roji Sarmidi, Ramlan Abdul Aziz. Modeling of Oscillatory Bursting Acitivity of Pancreatic Beta-Cells Under Regulated Glucose Stimulation. *Journal Molecular and Cellular Endocrinology*, Volume 307, (2009), pages 57-67.
- (d) Yin Hoon Chew, Loke Lin Shia, Chew Tin Lee, Fadzilah Adibah Abdul Majid, Lee Suan Chua, Mohamad Roji Sarmidi, Ramlan Abdul Aziz. Modeling of glucose regulation and insulin-signaling pathways. *Journal Molecular and Cellular Endocrinology*, Volume 303, (2009), pages 13-24.
- (e) Norzalina Othman, Hesham A. El-Enshasy, Roslinda Abdul Malek, Mohamad Roji Sarmidi and Ramlan A. Aziz (2009). Kinetics of Cell Growth and Functional Characterization of Probiotic Strain *Lactobacillus delbrueckii* and *Lactobacillus paracasei* isolated from Breast Milk. *Deutsche Lebensmittel-Rundschau (DLR)* 105 (7): 444-450, July 2009)

Dr. Ani Idris

Professor, Academic Manager (Research) – SPS, Head of Downstream Processing Lab, Head of Bioprocess Engineering Panel, Secretary of Chemical-Biotechnology cluster, Department of Bioprocess Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Membrane Technology
- (b) Fermentation and Downstream Processing
- (c) Microalgae Cultivation and Processing

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Chee Loong Teo, Madiha Atta, Attaullah Bukhari, Mohamad Taisir, Afendi M. Yusuf, Ani Idris. Enhancing growth and lipid production of marine microalgae for biodiesel production via the use of different LED wavelengths. (2014) *Bioresource Technology*, (2014) 162, 38-44 (IF 4.75).
- (b) Akhtar, J., Idris, A., Abd. Aziz, R. (2014) Recent advances in production of succinic acid from lignocellulosic biomass *Applied Microbiology and Biotechnology* 98(3) 987-1000. (IF 3.68).
- (c) Teo, C.L., Jamaluddin, H., Zain, N.A.M., Idris, A. Biodiesel production via lipase catalysed transesterification of microalgae lipids from *Tetraselmis* sp. (2014) *Renewable Energy* 68 1 – 5 (IF 2.989).
- (d) Madiha Atta, Ani Idris, Attaullah Bukhari, Suzana Wahidin, (Accepted for publication) Intensity of blue LED light: A potential stimulus for biomass and lipid content in fresh water microalgae *Chlorella vulgaris*. *Bioresource Technology*. (IF 4.98).
- (e) Suzana Wahidin, Ani Idris, Sitt Raehnnah Salleh The influence of light intensity and photoperiod on the growth and lipid content of microalgae *Nannochloropsis* sp. *Bioresource Technology*. 2013(129) 7-11. (IF 4.98)

Dr. Rosli bin Illias

Professor, Department of Bioprocess Engineering

(1) Research Interests:

- (a) Molecular Biology, Enzyme Biotechnology

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Wan Salwanis Wan Md. Zain, Rosli Md Illias, Madihah Md Salleh, Osman Hassan, Roshanida A. Rahman, Aidil Abd Hamid, (2007). Production of Cyclodextrin Glucanotransferase from alkalophilic *Bacillus* sp. TS1-1: Optimization of Carbon and Nitrogen Concentration in the Feed Medium Using Central Composite Design. *Biochemical Engineering Journal*. 33: 26-33
- (b) A.M. Mimi Sakinah, A.F. Ismail, Rosli Md Illias, Osman Hassan, (2007). Fouling Characteristics and Autopsy of a PES Ultrafiltration Membrane in Cyclodextrins Separation. *Desalination*. 207: 227-242.
- (c) Po Kim Lo, Osman Hassan, Arshad Ahmad, Nor Muhammad Mahadi, Rosli Md Illias, (2007). Excretory Over-Expression of *Bacillus* sp. G1 Cyclodextrin Glucanotransferase (CGTase) in *Escherichia Coli*: Optimization of the Cultivation Conditions by Response Surface Methodology. *Enzyme and Microbial Technology*. 40: 1256-1263.
- (d) A. M. Mimi Sakinah, A. F. Ismail, Rosli Md Illias and Osman Hassan, (2007) Development of enzymatic membrane reactor (EMR) for cyclodextrin production. *Journal of Applied Sciences*. 7 (15): 2028-2032.
- (e) Kian Mau Goh, Nor Muhammad Mahadi, Osman Hassan, Raja Nor Zaliha Raja Abdul Rahman and Rosli Md Illias, (2007). The effect reaction conditions on the production of γ -cyclodextrin from tapioca starch by using a novel recombinant engineered CGTase. *Journal of Molecular Catalysis B: Enzymatic*. 49: 118-126.

Dr. Azman Hassan

Professor of Polymer Engineering, Deputy Director of Research Management Center,
Department of Polymer Engineering

(1) Research Interests:

- (a) PVC technology, polymer blend, rubber toughened polymer, polymer nanocomposites

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Azman Hassan, Mat Uzir Wahit and Ching Yern Chee. Mechanical and Morphological Properties of PP/LLDPE/NR ternary Blend – Effect of HVA-2. *Polymer Testing* 22 281-290. 2003.
- (b) Aznizam Abu Bakar, Azman Hassan and Ahmad Fuad Mohd Yusof. Mechanical and thermal properties of oil palm empty fruit bunch filled unplasticised PVC composites. *Polymer and Polymer Composites*. 13 (6) 607-618. 2005
- (c) Sani Amril Shamsudin, Azman Hassan, Munirah Mokhtar and Syed Mustafa. Effect of SEBS on the Mechanical Properties and Miscibility of Polystyrene Rich Polystyrene/Polypropylene Blends, *Plastics Rubber and Recycling Progress*. 21 (4) 261-276. 2005
- (d) Aznizam Abu Bakar, Azman Hassan and Ahmad Fuad Mohd Yusof. Effect of Oil Palm Empty Fruit Bunch and acrylic impact modifier on Mechanical Properties and Processability of Unplasticised Poly (Vinyl Chloride) Composites, *Polymer-Plastics Technology and Engineering* 44 (6) 1125 – 1137. 2005
- (e) Azman Hassan, Mat Uzir Wahit and Ching Yern Chee.. Mechanical and Morphological Properties of PP/LLDPE/NR ternary Blend – Effect of Polyoctenamer. *Polymer-Plastics Technology and Engineering*. 44 1245-1256. 2005

Dr. Wan Aizan binti Wan Abdul Rahman

Associate Professor, Department of Polymer Engineering

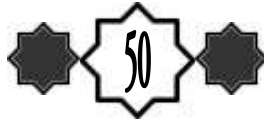
(1) Research Interests:

- (a) Polymer Blends
- (b) Grafting
- (c) Biopolymers

(2) Latest/Selected Publication:

- (a) Lee Tin Sin & Wan Aizan W.A.R., Injection molding simulation analysis of natural fiber composite window frame. *Journal of Materials Processing Technology* 2007, Elsevier. 2007
- (b) R. Rasit Ali, W.A. Wan Abdul Rahman & N. Zakaria . Biodegradable Low Density (LDPE)/ Starch Packaging Films, *International Conference on Advancement of materials and nanotechnology*, 2007
- (c) R. Rasit Ali, and W.A. Wan Abdul Rahman, Biodegradable Low Density Polyethylene /Tapioca starch Packaging Films, *9th International Symposium on Polymers for Advanced Technologies*, 2007
- (d) Nurnadia, A., Dayangku Intan, M., Wan Aizan, W. A. R., Roshafima, R. A. and Hanizam, S., Characterization of HDPE/Rice Straw Biocomposite for Injection Mould Process, *National Symposium Polymeric Material* 2007

- (e) Roshafima R. A. and Wan Aizan W. A. R., Effect of Palm Oil as Processing Aids in Biodegradable Low Density Polyethylene (LDPE)/Tapioca Starch via Blown Film Extrusion, 7th National Conference on Oil Tree Utilisation: Strategizing for Commercial Exploitation, 2007



SAINS DAN SENIBINA MELAYU: MERUNGKAI KEHEBATAN REKABENTUK RUMAH TRADISIONAL MELAYU MELALUI KAEDAH SAINTIFIK

Mohd Shahrizal Abu
Noor Zairie Bin Mohamad
Aminuddin Ruskam

Abstrak

Sesungguhnya, etnosains dunia melayu amat banyak dan masih menunggu untuk diterokai. Etnosains di alam melayu merujuk kepada sains yang tersirat di dalam kompleks seluruh cara hidup atau ketamadunan yang meliputi nilai kesenian, kesusteraan, kemahiran, ketukangan dan sebagainya. Senibina rumah tradisional masyarakat melayu merupakan salah satu bidang yang jelas kaya dengan etnosains terutamanya dalam aspek keberkesanan rekabentuk rumah tersebut dan juga respons terhadap keadaan sekelilingnya terutamanya keadaan iklim di Malaysia. Namun yang demikian, kehebatan senibina rumah tradisional melayu semakin hari semakin dilupai dan masyarakat melayu pada dewasa ini semakin kurang menghargai warisan tersebut. Fenomena ini wujud kerana masyarakat di Malaysia hanya menganggap senibina rumah tradisional melayu adalah mengenai kehalusan kerja tangan semata-mata dan menganggap ianya tiada beza dengan warisan seni pertukangan yang lain seperti seni pembuatan senjata, seni ukiran kayu dan sebagainya. Mereka tidak menyedari bahawa senibina rumah tradisional melayu kaya dengan elemen-elemen sains yang menjadikan rumah tersebut selesa didiami dan tahan lama. Kajian ini dijalankan bertujuan untuk mengkaji dan merungkai kehebatan dan keberkesanan senibina rumah tradisional masyarakat melayu dan memfokuskan kepada aspek bagaimana rekabentuk rumah masyarakat melayu pada zaman dahulu mengadaptasi keadaan cuaca di Malaysia dan dapat mengekalkan keselesaan termal di dalam rumah tanpa bantuan peralatan penyejukan mekanikal seperti yang terdapat pada masa kini. Di samping itu juga, kajian ini bertujuan untuk mengenalpasti hubungan antara rumah tradisional melayu dengan keadaan persekitaran di sekelilingnya. Elemen-elemen yang dititik beratkan di dalam kajian ini adalah lokasi dan orientasi bangunan, susun atur ruang, pengudaraan semula jadi, pencahayaan, rekabentuk tingkap dan 'stack effect' pada bahagian bumbung rumah. Kajian ini penting bagi memupuk kesedaran dalam kalangan masyarakat melayu terutamanya generasi muda terhadap kehebatan senibina tradisional melayu berlandaskan aspek sains bagi tujuan pengaplikasian dan penambahbaikan berterusan dalam senibina bangunan moden di Malaysia.

***Kata kunci:** Etnosains melayu, senibina rumah tradisional melayu, rekabentuk berlandaskan aspek sains. 2*

Pengenalan

Bila menyebut alam Melayu, jarang sekali kita mengaitkannya dengan sains. Malah, perkara ini mungkin dianggap asing dalam dunia Melayu. Lebih ekstrem lagi apabila ada yang secara sinis mengungkapkan "tiada sains di alam Melayu." Anggapan bahawa dunia Melayu terasing dari sains sememangnya dijangkakan. Ini kerana, sejak sekian lama, sistem pendidikan anak-anak kita disogokkan dengan sains dalam pandangan alam Barat, sama ada dari segi asal-usul, kandungan sains, tokoh-tokoh pelopor sains mahupun hasil-hasil sains itu sendiri. Kita sudah begitu lama terbenam dalam kolam acuan sains Barat sehingga merasakan tidak ada lagi acuan

sains lain samada sains Melayu mahupun Islam selain daripada yang sedia ada itu. Tenggelamnya kita dalam empangan sains kini adalah sejak kita dijajah; sejak Barat menulis sejarah tamadun manusia. Keadaan ini telah menghakis pengetahuan tentang kewujudan sains di alam Melayu.

Pun begitu, di manakah sains di alam Melayu itu? Lihat di sekeliling kita. Perhatikan kubah masjid Melayu lama, binaan rumah Melayu (dari pelbagai negeri), tudung saji, pantun Melayu, dinding kelarai, motif bunga atau buah pada pakaian, alat muzik Melayu, ukiran tangga, pintu dan tingkap rumah Melayu serta binaan perahu. Ini merupakan sebahagian contoh kewujudan sains di alam Melayu. Berdasarkan contoh ini, mungkin sebahagian besar daripada kita akan bertanya: "Inikah sains Melayu?" Kita mungkin terkejut dan dalam masa yang sama menolaknya sebagai bukti sains Melayu. Sikap sebegini bukanlah menghairankan. Ini kerana, bila menyebut sains dan teknologi kita selalu memikirkan sesuatu seperti makmal, peralatan teknologi tinggi, rekaan-rekaan baharu, kecanggihan peralatan dan sebagainya.

Keunikan sains Melayu terletak kepada kemesraannya dengan alam. Dengan kata lain, produk yang terhasil itu melambangkan pengetahuan mereka yang luas terhadap dunia persekitaran mereka. Rusli Abdul Ghani dalam kertas kerja beliau yang bertajuk Ilmu Natif, Karya Saintifik (di Persidangan Antarabangsa Sains dan Teknologi di Alam Melayu - SALAM 1) merakamkan sepotong frasa yang menyebut "Alam terkembang jadikan guru" yang membawa maksud keperluan untuk meneliti dan mencerapi alam dan hasil cerapan ini akan menghasilkan ilmu yang bermakna. Ini jelas menunjukkan betapa rapatnya hubungan alam dalam kehidupan umat Melayu. Selain gambaran alam dalam pelbagai pantun, peribahasa mahupun perumpamaan, pembinaan rumah Melayu juga menunjukkan penerapan pengetahuan yang tinggi terhadap tentang alam. Aspek ukiran berserta pengetahuan terhadap kepentingan dan keperluan pencahayaan serta pengudaraan membuktikan pemerhatian yang teliti terhadap alam ini. Tidak cukup dengan itu, pembinaan sesebuah rumah Melayu melambangkan kreativiti seni yang amat tinggi. Susunan batu serta ukiran tingkap, pintu dan anak tangga yang indah menjadikan sesebuah rumah Melayu satu binaan yang tidak jemu dilihat dan dikaji.

"Kemesraan" umat Melayu dengan alam menjadikan sains Melayu sesuatu yang menarik. Malah, boleh dikatakan bahawa sains sebeginilah yang dikatakan sebagai sains yang mampan. Malah, jika sains dan teknologi ini dapat dikekalkan hingga ke hari ini maka kemungkinan besar kita tidak akan melihat pelbagai pengabaian alam serta jiwa manusia seperti mana yang ada pada masa kini.

Isu dan Permasalahan

Rumah merupakan salah satu komponen asas dalam kehidupan setiap masyarakat. Memiliki kediaman selesa merupakan sebahagian daripada hak asasi manusia. Rumah menjadi keperluan utama yang sepatutnya dimiliki semua pihak sebagai tempat berlindung dan urusan peribadi. Jika diperhatikan, peranan rumah bukan hanya sekadar tempat untuk manusia berlindung, malah ianya merupakan pentas yang mencorak kehidupan manusia. Selari dengan perkembangan ketamadunan manusia, fungsi dan reka bentuk rumah telah berubah mengikut arus permodenan. Membina rumah yang mesra alam atau rumah yang mempunyai ekologi (hubungan antara makhluk hidup dengan keadaan sekitarnya), bererti merancang pembangunan dengan pendekatan holistik. Kesedaran terhadap syarat-syarat keperluan seperti

keselesaan, alam sekitar dan kehendak diri sendiri, dan juga masyarakat perlu diambil perhatian dalam mereka bentuk sesebuah rumah yang sejahtera. Rumah sebagai tempat menjalani kehidupan seharian seharusnya dirancang dengan memerhatikan keseimbangan di antara fizikal binaan, alam sekitar dan manusia sebagai penghuninya bagi mendapat kesejahteraan hidup.

Pengabaian Faktor Iklim Tempatan

Kita sedia maklum bahawa Malaysia merupakan negara yang beriklim khatulistiwa yang juga dikenali sebagai iklim hutan hujan tropika. Secara amnya tiada musim panas dan sejuk yang ketara, sebaliknya bercuaca panas dan lembap sepanjang tahun dengan hujan lebat yang turun pada waktu petang hampir setiap hari. Apa yang berlaku kini ialah seni bina di Malaysia terlalu mengikut gaya tertentu secara melulu dan mengakibatkan rumah direkabentuk dengan mengabaikan faktor cuaca tempatan dan menyebabkan rumah sukar disesuaikan dengan iklim setempat (Hamidon Abdullah, 2009). Disebabkan kadar kelembapan yang tinggi ini, kadar pengalihan udara panas adalah rendah. Keadaan ini meningkatkan risiko pertumbuhan kulat di dalam dan diluar rumah dan sekaligus mengakibatkan kualiti udara di dalam kediaman terjejas akibat kulat dan boleh memberi kesan yang buruk kepada tahap kesihatan penghuninya. Perkara ini sebenarnya telah ditekan oleh Jabatan Kerja Raya melalui ‘garis panduan bagi mencegah kulat di bangunan’.

Dalam garis panduan tersebut, telah telah menjelaskan taburan hujan, suhu dan kelembapan yang tinggi merupakan sebahagian dari ciri utama iklim ini. Keadaan ini meningkatkan risiko pertumbuhan kulat di dalam dan diluar bangunan-bangunan di negara ini. Disebabkan itu, rekabentuk bangunan di Malaysia memerlukan penelitian yang khusus terutamanya bagi mengatasi faktor punca dan penyebab kepada masalah kulat khususnya kemasukan air dan kelembapan udara. Rekaan bumbung yang tidak memikirkan faktor cuaca juga mengakibatkan pancaran cahaya matahari terik terus ke ruangan dalaman rumah. Jesteru, sistem penghawa dingin sering dikerah ke tahap maksimum bagi menjamin keselesaan di dalam kediaman dan mengakibatkan penghuni terpaksa mengeluarkan lebih belanja bagi menampung kos operasinya. Aspek pengabaian iklim ini juga turut diperkatakan oleh bekas Perdana Menteri Malaysia ke-4 iaitu Tun Dr Mahathir Mohammad. Beliau menyatakan negara yang hujan turun bagaikan air terjun, fesyen bumbung leper atau *flat roof* yang terdapat di Amerika dan Eropah ditiru tanpa kajian. Dengan itu hampir kesemua bangunan di Malaysia tiris dan dimasuki hujan. Begitu juga tempas hujan tidak diambil kira dan tingkap cermin dan aluminium lebih merupakan saluran untuk hujan masuk dan membasahkan tirai dan karpet (Mahathir Mohamad, 1987).



Gambarajah 1: Kadar kelembapan yang tinggi punca pertumbuhan kulat di kediaman

Pengabaian Pengudaraan Semulajadi

Kita sudah sedia maklum bahawa kandungan kelembapan udara dan panas matahari yang sentiasa tinggi menyebabkan kulit kita sentiasa terasa lekit, cepat berpeluh dan menjadi tidak selesa. Fenomena iklim panas lembap ini hanya boleh diredakan dengan meniupkan angin untuk mempercepatkan proses sejatan pada kulit. Di dalam hal menyediakan keadaan terma yang selesa iaitu mencegah ketidakselesaan yang disebabkan oleh kepanasan dan kelekitan kulit ini, bekalan udara yang cukup kelajuan dan kadar tukarannya adalah diperlukan.

Kajian menunjukkan, tiupan angin atau alir udara diperlukan untuk mempercepatkan peroses sejatan supaya ketidakselesaan oleh kelekitan kulit dapat dikurangkan. Proses ini sahajalah yang didapati amat berkesan untuk memberi keselesaan kepada kulit di samping penurunan suhu udara yang kerap kali amat sukar untuk dipenuhi sekiranya kita bergantung kepada kaedah semulajadi tanpa bantuan alat-alat mekanikal seperti pendingin hawa. Ini adalah kerana aspek-aspek seperti pengudaraan langsung (*cross ventilation*) dan pencahayaan semulajadi yang terdapat pada kediaman moden pada hari ini telah diabaikan sama sekali. Akibatnya, penghuni di dalam rumah menjadi berbahang dan tidak selesa, malah mudah cepat berpeluh walaupun kipas telah dipasang pada kadar yang maksimum.

Jesteru, sebahagian besar masyarakat kita bernasib malang, terutama yang tinggal di bandar. Ini kerana mereka tidak dapat menikmati kehidupan dalam rumah yang selesa dari segi budaya dan kehidupan seharian serta selesa dari segi pengudaraan dan ruang dalaman. Mereka sebaliknya tinggal di dalam ‘kotak’ yang pekak, bisu dan panas (Mastor Surat, 2010).

Mereka cuba untuk mendapatkan keselesaan hawa dengan memasang kipas angin dan alat penyaman udara, tetapi terpaksa mengeluarkan perbelanjaan tinggi untuk bekalan elektrik. Kenaikan tarikh elektrik pada masa hadapan sudah tentu akan membebaskan lagi pengguna terutamanya yang berpendapatan rendah sedangkan mereka memerlukannya untuk terus hidup dalam keadaan selesa.

Alvin Boyarsky pernah menyentuh permasalahan tersebut suatu ketika dahulu. Menurut beliau, pergantungan terhadap sistem pengudaraan mekanikal menyebabkan pengguna terpaksa membazirkan wang yang banyak sepanjang hayat bagi sesebuah bangunan itu (Alvin, 1983). Selain itu, penggunaan penghawa dingin dan kenderaan bermotor ini secara tidak langsung telah menyumbang kemusnahan alam sekitar seperti pencemaran udara dan peningkatan suhu bumi. Menurut Haji Tetsu yang mempunyai kepakaran dalam bidang kejuruteraan alam sekitar (Mohd. Tajuddin, 2003), kesan negatif daripada keadaan tersebut menyebabkan penyakit-penyakit yang berkaitan dengan penafasan seperti asma sering melanda masyarakat di negara kita ini.

Adaptasi Sains Rekabentuk Rumah Tradisional Masyarakat Melayu Terhadap Keadaan Iklim di Malaysia

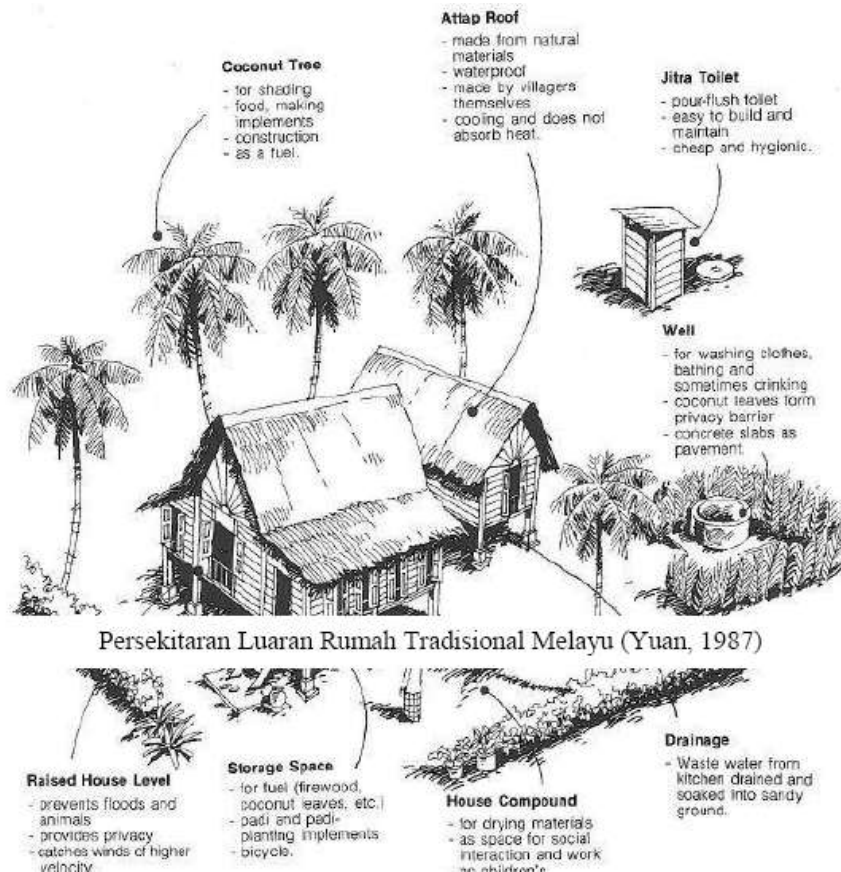
Menjawab mengenai semua permasalahan ke atas rumah moden di atas, sebenarnya seni bina warisan Melayu kita adalah contoh terbaik bagaimana tukang kayu dahulu memahami kehendak alam sekitar dalam merekabentuk rumah. Ini adalah kerana seni bina yang direka dan dibangunkan oleh masyarakat Melayu dahulu telah mengambil contoh hubungan di antara alam bina dan manusia. Dalam kata yang lain, alam bina yang direka dan dibangunkan oleh manusia beserta alam sekelilingnya boleh mempengaruhi kehidupan manusia yang tinggal di dalamnya. Seni bina tradisional Melayu adalah satu-satunya yang dapat memberi contoh yang baik dari segi aspek-aspek seperti bahan-bahan teknik, konsep dan sosial. Rupa bentuk seni bina adalah hasil dari pengaruh cara kehidupan harian, kepercayaan, kebudayaan, sejarah, alam sekitar dan kebolehan teknikal.

Lokasi dan Orientasi Rumah yang Strategik Serta Persekitaran Luaran yang Baik

Kebiasaannya, lokasi perkampungan masyarakat melayu terletak berdekatan dengan sungai, persisiran pantai. Masyarakat melayu pada zaman dahulu memilih kawasan yang berdekatan dengan sumber air kerana ianya memiliki kelebihan dari segi komunikasi, bekalan makanan dan untuk tujuan pertanian. Selain itu juga, kawasan seperti persisiran pantai mempunyai tiupan angin yang lebih laju dan membantu menyejukkan kawasan rumah secara semulajadi. Jarak diantara setiap rumah adalah berdasarkan keperluan privasi setiap isi rumah dan ianya turut memenuhi keperluan jarak untuk pergerakan angin dan keperluan pencahayaan semulajadi. Perkara ini disokong oleh Hanafi (1994) yang menyatakan bahawa karakter sesebuah rumah di perkampungan melayu adalah terpisah di antara satu sama lain dan unit-unit yang tersebar mempunyai ruang luaran yang mencukupi yang membenarkan peredaran angin berlaku dengan baik. Bagi tujuan keagamaan, kebanyakan rumah tradisional melayu dibina berorientasikan menghadap kiblat (Mekah) atau arah utara-barat dimana secara tidak langsung mengurangkan kawasan dinding yang terdedah kepada cahaya sinaran matahari pada waktu siang (Yuan, 2011).

Hasilnya, orientasi kepada arah utara-barat dapat mengurangkan penyerapan haba yang berlebihan terhadap rumah dan sekaligus membantu mengekalkan keselesaan termal di

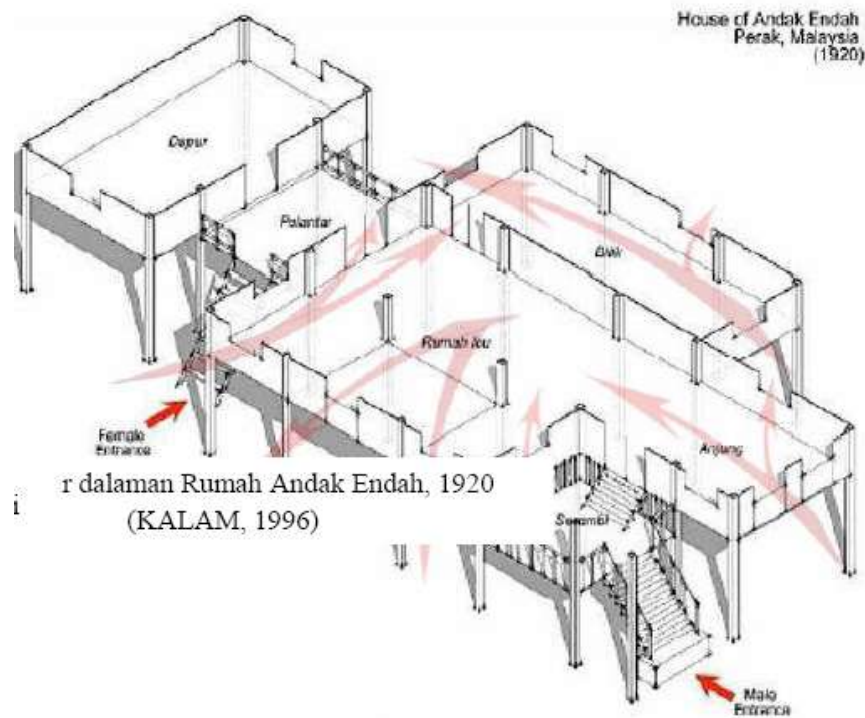
dalam rumah tradisional melayu. Masyarakat melayu pada zaman dahulu juga gemar menanam pokok kelapa serta pokok buah-buahan yang tinggi, bercabang dan berdaun lebar disekeliling rumah mereka (Yuan, 1987; Hanafi, 1994). Pokok-pokok ini mempunyai pelbagai fungsi seperti menunjukkan sempadan antara kawasan rumah dan memberi perlindungan kepada rumah serta laluan pejalan kaki daripada sinaran matahari. Perkara ini sangat membantu dalam mengekalkan suhu yang rendah di dalam rumah.



Persekitaran Luar Rumah Tradisional Melayu (Yuan, 1987)

Pelan susun atur terbuka

Pelan susun atur rumah tradisional melayu adalah berkonsepkan pelan terbuka dan ruang dalamnya tidak mempunyai banyak dinding pemisah (*partitions*). Pelan susun atur tersebut terdiri daripada ruang yang fleksibel untuk fungsi pelbagai guna. Ianya membolehkan pergerakan angin menjadi lebih mudah dan lancar yang membawa kepada penggunaan ruang yang optimum serta mambantu mencapai keadaan termal yang ideal di dalam rumah. Perkara ini di sokong oleh Yuan (1987) yang menyatakan bahawa ruang dalaman rumah tradisional melayu dengan jumlah dinding pemisah yang minimum membolehkan peredaran udara yang baik di dalam rumah. Menurut beliau lagi, rekabentuk rumah tradisional melayu adalah berdasarkan modul pembinaan yang telah di aplikasikan semasa proses rekabentuk rumah tersebut. Pelan dan susun atur ruang adalah berdasarkan segi empat yang hampir sama setiap satunya agar sesuai dengan fungsinya. Menurut Hanafi (1994) pula, jumlah perabot dan pembahagian ruang dalam rumah tradisional melayu adalah minimum untuk mengurangkan halangan pergerakan angin di dalam rumah dimana ianya berhubung kait dengan kawasan penghasilan angin, haba dan kelembapan. Selain itu, pelan susun atur yang terbuka juga dapat menghasilkan suasana keterbukaan di dalam rumah kerana ruang yang luas dan selesa serta meningkatkan kualiti komunikasi di antara ahli keluarga.

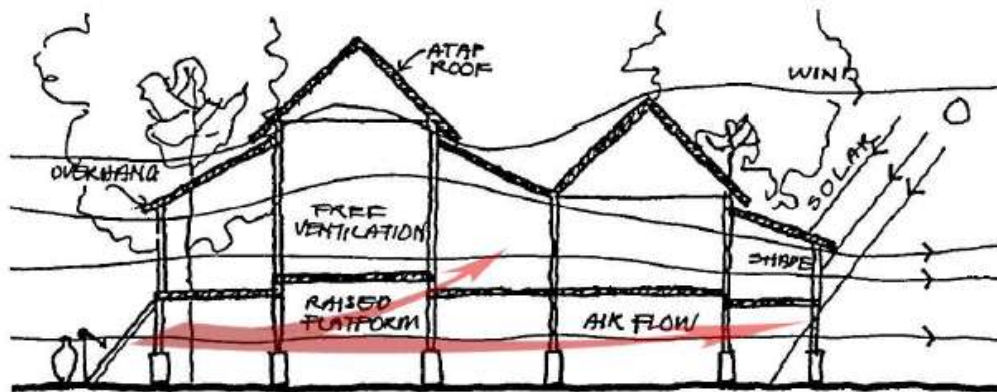


Susun atur pelan secara terbuka dengan sedikit dinding pemisah menggalakkan pengudaraan semulajadi yang lebih efektif. Susun atur dalaman Rumah Andak Endah, 1920 (KALAM, 1996).

Rumah dibina di Atas Tiang

Rumah tradisional masyarakat melayu pada zaman dahulu dibina di atas tiang dengan aras lantai yang tidak mencecah tanah. Perkara ini bertujuan bagi mengelakkan air banjir masuk kedalam rumah kerana Malaysia merupakan negara yang menerima jumlah hujan yang agak banyak sepanjang tahun dan sering dilanda banjir selain bertujuan untuk mengelakkan haiwan berbahaya dari masuk kedalam rumah seperti ular dan sebagainya. Pembinaan rumah di atas tiang dapat memberi kesan keterbukaan dalam sesebuah bangunan. Aras lantai bagi setiap ruang di dalam rumah adalah berbeza bagi menunjukkan sempadan di antara ruang-ruang tersebut. Selain itu, lantai yang dinaikkan tinggi dari aras tanah juga dapat memerangkap angin pada kelajuan yang lebih tinggi sekaligus meningkatkan system pengudaraan di dalam rumah secara semulajadi. Terdapat ruang diantara papan dalam pembinaan lantai rumah tradisional bagi memudahkan angin masuk ke dalam rumah selain tujuan tertentu seperti memudahkan kerja-kerja menyapu di dalam rumah dan untuk kerja-kerja memandikan jenazah jika ada kematian.

Ruang yang terdapat di bawah rumah tradisional melayu (*juga disebut polong*) sering dijadikan tempat penyimpanan (padi, kayu api, kaki lesong), tempat kerja dan tempat perlindungan bagi haiwan ternakan. Keadaan tanah di Malaysia yang lambap kerana menerima hujan sepanjang tahun memerlukan masa yang agak lama untuk kering. Oleh yang demikian, aras lantai yang tinggi merupakan salah satu penyelesaian bagi mempercepatkan proses pengeringan tanah kerana lantai yang tinggi membenarkan lebih banyak pancaran matahari terhadap permukaan tanah di bawah rumah.



Pelan Keratan Rentas Rumah Tradisional Melayu (Hanafi, 1994)

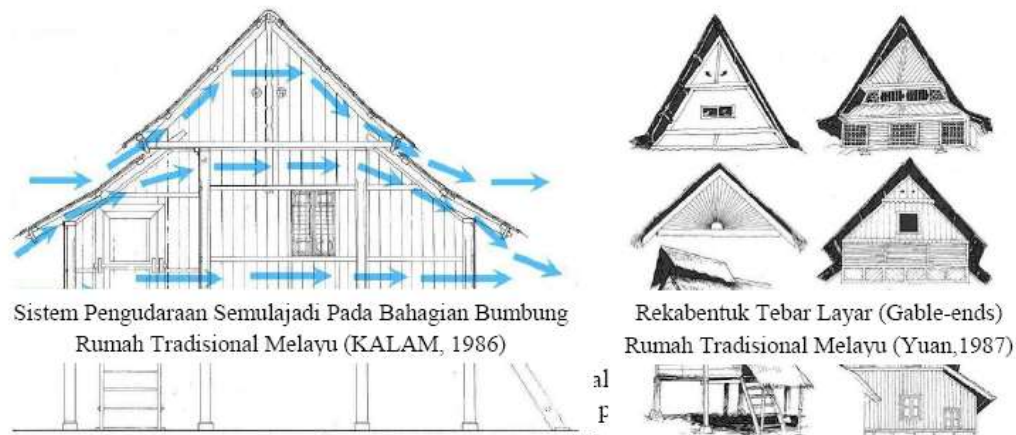
Kajian mendapati bahawa aras lantai rumah tradisional di kawasan utara Semenanjung Malaysia lebih tinggi berbanding rumah di kawasan selatan. Perkara ini kerana kawasan utara Semenanjung Malaysia seperti Perlis, Kedah, Pulau Pinang dan Perak menerima jumlah hujan yang lebih banyak iaitu purata hujan tahunan sebanyak 2000mm. Oleh itu, bagi mempercepatkan proses pengeringan tanah aras lantai di kawasan tersebut dibina lebih tinggi iaitu lebih dari 2 meter. Berlainan pula dengan rumah di kawasan selatan Semenanjung Malaysia seperti di Melaka, negeri Sembilan dan Johor di mana aras lantai rumah di kawasan ini dibina lebih rendah, kebiasaannya kurang dari 1.8 meter kerana kawasan selatan Semenanjung Malaysia menerima purata hujan yang lebih sedikit berbanding kawasan utara. Secara keseluruhan, pembinaan rumah di atas tiang dan aras lantai yang tinggi memberi kesan positif terhadap keselesaan termal dalam sesebuah rumah.

Rekabentuk Bumbung menggalakkan pengudaraan semulajadi

Kebanyakan rumah tradisional masyarakat melayu menggunakan rekabentuk bumbung cerun berganda (*double-slope roof*). Teknik pembinaan bumbung cerun berganda dapat memberikan sistem pengudaraan yang baik kepada ruang dalaman rumah tradisional kerana ianya dilengkapi dengan sendi-sendi pengudaraan yang membenarkan angin masuk kedalam rumah melalui bahagian bumbung. Selain itu, elemen lain yang terdapat pada bumbung cerun berganda yang mambantu menyejukkan rumah adalah tebar layar (*gable end*) iaitu satu perabung yang membentuk bukaan segitiga pada bahagian hujung bumbung. Komponen ini bukan sahaja mempunyai rekabentuk motif yang unik dan berlainan, malah ianya dilengkapi dengan bukaan pengudaraan di mana bukaan tersebut membenarkan udara masuk ke ruang bumbung sekaligus meningkatkan keselesaan termal di dalam rumah. Ianya juga bertindak sebagai penebat udara dan dapat mengekalkan suhu yang selesa di dalam rumah. Tebar layar pada bahagian bumbung boleh mencecah ketinggian kira-kira 5 hingga 9 meter. Tambahan pula terdapat sendi pengudaraan yang dikenali sebagai patah yang juga membantu proses pengudaraan pada bahagian bumbung. Selain itu bahan yang digunakan untuk pembinaan bumbung rumah tradisional masyarakat melayu juga merupakan elemen penting dalam meningkatkan keselesaan termal didalam rumah.

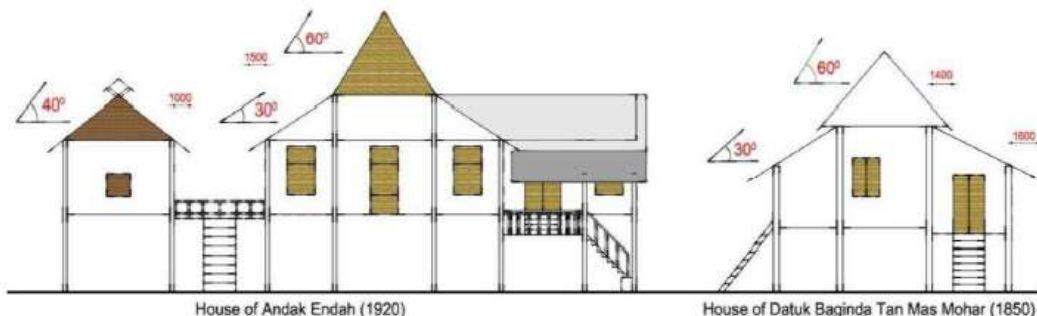
Bumbung rumah melayu adalah dari atap jerami yang dikenali sebagai 'attap', diperbuat daripada daun nipah yang kebiasaannya boleh dijumpai di kawasan paya. Bahan ini mempunyai kapasiti haba yang rendah dan tidak mengekalkan serta menyejukkan serta merta.

Oleh itu, ianya amat sesuai dijadikan bahan binaan pada bahagian bumbung untuk menyejukkan rumah.



Sistem Pengudaraan Semulajadi Pada Bahagian Bumbung Rumah Tradisional Melayu (KALAM, 1986) dan Rekabentuk Tebar Layar (Gable-ends) Rumah Tradisional Melayu (Yuan,1987)

Di samping itu, bumbung rumah tradisional melayu juga mempunyai unjuran (*overhangs*) yang agak panjang. Unjuran bumbung yang panjang sangat membantu menyejukkan rumah kerana ianya memberikan perlindungan kepada kawasan dinding dan tingkap rumah daripada pancaran matahari seterusnya mengurangkan pelepasan haba kedalam rumah yang dapat menyebabkan suhu di dalam rumah meningkat. Unjuran bumbung yang panjang juga memberikan perlindungan daripada hujan lebat dan membolehkan tingkap rumah tradisional melayu dapat dibuka sepanjang masa. Lukisan terukur yang dilakukan oleh KALAM (Pusat Kajian Alam Bina Melayu, Universiti Teknologi Malaysia) terhadap 2 biji rumah tradisional mendapati bahawa unjuran bumbung rumah melayu adalah melebihi 1000mm. Rumah tersebut adalah Rumah Andak Endah yang berukuran dalam kisaran 1000mm hingga 1500mm dan Rumah Datuk Baginda Tan Mas Mohar dimana unjuran bumbungnya berukuran dalam kisaran 1400mm hingga 1600mm. Selain itu, sudut bumbung bagi kedua-dua rumah tersebut adalah dalam kisaran 30o dan 60o. Sudut bumbung yang curam mempercepatkan aliran air hujan supaya jatuh ke tanah bagi mengelakkan air hujan menyerap masuk melalui lapisan jerami.

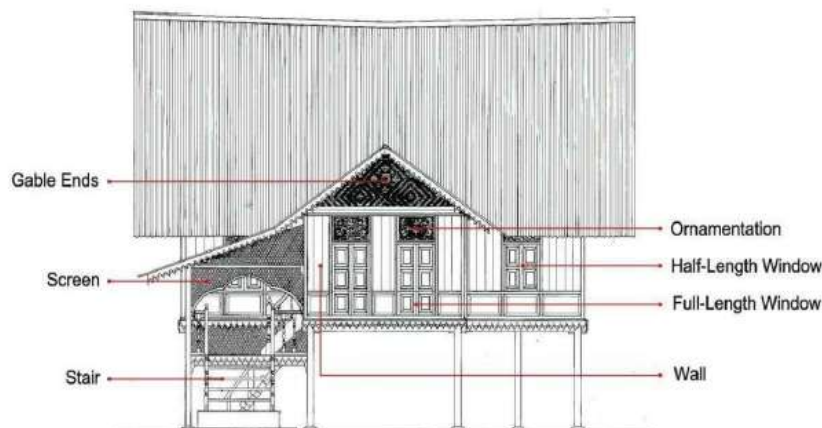


Sudut Bumbung dan Panjang Unjuran Bumbung Rumah Tradisional Melayu (KALAM, 1986)

Rekabentuk tingkap dan pintu yang luas serta ukiran di dinding

Rumah tradisional melayu mempunyai jumlah tingkap dan pintu yang banyak serta rekabentuknya yang besar dan tinggi. Kebiasaannya, saiz tinggi tingkap adalah bersamaan

dengan saiz pintu. Komponen tingkap dapat dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu atas, tengah dan bawah (Yuan, 1987). Perkara ini membenarkan udara masuk kedalam rumah dalam kuantiti yang banyak serta memaksimumkan kadar pengudaraan silang (*cross ventilation*). Hasilnya, suhu didalam ruang rumah dapat dikurangkan dan seterusnya meningkatkan prestasi termal dalam rumah tradisional melayu. Hasan dan Ramli (2010) menyimpulkan bahawa jumlah bukaan tingkap yang banyak di tambah pula dengan hiasan ukiran di dinding yang dikenali sebagai *tebuk terus* menyumbang kepada proses pengudaraan silang yang baik. Hiasan ukiran kayu ini bukan sahaja dihasilkan di bahagian dinding malah ianya juga diletakkan di bahagian atas setiap bukaan seperti tingkap dan pintu. Ianya dapat memberikan nilai estetika kepada rumah dan juga membantu proses pengudaraan dan pencahayaan semulajadi tanpa menyebabkan masalah silau. Ukiran-ukiran ini dihasilkan oleh tukang kayu yang sangat berpengalaman dan dari jenis kayu yang bermutu tinggi. Yuan (2010) menyatakan bahawa tukang rumah tradisional masyarakat melayu memilih untuk membuat bukaan yang besar berserta dengan kayu ukiran hiasan di dalam rumah bertujuan untuk mewujudkan suasana keterbukaan bagi setiap ruang di dalam rumah tersebut. Kesimpulannya, pengudaraan semulajadi melalui bukaan tingkap dan pintu yang besar dan dalam kuantiti yang banyak bukan sahaja memberikan keselesaan termal yang baik malah dapat memberikan pencahayaan semulajadi ke dalam rumah.



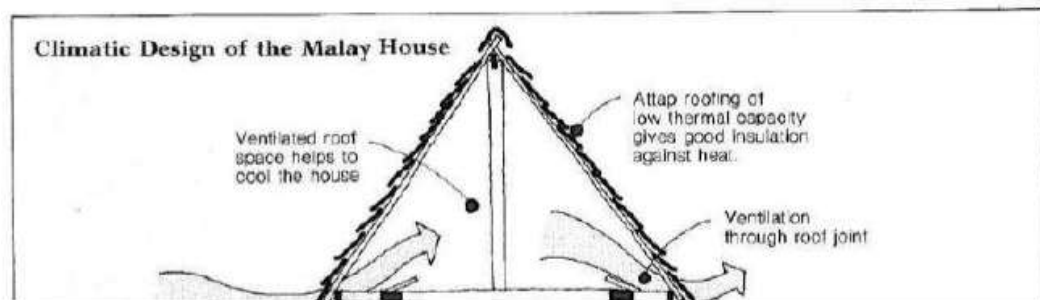
Pandangan Hadapan Rumah Tradisional Melayu (KALAM, 1986)

Bahan Binaan dari Jenis Rendah Kapasiti Haba

Menurut kajian, bahan yang mempunyai kadar kapasiti haba yang rendah amat sesuai di gunakan sebagai bahan binaan di kawasan yang beriklim panas dan lembap sepanjang tahun seperti Malaysia. Ianya demikian kerana bahan ini tidak menyimpan haba dalam tempoh masa yang lama dan membantu mengurangkan aras suhu di dalam sesuatu ruang dengan cepat serta membantu ruang tersebut mencapai keselesaan termal yang diperlukan. Rumah tradisional melayu di bina menggunakan bahan yang mempunyai kapasiti haba yang rendah dan lebih penting ianya ringan dan mudah di uruskan. Bahan-bahan seperti kayu, buluh, rotan dan daun nipah amat mudah ditemui pada zaman dahulu. Kayu yang sering digunakan adalah dari jenis cengal, merbau, damar laut dan meranti manakala bahan untuk pembinaan bumbung adalah dari daun nipah, rumbia, bertam dan kabong. Yuan (1984) menyatakan bahawa masyarakat kampung pada zaman dahulu mengambil bahan binaan untuk rumah mereka terus daripada hutan yang berhampiran. Saini (1970) menyatakan bahawa bahan-bahan ini

berfungsi dengan baik kerana ianya cepat sejuk dan panas (menyerap dan membebaskan haba dengan pantas walaupun terdapat perbezaan suhu antara dalam dan luar rumah.

Namun yang demikian, dewasa ini bahan-bahan yang digunakan untuk membina rumah tradisional melayu amat sukar ditemui dan harganya amat mahal dipasaran. Malaysia merupakan sebuah negara yang kaya dengan hasil hutannya namun rata-rata kayu yang digunakan di dalam Malaysia bagi tujuan pembinaan adalah dari jenis yang rendah kualitasnya. Hal ini disebabkan kerana kayu yang berkualiti tinggi kebanyakannya dieksport keluar negara dan menyebabkan harga kayu menjadi mahal. Oleh yang demikian, bahan pembinaan untuk rumah dan bangunan di Malaysia kini lebih kepada bahan seperti batu-bata, simen dan sebagainya. Perkara ini menyebabkan kualiti termal bangunan pada masa kini amat rendah dan memerlukan pengudaraan mekanikal seperti kipas dan pendingin hawa bagi mendapatkan suhu yang sesuai. Masalah ini dapat dilihat terutamanya pada waktu malam di mana rumah yang menggunakan bahan yang mempunyai kapasiti haba yang tinggi mempunyai suhu yang lebih tinggi berbanding rumah dengan bahan yang mempunyai kapasiti haba yang rendah kerana bahan tersebut memerlukan masa yang lama untuk membebaskan haba yang dikumpul pada waktu siang hasil daripada pancaran matahari. Walaubagaimanapun, kekurangan penggunaan kayu sebagai bahan binaan adalah ianya memerlukan penjagaan rapi dan penyelenggaraan yang kerap kerana kayu mudah rosak atas faktor-faktor tertentu seperti serangan anai-anai.



Rekabentuk Rumah Tradisional Melayu Yang Mengadaptasi Iklim di Malaysia Secara Keseluruhan (Yuan, 1987)

Kesimpulan

Sesungguhnya proses rekabentuk senibina rumah tradisional melayu sememangnya kaya dengan elemen-elemen sains yang menjadikan rumah tersebut selesa didiami dan tahan lama. Tetapi kini mengapakah seni bina warisan yang sudah cantik tersusun itu semakin dipinggirkan, malah kita menggantikannya pula dengan seni bina yang diciplak dari negara luar sekaligus tidak sejahtera untuk didiami. Jesteru, alangkah bagusnya jika konsep seni bina warisan tersebut dapat dilaksanakan ke atas rumah-rumah moden masa kini. Pendapat ini bukan bermaksud kita perlu meniru 100% kaedah pembinaannya seperti penggunaan bahan yang mana mungkin sesetengah pihak menganggap ianya tidak sesuai diaplikasikan dengan peredaran kini. Tetapi apa yang dimaksudkan ialah bagaimana kita boleh mengaplikasikan pendekatan seni bina warisan tersebut di dalam reka bentuk rumah moden kini iaitu konsep bagaimana rumah warisan menggalakkan pengaliran udara, penggunaan pencahayaan semulajadi, rekabentuk jimat tenaga, penggunaan bahan yang mesra alam serta penggunaan ruang yang mana boleh kita laksanakan ke atas rumah-rumah moden bagi mencapai tahap kediaman yang sejahtera. Kita perlu berbangga dengan seni bina warisan kita kerana ianya

merupakan seni bina yang terbaik di dunia bagi mencapai tahap kediaman yang sejahtera dalam hampir ke semua elemen. Maka, jika ianya masih dikekalkan pada seni bina kini, sekaligus tahap penyelesaian dan kesejahteraan penghuni boleh diperbaiki berbanding dengan apa yang sedang dialami oleh rumah-rumah moden masa kini.

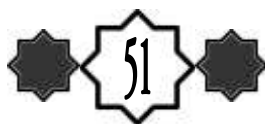
Sememangnya amat menyedihkan apabila khazanah sains dan teknologi Melayu yang mampan ini sudah hilang peranannya dalam dunia Melayu moden. Kini, kita berbangga dengan sains dan teknologi Barat dan terlalu berpegang kepada ideologi '*west orientation*'. Inilah yang dinamakan kemodenan. Jika kita gagal mengikut maka kita dianggap ketinggalan walaupun hakikatnya sains dan teknologi Barat itu tidak benar-benar mampan. Perkembangan sains dan teknologi Barat ini juga akhirnya menenggelamkan sains dan teknologi di alam Melayu. Jika dibiarkan malap atau dihapuskan semua pengetahuan itu maka ini seolah-olah mengikis jati diri Melayu itu sendiri. Mungkin agak sukar untuk mengembalikan kegemilangan sains dan teknologi Melayu. Membiarkannya terus pupus juga bukan satu langkah yang bijak.

Oleh itu, sedaya mungkin pengetahuan tentang sains dan teknologi Melayu ini perlu disampaikan kepada generasi baharu agar mereka sedar bahawa dunia Melayu mempunyai khazanah sains dan teknologi mereka sendiri. Perkara ini diharapkan dapat membantu mereka mengenali jatidiri mereka dan dalam masa yang sama menarik minat golongan masa kini untuk terus mengkaji dan mempertahankan sains dan teknologi di alam Melayu agar tidak luput ditelan zaman. Seperti ungkapan Laksamana Hang Tuah, —takkan Melayu hilang di dunial.

Rujukan

- Center of Built in the Malay World (KALAM), 1996. Rumah Andak Endah (1920).
- Center of Built in the Malay World (KALAM), 1986. Rumah Datuk Baginda Tan Mas Mohar (1850).
- Coch, H. (1998). "Chapter 4—Bioclimatism in vernacular architecture." *Renewable and Sustainable Energy Reviews* 2(1–2): 67-87.
- GhaffarianHoseini, A. (2012). "The essence of Malay vernacular houses: towards the socio-cultural and environmental values." *ISVS e Journal* 2(2): 35-53.
- GhaffarianHoseini, A., et al. (2014). "What can we learn from Malay vernacular houses?" *Sustainable Cities and Society* 13(0): 157-170.
- Hanafi, Z., 1994. *Housing Design in Relation to Environmental Comfort - A Comparison of the Traditional Malay House and Modern Housing*. Building Research and Information, Volume 22.
- Hassan, A.S. & Ramli, M., 2010. *Natural Ventilation of Indoor Air Temperature: A Case Study of the Traditional Malay House in Penang*. Science Publications.
- Hassan, Z. and S. N. Harun (2013). "Preservation of Malay Singgora Roof." *Procedia Environmental Sciences* 17(0): 729-738.
- Powell, R. and B. Wong (1988). "The contemporary kampung." *Majallah Akitek* 4(88): 22-28.
- Prasetyo, Y. H., et al. (2014). "Typology of Malay Traditional House Rumah Lontiok and its Response to the Thermal Environment." *Procedia Environmental Sciences* 20(0): 162-171. 14

- Shuaib, A. A. and O. F. Enoch (2014). "Integrating the Malay Traditional Design Elements into Contemporary Design: An Approach towards Sustainable Innovation." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* **129**(0): 59-67.
- Touman, I. A. and F. Al-Ajmi (2005). "Tradition, climate: As the neglected concepts in architecture." *Building and Environment* **40**(8): 1076-1084.
- Yuan, L.J., 1987. *The Malay House: Rediscovering Malaysia's Indigenous Shelter System*, Pulau Pinang, Malaysia: Institut Masyarakat.



PENERAPAN AQIDAH TAUHID DALAM KALANGAN KEPEMIMPINAN PENDIDIKAN

Ahmad Marzuki Mohamad¹

Ajmain @ Jimaain Safar²

Wan Hasan Wan Embong³

Zairus Norsiah Azahar⁴

Abstract

This study aims to identify the principles of tauhid in the leadership practices of the principals of SMKA, (Malaysian National Religious School). This qualitative study uses interviews and observation as data collection instrument. Chosen by cluster sampling, respondents in this study were eight principals that represented the schools in western and northern zones of Peninsular Malaysia. The findings showed that these SMKA principals successfully inculcate the principles of tauhid in their leadership through various school activities involving the whole school community. It was also found that the school environment that was created through the teachings of Islam as a way of life has been able to improve the school pupils' self-esteem and leadership.

Key word: Islamic leadership, the principles of tauhid

Pendahuluan

Pembudayaan negara yang menitikberatkan Islam pada hari ini menunjukkan akan keperluan institusi pendidikan Islam diberi nafas baru untuk bersama-sama membangun dalam arus globalisasi yang melanda era ilmu termasuk bidang pendidikan. Gaya kepemimpinan pengetua, perkembangan kurikulum, kaedah pengajaran dan pembelajaran perlu kembali berteraskan prinsip-prinsip murni Islam tanpa menseshkan kepentingan teknologi moden yang mendominasi arus perdana. Dalam konteks ini, kepemimpinan pengurusan pendidikan kini perlu seiring dengan arus pengurusan moden serta menterjemahkan gaya kepimpinan berteraskan Islam yang ternyata boleh memberikan impak yang besar kepada peningkatan akademik dan keperibadian murid. Gaya kepimpinan yang berpegang kepada kepimpinan Islam secara teoritikal di jangka mampu menterjemahkan kehebatan Islam, keunikan akhlak dan *role model* kepada masyarakat keseluruhannya (al-Buraey, 1985; Jabnoun, 1994; Danial, 2004; dan Adnan, 2006). Justeru itu, Islam meletakkan matlamat kepimpinan mestilah memenuhi maksud *al-Falah* ia itu kejayaan di dunia dan akhirat :

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ
إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (77)

Terjemahan: Dan tuntutanlah dengan harta kekayaan yang telah dikurniakan Allah kepadamu akan pahala dan kebahagiaan hari akhirat dan janganlah engkau melupakan bahagianmu (keperluan dan bekalanmu) dari dunia; dan berbuat baiklah (kepada hamba-hamba Allah)

1 Fakulti Tamadun Islam, UTM

2 Fakulti Tamadun Islam, UTM

3 Fakulti Tamadun Islam, UTM

4 Akademi Bahasa, UTM

sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu (dengan pemberian nikmatNya yang melimpah-limpah); dan janganlah engkau melakukan kerosakan di muka bumi; sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang berbuat kerosakan

al-Qasas 28:77

Oleh itu pengabaian salah satu daripada maksud *al-Falah* tersebut merupakan satu penyimpangan pada hakikat dan falsafah kepimpinan dalam Islam

Kepimpinan dalam Islam

Kepimpinan menurut bahasa Arab merujuk kepada istilah-istilah yang diertikan sebagai *al-khilafah*, *al-Imamah*, *al-Wali*, *al-Riyasah* dan *al-Zaamah*. Menurut al-Quran, kepimpinan dan Islam tidak dapat dipisahkan:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Terjemahan: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi". Mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): "Adakah Engkau (Ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?". Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya

al-Baqarah 1:30

Kepimpinan dalam Islam mempunyai objektifnya tersendiri iaitu satu kaedah pengarah dan pembentukan manusia yang berasaskan kepada keimanan terhadap Allah SWT. Kepimpinan Islam juga merupakan amanah ketuhanan (*divine trust*) yang merangkumi urusan dunia dan akhirat. Justeru itu, Islam meletakkan kepimpinan sebagai pengganti kepada fungsi kenabian bertujuan menjaga agama dan mengatur kehidupan manusia di dunia (al-Mawardi, 1996). Ibn Taimiyah (1971) menjelaskan bahawa fungsi kepimpinan itu sendiri merupakan satu tuntutan utama dalam ajaran Islam yang perlu diberikan perhatian oleh setiap umat Islam. Oleh itu, Islam menetapkan bahawa kepimpinan dan pengurusan ialah amal yang perlu diambil berat kerana ianya terangkum di dalam pengertian ibadah yang amat luas. Kepimpinan dan pengurusan yang sempurna adalah antara alat-alat utama ke arah kesempurnaan amal dan ibadah (Wahab, 1992). Islam tidak memisahkan peranan kepimpinan dan pengurusan kerana keduanya merupakan unsur-unsur utama yang akan mengukuhkan al-Din, syariah dan ummah. Natijah daripada itu, maka kepimpinan dalam Islam harus diterajui oleh individu yang bertakwa kepada Allah SWT. Al-Quran memaparkan isu tersebut dalam al-Quran yang memperjelaskan kepentingan kepemimpinan mempunyai sifat pengabdian yang tinggi terhadap Allah SWT.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Terjemahan: Allah menjanjikan orang-orang yang beriman dan beramal soleh dari kalangan kamu (wahai umat Muhammad) bahawa Ia akan menjadikan mereka khalifah-khalifah yang memegang kuasa pemerintahan di bumi, sebagaimana Ia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka: khalifah-khalifah yang berkuasa; dan Ia akan menguatkan dan

mengembangkan agama mereka (agama Islam) yang telah diredhaiNya untuk mereka; dan Ia juga akan menggantikan bagi mereka keamanan setelah mereka mengalami ketakutan (dari ancaman musuh). Mereka terus beribadat kepadaKu dengan tidak mempersekutukan sesuatu yang lain denganKu. Dan (ingatlah) sesiapa yang kufur ingkar sesudah itu, maka mereka itulah orang-orang yang derhaka.

al- Nurr 24:55

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Terjemahan: Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepada-Ku

al-Zariyyat 51:56

Kepimpinan Islam itu adalah satu proses mengerakkan sekumpulan manusia menuju ke suatu arah yang telah ditentukan melalui dorongan yang tidak memaksa. Secara jelasnya, kepimpinan Islam berjalan secara terbuka dan penuh dengan semangat persaudaraan antara pemimpin dan pengikut. Islam secara umumnya memberikan penekanan utama terhadap persoalan kepimpinan kerana tanpa adanya elemen kepimpinan, urusan pentadbiran agama dan bangsa tidak dapat dijalankan dengan sempurna (Ibn Taimiyyah, 1971). Kepentingan kepimpinan ini juga terbukti apabila Rasulullah SAW mengesyorkan agar dilantik seorang pemimpin ketika bermusafir walaupun dalam kumpulan yang kecil.

“Apabila tiga orang keluar bermusafir maka lantiklah ke atas mereka seorang untuk menjadi ketua.”

Riwayat Abu Daud

Rasulullah SAW turut menggambarkan bahawa semua individu muslim itu dianggap sebagai khalifah atau pemimpin dan dipertanggungjawabkan terhadap mereka yang berada di bawah kepimpinannya sama ada mereka sebagai ketua negara, isteri, anak ataupun hamba.

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ
عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْحَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ
مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

"Setiap kalian adalah pemimpin dan akan diminta pertanggung jawaban atas yang dipimpinya. Seorang imam (kepala Negara) adalah pemimpin dan akan diminta pertanggung jawaban atas rakyatnya. Seorang suami dalam keluarganya adalah pemimpin dan akan diminta pertanggung jawaban atas orang yang dipimpinya. Seorang isteri di dalam rumah tangga suaminya adalah pemimpin dia akan diminta pertanggung jawaban atas siapa yang dipimpinya. Seorang pembantu dalam urusan harta tuannya adalah pemimpin dan dia akan diminta pertanggung jawaban atasnya

Riwayat al-Bukhari 1987: 2371

Akidah Sebagai Tunjang Prinsip Kepimpinan Islam

Berpegang kepada akidah tauhid yang mantap akan mempengaruhi pembentukan dan perkembangan seseorang individu muslim kerana ianya akan menjadi asas dalam perjalanan kehidupan mereka. Syed Sabiq (1983) menyatakan bahawa akidah yang benar merupakan roh (*spirit*) bagi setiap individu menentukan perilaku dan tindakan mereka dalam kehidupan sama ada baik ataupun buruk. Sementara, Al-Maududi (1976) menjelaskan bahawa kegagalan umat

Islam memahami dan menghayati sepenuhnya persoalan akidah akan membuka ruang kepada syaitan merosakkan kehidupan mereka. Justeru itu, Rasulullah SAW memulakan dakwah baginda di Makkah dengan menekankan terhadap pembentukan akidah yang mantap dalam kalangan generasi Islam yang pertama (al-Buti, 2000). Secara umum, akidah tauhid merupakan satu ikatan perjanjian dan kepercayaan secara total kepada hakikat keesaan dan kekuasaan Allah SWT. Firman Allah SWT;

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ
(57) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (58)

Terjemahan: Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu. Aku tidak sekali-kali menghendaki sebarang rezeki pemberian dari mereka, dan Aku tidak menghendaki supaya mereka memberi makan kepadaKu. Sesungguhnya Allah Dia lah sahaja Yang Memberi rezeki (kepada sekalian makhlukNya, dan Dia lah sahaja) Yang Mempunyai Kekuasaan yang tidak terhingga, lagi Yang Maha Kuat Kukuh kekuasaanNya

al-Zariyat 51:56-58

Pandangan hidup berakidah ini diasaskan kepada tiga asas utama iaitu iman, ilmu dan amal. Dalam konteks kepimpinan Islam kesemua asas-asas ini perlu dibina oleh kepimpinan tersebut untuk mewujudkan satu organisasi yang menghayati nilai-nilai tauhid yang disyariatkan dalam ajaran Islam sebagaimana firman Allah SWT:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ الَّذِي تَتَّقُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

Terjemahan: Dan sesiapa yang taat kepada Allah dan RasulNya dan takut melanggar perintah Allah serta, menjaga dirinya jangan terdedah kepada azab Allah, maka merekalah orang-orang yang beroleh kemenangan

al-Nur 24:52

قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Terjemahan: Katakanlah: "Sesungguhnya sembahyangku dan ibadatku, hidupku dan matiku, hanyalah untuk Allah Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam

al-An'am 6:162

Dalam menjelaskan pengertian iman, Al-Qaradhawi (2006) menyatakan bahawa iman bermaksud kepercayaan yang meresap ke dalam hati dengan penuh keyakinan dan memberikan pengaruh terhadap pegangan hidup, tinggah laku dan perlakuan seharian. Juateru itu, Rasulullah SAW mengungkapkan bahawa mereka yang dapat merasai kemanisan dan kehebatan iman adalah merupakan golongan yang meredai Allah SWT sebagai *Rabb* dan Muhammad SAW sebagai rasul-Nya.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا
يَكْرَهُ أَنْ يُعَذَّبَ فِي النَّارِ

Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Ada tiga perkara yang jika seseorang melaksanakannya, ia mendapat kemanisan iman, Allah dan Rasul-NYA lebih ia cintai daripada selain keduanya, ia mencintai seseorang dengan tiada dorongan selain karena Allah, dan benci kembali kepada kekafiran sebagaimana kebenciannya untuk dilempar ke neraka.

Riwayat Bukhari 1995:6428

Perjalanan sirah Rasulullah SAW urut menggambarkan bagaimana baginda SAW sebagai pemimpin yang telah mempertahankan prinsip keimanan daripada dihina oleh musuh-musuh Islam. Dalam satu peristiwa seorang wakil kaum Quraish, Utbah bin Rabi'ah telah bertemu Rasulullah SAW dan menawarkan kepada baginda harta yang banyak, perempuan-perempuan dan kedudukan jawatan yang tinggi dalam kalangan kaum mereka dengan syarat baginda berhenti daripada menyeru manusia beriman kepada Allah SWT tetapi demi menjaga akidah Islam, baginda menolak tawaran tersebut (al-Buti, 2000). Oleh itu, untuk memelihara iman, seseorang itu perlu memiliki ilmu pengetahuan. Allah SWT melarang umat manusia mengikut sesuatu tanpa mempunyai maklumat yang jelas tentang perkara tersebut

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Terjemahan: Dan janganlah engkau mengikut apa yang engkau tidak mempunyai pengetahuan mengenainya; sesungguhnya pendengaran dan penglihatan serta hati, semua anggota-anggota itu tetap akan ditanya tentang apa yang dilakukannya

Al-Isra 17:36

وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

Terjemahan: Dan demikian pula di antara manusia dan binatang-binatang yang melata serta binatang-binatang ternak, ada yang berlainan jenis dan warnanya? Sebenarnya yang menaruh bimbang dan takut (melanggar perintah) Allah dari kalangan hamba-hambanya hanyalah orang-orang yang berilmu. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Pengampun

al-Fathir 35:28

Kesemua ayat di atas membawa satu kefahaman bahawa manusia akan berada dalam kerugian sekiranya sesuatu yang diikuti atau dipraktikkan tanpa mempunyai sandaran pengetahuan dan maklumat yang tepat. Ilmu dalam situasi tersebut menurut al-Ghazali (1984) bermaksud tersingkapnya sesuatu dengan jelas sehingga tidak ada lagi ruangan untuk merasa keraguan sebaliknya yang timbul adalah keyakinan. Berasaskan kepada *tasawwur* tersebut, maka barulah manusia mampu membina tanggungjawab beribadat kepada Allah SWT dan memakmurkan muka bumi ini dengan risalah Islam. Justeru itu, kombinasi antara iman dan ilmu, maka lahirlah amal yang menggerakkan keperluan pelaksanaan tuntutan akidah dalam kehidupan seperti melakukan segala amal-amal soleh yang diperintahkan oleh al-Quran. Al-Qaradhawi (2010) menjelaskan bahawa iman dan ilmu akan melahirkan sifat-sifat yang membawa kepada terbentuknya akhlak yang soleh sama ada dalam keluarga, masyarakat, sesama umat Islam dan juga terhadap bukan Islam. Keimanan dan keilmuan ini juga akan meletakkan mereka agar sentiasa menjaga amal, ketaqwaan dan akhlak mereka sejajar dengan tuntutan ajaran Islam.

Metodologi dan Sampel Kajian

Kajian secara kualitatif ini menggunakan temu bual separa berstruktur dan pemerhatian untuk menjawab persoalan kajian tentang bagaimana pengetua-pengetua mengaplikasikan akidah tauhid dalam kepimpinan. Seramai lapan orang pengetua daripada lapan buah Sekolah Menengah Kebangsaan Agama (SMKA) zon utara dan barat Semenanjung Malaysia telah dipilih sebagai responden kajian. Dalam kajian ini, kaedah persampelan kluster digunakan kerana pemilihan sampel adalah berdasarkan kepada pembahagian mengikut zon. Penyelidik

menggunakan kaedah ini kerana semua pengetua dan guru di SMKA mempunyai ciri-ciri yang sama iaitu berlatar belakang suasana sekolah agama yang menekankan penghayatan amalan cara hidup Islam, pengetua yang mempunyai latar belakang pendidikan Islam dan kesemua sekolah tersebut juga merupakan sekolah bantuan penuh kerajaan.

Dapatan kajian dan Perbincangan

Secara keseluruhannya, dapatan kajian mendapati pengetua di SMKA telah mempraktikkan prinsip akidah tauhid dalam kepimpinan mereka. Pelaksanaan prinsip akidah tauhid ini di dapati telah berjaya membentuk satu paradigma yang membawa kepada kepatuhan warga sekolah terhadap kebesaran Allah SWT. Dapatan kajian ini telah menyokong dapatan kajian yang diperolehi oleh pengkaji-pengkaji kepimpinan Islam sebelum ini seperti al-Arkoubi (2008), Elsegeiny (2005), Adnan (2007), Alderwess (2003) dan Applebaum (2009) yang menyatakan bahawa pelaksanaan prinsip akidah tauhid dalam kepimpinan telah berjaya mewujudkan satu suasana organisasi yang solehah dan secara tidak langsung telah meningkatkan lagi kefahaman dan penghayatan terhadap ajaran Islam dalam kalangan warga organisasi.

Persoalan akidah merupakan perkara asas dalam kehidupan seorang Islam kerana ia membicarakan hubungan antara seorang hamba dengan Penciptanya (Al-Zariyat 51:56-58). Dalam kajian ini, pengetua SMKA didapati sentiasa berusaha menjadikan sekolah mereka sebagai sebuah institusi yang sentiasa subur dengan suasana ketundukan dan kepatuhan terhadap Allah SWT. Sebagai pemimpin utama di sekolah, mereka telah berjaya membina minda guru dan murid melalui tazkirah ataupun majlis-majlis ilmu yang membincangkan tentang kepentingan menghayati Islam sebagai satu cara hidup. Pengetua sendiri didapati telah memainkan peranan yang aktif membimbing guru-guru dalam majlis-majlis ilmu yang diadakan. Persepsi penghayatan terhadap Islam ini bukan sahaja ditekankan dalam kawasan sekolah tetapi menjurus kepada penghayatan dalam kehidupan seharian komuniti sekolah pada setiap waktu dan tempat. Dapatan ini turut menyokong dapatan kajian Al-Arkoubi (2008) yang mendapati bahawa kepimpinan yang sentiasa memperingatkan ahli organisasi tentang keperluan membina dan menghayati hubungan dengan Pencipta akan membentuk wujudnya rasa selamat, ketenangan dan keazaman yang tinggi dalam kalangan ahli organisasi. Secara khusus, pendedahan terhadap tanggungjawab manusia terhadap Pencipta telah berjaya membentuk kesedaran yang tinggi dalam kalangan guru untuk menunaikan amanah pekerjaan dengan lebih sempurna.

Penyuburan budaya penghayatan al-Quran dan pembacaan *asma al-Husna* dalam kawasan sekolah didapati turut memainkan peranan mendekati jiwa ahli organisasi terhadap kebesaran *al-Khalik*. Penghayatan al-Quran ini direalisasikan melalui pembacaan, terjemahan dan *taddabbur* setiap kali sebelum mesyuarat guru atau ketika majlis perhimpunan murid diadakan. Kajian juga mendapati bahawa kecenderungan pengetua memetik ayat-ayat al-Quran ketika memberikan ucapan telah berjaya memberikan satu impak yang besar terhadap ahli organisasi kerana mereka merasakan di sebalik ucapan pengetua terdapatnya sokongan daripada ayat-ayat Allah SWT. Melalui kaedah ini, secara tidak langsung hujah-hujah yang disampaikan tidak lari daripada pandangan agama Islam. Dapatan ini mempunyai persamaan dengan hasil dapatan Applebaum (2009) dalam kajiannya terhadap pemimpin Islam di Timur Tengah yang mendapati kepimpinan Islam perlu kembali kepada kepimpinan *rabbani* yang sentiasa merujuk kepada al-Quran dan al-Sunnah dalam berhujah dan memberikan pandangan.

Kesungguhan melaksanakan amanah memimpin ahli organisasi menghayati akidah tauhid turut diterjemahkan melalui penghayatan ibadat solat berjamaah bersama-sama warga sekolah. Kajian mendapati bahawa pengetua kerap bersama-sama guru dan murid solat berjamaah pada waktu zohor dan asar di surau sekolah. Sementara pengetua lelaki yang tinggal dalam kawasan sekolah didapati turut bersama-sama murid mengimarahkan surau pada waktu malam. Sifat yang diperlihatkan oleh kepimpinan sekolah ini telah membuktikan *iltizam* mereka menghayati ajaran Islam dan seterusnya menjadi contoh kepada warga sekolah keseluruhannya. Selain itu, kedapatan pengetua yang memperuntukkan waktu untuk murid-murid mengerjakan solat sunat *Dhuha* semasa waktu rehat sekitar 10 minit. Situasi ini jelas memperlihatkan bagaimana penyuburan akidah sentiasa diambil berat oleh kepimpinan di SMKA. Justeru itu dapatan tersebut didapati menyokong dapatan kajian Adnan (2006) di 12 buah sekolah Islam di Michigan, Amerika Syarikat dan kajian oleh Hidris (2007) di Sekolah Menengah Tinggi Agama Johor yang mendapati sumber kekuatan utama kepimpinan di sekolah mereka adalah sentiasa menjaga hubungan dengan Allah SWT.

Penutup

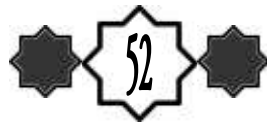
Secara kesimpulannya kajian ini mendapati kepimpinan SMKA telah berjaya mewujudkan satu suasana persekitaran sekolah yang solehah dan harmonis sehingga melahirkan sifat kasih sayang, hormat menghormati antara komuniti sekolah dan seterusnya telah mempertingkatkan pembentukan sahsiah dan peningkatan akademik murid. Berdasarkan kepada premis tersebut, dapatan kajian menunjukkan bagaimana suasana ini telah menjadi pemangkin kepada kejayaan SMKA melahirkan teknokrat yang mempunyai kefahaman Islam yang mendalam.

Rujukan

- Al-Quran. (1993). Tafsir Pimpinan Al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran 30 Juzuk. Pusat Islam Kuala Lumpur: Bahagian Agama Jabatan Perdana Menteri.
- Ab. Halim Tamuri & Azhar Ahmad. (2004). Enhancing Teacher Professionalism: The tawheedic Paradigm. Dalam Ahmad Sunawari Long et. al. The International Seminar on Islamic Thought Proceeding. Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, Universiti Kebangsaan Malaysia: Bangi, 297-303.
- Ab. Halim Tamuri & Zarin Ismail (2002). Pendidikan Akhlak Dalam KBSM: Persepsi Pelajar Terhadap Konsep Akhlak. Dalam Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 1): Kurikulum Bersepadu Pendidikan Islam Menghadapi Cabaran Era Globalisasi. Bangi: Fakulti Pendidikan.
- Ab. Halim Tamuri dan Zarin Ismail. (2006). " Nilai Akhlak dan Pengaruh Media Massa di Kalangan Remaja Islam Luar Bandar. Jurnal Islamiyyat. 27/1.
- Ab. Halim Tamuri, & Khadijah Abdul Razak. (2003). Pengajaran akhlak Di Sekolah Menengah: Persepsi pelajar-pelajar. Prosiding Wacana Pendidikan Islam (Siri 3): Antara Tradisi dan Inovasi. Bangi, Selangor: Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abang Haji Atei Abang Medaan. (1992). Matlamat dan masa depan sekolah-sekolah agama Islam di Sarawak. Malaysia: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdul Ghafar Don, Berhanudin Abdullah & Zulkiple Abd. Ghani. (2000). Dakwah Dan Pengurusan Islam Di Malaysia: Konsep dan Pelaksanaan. Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdul Rahman Hamid. (1996). Administrative Responsibility: An Islamic Perspective. The American Journal of Islamic Social Sciences, 12(2), 185-203.

- Abul Hassan Nadwi. (1980) "Islam and The World" (terj. Mohmammad Asif Kidwi) Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications,
- Achmat Salie. (2008). Servant-minded leadership and Work Satisfaction In Islamic Organizations: A Correlational Mixed Study. PhD Dissertation, University of Phoenix, USA, tidak diterbitkan.
- Adnan Aabed. (2006). A study Of Islamic Leadership Theory and Practice in K-12 Islamic Schools in Michigan. Tesis Ijazah Doktor Falsafah. Brigham Young University. Tidak diterbitkan.
- Affandi Hassan. (1991). Kecemerlangan Pentadbiran: Dasar dan Amalan Dalam Islam. Kuala Lumpur: Institut Tadbiran Awam Negara Malaysia.
- Ahmad Abd al-Mun'im al-Badri. (1996). Tanzim Haraki Dalam Islam. Malaysia: Pustaka Salam Sdn. Bhd.
- Akhtar, S.W. (1997). The Islamic Concept of Knowledge. *Al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought & Culture*. 12 (3).
- Al-Aani, Ziyad Mahmud. (2000). *Asalib al-Dakwah wa al-Tarbiyah fi al-Sunnah al-Nabawiyah*. Jordan: Dar Ammar.
- Al-Abrasyi, Mohd Atthiyah. (1969). *At Tarbiyyah al islamiyyah Wa Falasifatuha*. Kaherah: Isa Al Babi al Halabi Wa Syurakahu.
- Al-Asbahi, Malik bin Anas. (1971). *Muwatta al-Imam Malik*. Kaherah: Dar Ihya' at-Turath Al-Arabi.
- Al-Bukhari, Muhammad Ismail. (1987). *Sahih al-Bukhari*. Kaherah: Dar al-Syab.
- Beekun, R.I. & Badawi, J. (1999). *Leadership: An Islamic Perspective*. Beltsville, Maryland: Amana Publications.
- Berhanuddin Abdullah. (1977). *Amal Jamaie Dalam Organisasi Islam*. Besut: Zabib Enterprise.
- Chowdbury, N. (2001). Leadership strategies and global unity for the 21st century: An Islamic perspective. Paper presented at the IGS-ICOJ International Conference on leadership and unity in Islam, Kobe, Japan: Writers Club Press.
- Ciulla, J. B. (2004). Ethics And Leadership Effectiveness. Dalam J. Antonakis, A. T. Cianciolo, & R. J. Sternberg, *The Nature Of Leadership*. Thousand Oaks, CA: Sage
- Hussein Mahmood. (2008). *Kepimpinan dan Keberkesanan Sekolah*. (Ed. ke-2). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hughes, T. A. (2006). A National Perspective: An Exploration of Professional Learning Communities and The Impact On School Improvement Efforts. *National Journal for Publishing and Mentoring Doctoral Student Research*, 1, 1-12.
- Ibn Katsir, Ismail. (1978). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah.
- Ibn Khaldun, Rosenthal, F. & Dawood, N.J. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. (429). USA: Princeton University Press.
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman. (1960) *Muqaddimah*, Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiah.
- Ibnu Taimiyyah. (1971). *Al Siyasah al Syari'at fi Islah al Ra'ie wa al Ra'yat*. Beirut: Dar al Sha'ab.
- Ibrahim Mamat. (1997). *Memimpin Remaja Sekolah: Teori dan Praktik*. KL: Kumpulan Budiman Sdn. Bhd.
- Kadir, A.A. (1973). Islamic Leadership and Personality From Man to Mankind. *Al-Ittihad*, 10(1), 9-10.
- Kamal A. Faruki. (1971). *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice*. Karachi: National Publishing House Ltd.

- Katrina, J. (2008). *Profesional Learning Communities: A Case Study*. USA: Louisiana Tech University.
- Kathir, al-Hafiz Abu al-Fida'. (1990). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Kementerian Pelajaran Malaysia. (2008). *Pelan Induk Pembangunan Pendidikan 2006-2010*. Putrajaya: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Muhammad Munir al-Ghadban. (2003). *Manhaj Haraki Dalam Sirah Nabi SAW*. Malaysia: Pustaka Darulssalam Sdn. Bhd.
- Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti. (2000). *Fiqh Al-Sirah 2*. Malaysia: Dewan Pustaka Fajar.
- Said Hawwa. (2005). *Al-Mustakhlash fi Tazkiyah al-Anfus*. Qahirah: Dar al-Salam.
- Saiyid Sulaiman Nadwi. (1977). *Muhammad The Ideal Prophet: A Historical, Practical, Perfect Model for Humanity*. Malaysia: Islamic Book Trust.
- Salah Al Din Juhur. (1984). *Muqaddimah Fi Idarah Wa Tanzim al-Ta'lim*. Al Qairah: Dar al-Kutub.



KLASIFIKASI DAN KEMUNGKARAN ISTILAH ILMU DARI PERSPEKTIF ABU HAMID AL-GHAZALI.

Ramli Awang⁵
Zulkiflee Haron
Mohd Nasir bin Ripin

Abstrak

Imam al-Ghazālī (m.505H/1111M) seorang tokoh sarjana dan ilmuwan yang terkenal di dunia Islam mahupun Barat. Tokoh penulis prolific ini menguasai hampir semua bidang ilmu pada zamannya. Kemantapan hujah dan kepintaran akal yang dikurniakan Allah dipergunakan untuk mempertahankan kesucian Islam dari terjahan dan serangan pemikiran musuh-musuh sehingga diberi julukan 'Hujjatul Islam'. Beliau tanpa ragu mengkritik istilah-istilah ilmu yang diselewengkan pada zamannya dan menyebutnya sebagai kemungkaran ilmu demi memurnikan semula kefahaman ilmu-ilmu Islam. Cabaran hebat dalam pemikiran dan ilmu pada zamannya disahut dengan bijaksana dan mengklasifikasikan dalam paradigma pemikiran Islam zamannya sebagai panduan.

Kata Kunci: Al-Ghazālī, Klasifikasi Ilmu dan kemungkaran ilmu.

Pendahuluan

Artikel ini menyorot secara ringkas dan meninjau perspektif Abu Hamid al-Ghazali terhadap klasifikasi ilmu dan juga kemungkaran ilmu yang diselewengkan istilahnya daripada maksud sebenar. Aspek-aspek lain seperti kritikan dan sanjungan terhadap tokoh ini tanpa menafikan ada signifikannya tidak dibincangkan.⁶

Dalam perjuangannya menuntut ilmu pada zamannya al-Ghazālī membuat pengakuan berikut:

"Sejak muda hingga usia saya menjelang lima puluh tahun, saya harungi ombak lautan yang dalam ini. Saya temui berbagai-bagai rahsia aliran semua golongan. Saya tidak meninggalkan golongan Batiniyah kecuali saya telah menelaah kebatinannya. Saya tidak meninggalkan golongan Zahiri kecuali saya telah menguasai kezahiriannya. Tidak saya tinggalkan golongan Failasuf kecuali saya telah menguasai hakikat falsafahnya. Tidak saya tinggalkan golongan Teologi kecuali saya telah benar-benar mengkaji puncak teologi dan

⁵ Fakulti Tamaadun Islam Universiti Teknologi Malaysia

⁶ Ketokohan dan kesarjanaan al-Ghazālī tidak diterima secara keseluruhannya oleh para sarjana pengkaji belakangan. Beberapa aspek kekurangannya diperbetulkan oleh generasi selepasnya bagi dijadikan sempadan. Umpamanya dalam soal ilmu hadis dan cerita-cerita aneh yang dimuatkan dalam Ihyā' 'Ulum al-Din; sanggahan al-Ghazālī terhadap falsafah dan pendiriannya terhadap sebahagian ilmu akal contohnya matematik. Begitu juga sikap dan pegangan al-Ghazālī terhadap konsep tasawwuf. Perbincangan lanjut berkenaan komentar tentang ini boleh di baca antara lain dalam tulisan-tulisan seperti: Al-Imām al-Syaikh Ahmad bin 'Abd al-Rahmān bin Qudāmah al-Maqdisi, Mukhtasar Minhaj al-Qasidin, dan kata pengantarnya oleh Muhammad Ahmad Dahman, terbitan Dār al-Turāth, al-Qahirah tahun 1978; 'Abd al-Rahman Ibn al-Jawzi (m.597H), Talbis Iblis, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, hlm. 166; S.A Al-Hamdany (1972), Sanggahan Terhadap Tasawuf dan Ahli Sufi, PT al-Ma'arif, Bandung, hlm.49-53; Oemar Amin Hoesin (1964), Filsafat Islam, Bulan Bintang, Jakarta, hlm. 26; Pervez Hoodbhoy (1972), Sains & Islam, (terj.), Penerbit Pustaka, Bandung, 72-73 dan 134-138. Juga Muhsin al-Kasyāni (m. 1091H), al-Mahajjat al-Baydā' fi Tahdhib al-Ihyā', 8 juzuk, tahkik Akbar al-Ghifari, terbitan oleh Mu'asasah al-'Alami lil Maṭbū'āt, Beirut, tahun 1983. Tentang komentar hadis-hadis dalam Ihyā' telah dilakukan oleh al-'Allamah Zayn al-Din Abi al-Fadl 'Abd al-Rahim bin al-Husayn al-'Iraqi dengan judul al-Mughni Haml al-Asfar fi Al-Asfar fi Takhrij ma fi al-Ihyā' min al-Akhbar; Al-Mawduudi (1979) dalam bukunya, A Short History of The Revivalist Movement in Islam, Islamic Publication Limited, Lahore, hlm. 64.

perdebatannya; tidak pula golongan Sufi kecuali saya telah menelusuri rahsia kesufiannya; tidak juga golongan Zindiq kecuali saya telah meneliti sebab-sebab di sebalik kezindiqannya. Rasa keinginan untuk mengetahui hakikat semua persoalan di atas menghantui saya sejak saya masih muda. Hal itu merupakan instink dan fitrah daripada Allah SWT yang disimpan dalam fikiran saya, dan bukan kerana kemahuan dan keinginan saya...⁷

Pengakuan al-Ghazāli di atas memberi gambaran perihal situasi kehidupan pada zamannya yang berhadapan dengan kemelut pelbagai aliran pemikiran yang muncul. Penulisan al-Imam ‘Abd al-Karim al-Syahrastāni (479-548H/1086-1153M) yang hidup sezaman dengan al-Ghazāli menerusi bukunya *al-Milal wa al-Nihal* menyokong situasi di atas.⁸ Kepelbagaian pemikiran itu diberi perhatian dan disambut baik oleh al-Ghazāli. Beliau mengambil sikap ‘terbuka’ dengan mengkaji terlebih dahulu setiap aliran yang ada. Tegasnya beliau tidak terus bersikap menolaknya dengan memberi hukuman kepada aliran tersebut kecuali terlebih dahulu mengkaji dan menelitinya. Inilah sikap ilmuan yang terpuji. Hal seperti ini disebut oleh Allah dalam al-Quran:

وَأَهْمُوا أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هَدَى اللَّهُ هَدَاهُمْ الَّذِينَ أُوتُوا حَسَنَةً فَيَتَّبِعُونَ الْقَوْلَ يَسْتَمِعُونَ الَّذِينَ ۖ عِبَادِ فَبِشْرٍ
الْأَلْبَابِ ۝

Terjemahan: Maka berilah khabar gembira kepada hamba-hamba-Ku (iaitu) orang yang berusaha mendengar perkataan-perkataan yang sampai kepadanya lalu mereka memilih dan menurut akan yang sebaik-baiknya (pada segi hukum agama); mereka itulah orang-orang yang diberi hidayah petunjuk oleh Allah dan mereka itulah orang-orang yang berakal sempurna.

(Surah *al-Zumar*, 39: 17-18)

Klasifikasi Ilmu

Al-Ghazāli membahagikan ilmu kepada:

- (1) Ilmu Terpuji dan Tercela.⁹
- (2) Ilmu Fardu ‘Ayn dan Fardu Kifayah.¹⁰
- (3) Ilmu muamalat dan ilmu mukasyafah.¹¹
- (4) Ilmu Syar‘iyyah dan ghayr syar‘iyyah.¹²

Para pengkaji yang meneliti pengklasifikasian ilmu menurut al-Ghazāli memberi komentar tersendiri tentangnya. Dedi Supriyadi menulis bahawa terdapat empat sistem klasifikasi yang berbeza:

- (5) Pembahagian ilmu kepada teoritikal dan praktikal.

7 Dipetik dari Husain Ahmad Amin (1997), 100 Tokoh Dalam Sejarah Islam, terj. Bakhrudin Fannani, Pustaka Antara, Kuala Lumpur, hlm. 219-220.

8 Lihat, Abi al-Faḥ Muhammad bin ‘Abd al-Karim bin Abi Bakr Aḥmad al-Syahrastāni (1997), *al-Milal wa al-Nihal*, 2 juzuk, tahkik Amir ‘Ali Muhanna dan ‘Ali Hasan Fā‘ūr, Dar al-Ma‘rifah, Beirut. Buku ini memaparkan pelbagai aliran yang ada pada waktu itu.

9 Al-Ghazāli, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, 1: 13. Ujar al-Ghazāli: *الباب الثاني في العلم المحمود والمذموم وأقسامها وأحكامها*.

10 Ibid. Al-Ghazāli menyebut: *...وفيه بيان ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية*.

11 Ibid., hlm. 14. Ujar al-Ghazāli:

والذي ينبغي أن يقطع به المحصل ولا يستريب فيه ما سنذكره: وهو أن العلم كما قدمناه في خطبة الكتاب ينقسم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، وليس المراد بهذا العلم إلا علم المعاملة.

12 Ibid., hlm. 16. Tulis al-Ghazāli: *...والعلوم بالإضافة إلى الغرض الذي نحن بصدده تنقسم إلى شرعية وغير شرعية*.

- (6) Pembahagian ilmu menjadi huduri (pengetahuan yang dihadirkan) dan husuli (pengetahuan yang dicapai).
- (7) Pembahagian ilmu syar'iyah dan 'aqliyyah.
- (8) Pembahagian ilmu fardu 'ayn dan fardu kifayah.¹³

Sehubungan dengan hal ini Dr. Abdul Rahman Abdullah antara lain menyebut:

“Jelasnya ilmu-ilmu Islam yang berteraskan wahyu ditempatkan pada hierarki yang tinggi dan diikuti oleh ilmu-ilmu akal di bawahnya. Contoh terbaik ialah pada konsep klasifikasi ilmu oleh Imam al-Ghazāli, yang mempunyai empat jenis klasifikasi yang berbeza:

- (1) Penjenisan kepada Ilmu Syari'iyah dan Ilmu Aqliyah.
- (2) Penjenisan kepada Ilmu Teoritikal dan Ilmu Praktikal.
- (3) Penjenisan kepada Ilmu Huduri dan Ilmu Husuli.
- (4) Penjenisan kepada Ilmu Fardu Ain dan Ilmu Fardu Kifayah.”¹⁴

Dalam huraian beliau menyebut antara empat jenis yang dinyatakan di atas, apabila dihubungkan dengan klasifikasi ilmu dan hierarkinya, penjenisan yang pertama lebih sesuai dan paling mewakili tradisi keilmuan dalam Islam. Hal ini antara lain kerana ilmu-ilmu wahyu berada pada tahap tertinggi melebihi ilmu akal. Beliau menghujahkan pembahagian yang dilakukan al-Ghazāli:

- (1) Ilmu Syar'iyah.
 - (a) Ilmu Usul: Ilmu tauhid, ilmu tafsir dan ilmu akhbar (hadis).
 - (b) Ilmu Furu': Ilmu berkaitan ibadat. Adat atau fiqh seperti muamalat serta munakahat.
 - (c) Akhlak.
- (2) Ilmu Aqliyyah:
 - (a) Tingkat pertama/permulaan:
 - i. Matematik.
 - Arithmetik.
 - Geometri.
 - Astronomi dan Astrologi.
 - Muzik.
 - ii. Logik.
 - (b) Tingkat kedua/pertengahan:
 - i. Fizik atau sains tabi'i, seperti:
 - Perubatan.
 - Meterologi.
 - Mineralogi.
 - Kimia.
 - (c) Tingkat ketiga/tertinggi.
 - i. Berkenaan mawjud, yang wajib dan mungkin.
 - ii. Berkenaan pencipta, dhat-Nya, sifat-Nya dan perbuatan-Nya.
 - iii. Berkenaan *al-aulawiyat*, al-jawhar mufradat, aqal mujarrad dan nafs al-kamil.

¹³ Dedi Supriyadi (2010), Pengantar Filsafat Islam, hlm. 175.

¹⁴ Abdul Rahman Abdullah (2003), Menjadi Intelektual, PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd., Bentong, hlm. 123. Lihat juga Ibrahim Narongraksakhet dan Abdulai Kaba, Al-Ghazāli's Thought on Education dalam Journal of Islamic Studies, vol.5, no. 1 June 2010-May 2011, College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, Pattani Campus, Pattani, Thailand, hlm. 4.

- iv. Berkenaan malaikat, syaitan, nubuwwah, mukjizat dan karamah.
- v. Berkenaan tidur dan sedar (*yaqazah*) serta mimpi.
- vi. Ilmu tilasmat.¹⁵

Klasifikasi Ilmu: Manhaj Kefahaman dan Pelaksanaan

Perlu dimaklumi bahawa pembahagian yang dilakukan itu tidak memberi makna wujudnya bahagian-bahagian ilmu tersebut secara terpisah. Malahan ia saling berkait antara satu dengan yang lain. Klasifikasi hanya berfungsi untuk memudahkan pengenalan kepada ilmu-ilmu sahaja. Pengkelasan ini tidak merubah kedudukan kepentingan serta hierarki ilmu itu sendiri yang dalam Islam telah meletakkan ilmu wahyu mengatasi segala ilmu. Justeru dalam pendidikan ilmu al-Ghazāli berkeyakinan bahawa kanak-kanak mesti bermula dengan al-Quran. Langkah beliau membuat klasifikasi tersebut adalah sebagai reaksi terhadap kemelut pemikiran berkenaan dengan ketidak-jelasan masyarakat dalam memahami konsep ilmu pada zamannya. Hal ini dapat diperkukuhkan dengan penyusunan kurikulum yang dilakukannya dengan membahagikan kepada:

- (1) Subjek pembelajaran kepada ilmu kepada agama dan bukan agama.
- (2) Menyisihkan ilmu perdebatan dari Ilmu Kalam.
- (3) Melanjutkan pengklasifikasian mata pelajaran sebagai subjek fardu 'ayn dan fardu kifayah.
- (4) Mengisytiharkan mata pelajaran tertentu sebagai mata pelajaran terpuji dan tercela.
- (5) Memasukkan Ilmu Tafsir, hadis, fiqh, Kalam dan logik sebagai mata pelajaran yang wajib (*compulsory*) dipelajari.
- (6) Mengkritik pemikiran yang *'ilm ma'qūlah* tidak sesuai dengan *'ilm manqūlah*.
- (7) Mengklasifikasikan subjek pilihan kepada tiga jenis:
 - (a) Terpuji,
 - (b) Tercela
 - (c) Mubah. Beliau memasukkan ilmu perubatan, arithmatik, ekonomi, pertanian, politik dan perusahaan adalah baik untuk masyarakat dan tidak boleh diabaikan sama sekali.¹⁶

Pembahagian tersebut juga tidak seharusnya dilihat dari aspek keterpisahan, bahkan hendaklah dilihat sebagai suatu usaha memberi keutamaan mana yang lebih utama daripada yang utama. Mana yang harus didahulukan dan mana yang harus dikemudiankan berdasarkan kepada keperluan dan tahap pendidikan yang diterima.

Dr. Asma Hasan Fahmi mengulas hal ini antara lain menyebut bahawa atas dasar inilah maka al-Ghazāli membahagikan ilmu-ilmu pengetahuan kepada tiga macam, iaitu: a) Ilmu yang tercela, sama ada banyak ataupun sedikit mempelajarinya, seperti ilmu sihir. b) Ilmu yang dipuji, yang mempelajarinya sekadar cukup sahaja, seperti ilmu bintang (astronomi). c) Ilmu yang terpuji, dan mempelajari sejauh mungkin, iaitu ilmu untuk mengenal Tuhan dan hukum-Nya terhadap makhluk. Inilah yang harus dituntut kerana ilmu itu sendiri, dan untuk mencapai kebahagiaan di akhirat. Al-Ghazāli telah menyatakan hal yang ideal untuk zamannya di mana ia hidup waktu itu, dan kecenderungan agama pada umumnya, dalam hal mana ia menempatkan ilmu agama di atas segala ilmu. Akan tetapi di samping itu ia memperbolehkan

¹⁵ Ibid., hlm. 123-124.

¹⁶ Ibrahim Narongraksakhet dan Abdulai Kaba, Al-Ghazāli's Thought on Education dalam Journal of Islamic Studies, vol.5, no. 1 June 2010-May 2011, College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, Pattani Campus, Pattani, Thailand, hlm. 6.

menuntut ilmu-ilmu lain yang berbagai corak selama mana tidak menjurus kepada pengabaian agama atau bertentangan dengannya.¹⁷

Menoleh kepada pengklasifikasikan ilmu oleh al-Ghazāli memungkinkan perlunya kebijaksanaan para penggubal dasar ke arah penyusunan semua kurikulum sistem pendidikan Islam sekiranya berhasrat ingin melahirkan generasi umat yang saleh. Ilmu yang berada pada pada heirarki paling tinggi yang membincangkan persoalan alam ghaib (kewujudan Tuhan, rahsia penciptaan dll) harus diutamakan dan diberi tempat sewajarnya dalam kurikulum. Penekanan dan pendekatan (*approach*) terhadap subjek ini haruslah mengikut perkembangan dan persediaan generasi moden dan tidak terikat dengan kaedah zaman lampau.

Al-Ghazāli ketika membincangkan soal ilmu tidak hanya menekankan aspek klasifikasi sebagai motif utama perbahasannya, malahan turut membincangkan aspek-aspek lain yang banyak dilupakan orang tentangnya. Aspek-aspek mukadimah tentang ilmu seperti kelebihan (*fadilat*) ilmu, keutamaan menuntut ilmu dan keutamaan mengajar dibicarakan. Aspek-aspek tentang 'keadaban ilmu' yang merangkumi sahsiah pengajar dan penuntut serta niat tidak terlepas dari pembicaraan beliau. Hal ini penting agar mereka yang mempelajari sesuatu ilmu dapat mengetahui kedudukan sebenar nilai keilmuan yang dipelajarinya.

Para pengajar (*mu'allim*) bagi al-Ghazāli amat penting dan wajib memiliki persiapan mencukupi sama ada lahir dan batin. Guru mestilah terdiri daripada mereka yang ikhlas dan menyedari kemuliaan tugasnya sebagai pendidik. Hati sanubarinya menyedari bahawa ia menjadi guru kerana memikul amanah Allah bukannya menjadi guru kerana kerjaya. Kesedaran ini wajib ditanamkan dalam diri setiap pendidik.¹⁸ Ia bertindak pelanjut tugas Nabi s.a.w. Pengharapan rida Allah menjadi matlamat utama bukannya upah. Justeru mereka mestilah melengkapkan diri dengan kemahiran dan kepakaran dalam bidang ilmu yang diajarinya.¹⁹

Dunia keilmuan moden yang terpengaruh dengan budaya ilmu barat melupakan aspek ini. Oleh hal yang demikian tidak pelik sekiranya sistem pendidikan sebegini melahirkan manusia berilmu tetapi tidak beradab. Lebih parah lagi sistem keilmuan yang dipelajari itu boleh disifatkan sebagai 'kemungkaran ilmu' yang akhirnya membinasakan umat. Perkara sebegini tidak hanya melanda ilmu yang disifatkan sebagai ilmu sekular, malahan turut melanda ilmu keislaman. Adian Husaini dalam tulisannya pernah menyuarakan hakikat ini dengan menyebut:

"Tidak sedikit orang-orang yang belajar ilmu-ilmu Islam kemudian justru menjadi penentang Islam yang tangguh dan aktif melakukan dekonstruksi (penghancuran) konsep-konsep dasar Islam. Kemungkaran ilmu bukan lagi kemungkaran yang ringan, kerana berdampak sangat serius dalam amal perbuatan."²⁰

17 Lihat, Asma Hasan Fahmi, (1979) Sejarah dan Filsafat Pendidikan Islam, (terj.), Bulan Bintang, Jakarta, hlm. 90-91.

18 Barangkali di sinilah punca lahirnya keberkatan ilmu hingga para pelajar mampu memanfaatkannya dan hal ini terlihat dalam generasi awal dahulu; sementara zaman belakangan lantaran 'menjadi guru kerana kerjaya semata-mata' melahirkan kemungkaran ilmu.

19 Lihat selanjutnya dalam al-Ghazāli, Ihyā' 'Ulūm al-Din, 1: 55-58.

20 Adian Husaini (2006), Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi, Gema Insani, Jakarta, hlm.28.

Pada tempat yang lain beliau menulis:

“Tentu saja, kemungkaran terbesar dalam pandangan Islam, adalah kemungkaran di bidang akidah Islamiyah, seperti penyebaran faham syirik atau faham-faham yang menghancurkan akidah Islam. Dalam kaitan inilah, kemungkaran yang mengubah dasar-dasar Islam, adalah kemungkaran yang terbesar. Inilah kemungkaran yang berawal dari kerosakan ilmu-ilmu Islam, yang menyangkut asas-asas pokok dalam Islam. Kemungkaran jenis ini jauh lebih dahsyat dari kemungkaran di bidang amal. Sebagai gambaran, dosa orang yang mengingkari kewajipan solat lima waktu, lebih besar daripada dosa orang yang meninggalkan solat kerana malas, tetapi masih meyakini kewajipan solat. Dosa orang yang menjadi pelacur masih lebih ringan dibandingkan dengan dengan orang yang mengampanyekan²¹ faham bahawa menjadi pelacur adalah tindakan mulia.”²²

Situasi kecelaruan konsep ilmu yang tersebar luas pada masa al-Ghazāli, sesungguhnya telah mendorongnya berjihad dengan pena bagi meluruskan pandangan masyarakat yang serong terhadap ilmu. Hasrat penulisan *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Menghidupkan Ilmu-Ilmu Agama) kelihatan sejajar dengan situasi masyarakat pada zamannya yang memiliki pandangan ‘tenat’ terhadap ilmu.

Dalam pengklasifikasiannya mengenai ‘Ilmu Tercela dan Ilmu Terpuji’ terdapat salah tanggapan sesetengah orang dengan mengatakan bahawa al-Ghazāli mencela sesetengah ilmu dan tidak membenarkan untuk mempelajarinya secara mutlak. Hakikat sebenarnya tidak demikian. Bahkan tidak sama sekali al-Ghazāli mencela hakikat ilmu itu sendiri. Beliau menyebut:²³

بيان علة العلم المذموم لعلك تقول: العلم هو معرفة الشيء على ما هو به وهو من صفات الله تعالى فكيف يكون الشيء يكون مع كونه علما مذموما؟ فاعلم أن العلم لا يذم لعينه وإنما يذم في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة...

Beliau turut mempersoalkan perihal bagaimana ilmu yang merupakan sebahagian dari sifat Allah itu boleh tercela. Ketercelaan di sini bukan ilmu itu sendiri malahan pencerobohan terhadap hak-hak ilmu yang dilakukan oleh mereka yang mempelajarinya. Hal itulah sebenarnya yang tercela. Salah satu dari tiga alasan berikut menjadi penyebab ketercelaannya menurut beliau:

- (1) Bilamana ilmu tersebut membawa mudarat kepada tuannya atau kepada orang lain.
- (2) Apabila ilmu tersebut memudaratkan tuannya dalam urusan kebiasaan seperti ilmu perbintangan (*nujum*) sedang pada aspek ilmu itu sendiri bukanlah tercela.
- (3) Apabila ilmu tersebut tidak membawa faedah, paling sedikit mereka tenggelam dalam perbincangan-perbincangan yang tiada faedah dan menghabiskan waktu secara sia-sia.²⁴

21 Mempropagandakan.

22 Adian Husaini (2006), *Ibid.*, hlm. 32-33.

23 Al-Ghazāli, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, 1: 29.

24 *Ibid.*, hlm. 29-30.

Ketepatan Pemakaian Istilah

Al-Ghazālī melihat ketepatan istilah amat penting dalam usaha pendidikan dan keilmuan. Pada zaman beliau, kemelut ilmu tidak hanya terhenti pada 'kelesuan' fahaman terhadap konsepnya, malahan turut menodai istilah-istilah ilmu itu sendiri yang sengaja dipersempitkan. Hal ini tidak terlepas dari pengamatan al-Ghazālī dan beliau cuba memperbaikinya. Aspek kecelaruan lafaz-lafaz lima istilah ilmu utama waktu itu seperti: *Al-Fiqh*, *al-ʿIlm*, *al-Tawhid*, *al-Tadhkir* dan *al-Hikmat* daripada paksinya yang sebenar cuba ditangani.²⁵

Istilah *fiqh* pada asalnya (zaman *salaf al-saleh*) ditujukan kepada ilmu jalan menuju akhirat selain dari memahami secara mendalam aspek-aspek yang merosakan jiwa serta amal; juga kekuatan diri yang melingkari keutamaan akhirat dengan bertakhtanya konsep '*al-khawf*' di hati. Menurut beliau inilah antara lain asal makna istilah '*fiqh*' yang diajar pada zaman permulaan (*al-ʿaṣr al-awwal*). Beliau berhujah antara lain dengan ayat al-Quran:

إِيَّاهُمْ رَجَعُوا إِذَا قَوْمَهُمْ وَلِيْنَدِرُوا ۗ وَالَّذِينَ فِي لَيْتَفَقَهُوْا

Terjemahan: Supaya orang-orang (yang tinggal) itu mempelajari secara mendalam ilmu yang dituntut dalam agama, dan supaya mereka dapat memberi inzar (peringatan) kepada kaumnya (yang keluar berjuang) apabila orang-orang itu kembali kepada mereka.

(Surah *al-Tawbah*, 9: 122)

Firman-Nya lagi:

بِهَآئِفَقَهُوْنَ ۗ لَآ قُلُوْبُهُمْ

Terjemahan: Bagi mereka itu ada hati (tetapi) tidak mahu memahami dengannya (ayat-ayat Allah).

(Surah *al-Aʿraf*, 7:179)

Beliau menegaskan bahawa terhasilnya *al-inzar wa al-takhwif* dalam hati itulah sebenarnya *al-fiqh* bukannya cabang-cabangan perbincangan tentang *al-talāq*, *al-ʿitāq*, *al-liʿān*, *al-salam* serta *al-ijārah*. Semua ini menurut al-Ghazālī tidak menghasikan *inzār* dan *takhwif* sebaliknya menjadikan hati keras.²⁶

Ayat: *بِهَآئِفَقَهُوْنَ لَآ قُلُوْبُهُمْ* bagi al-Ghazālī memberi maksud pengertian iman, bukannya berkaitan dengan fatwa-fatwa dan menegaskan bahawa istilah *al-fiqh* dan *al-fahm* adalah sama erti. Beliau menyimpulkan:²⁷

وأراد به معانى الإيمان دون الفتاوى. ولعمري إن الفقه والفهم في اللغة اسمان بمعنى واحد، وإنما يتكلم في عادة الاستعمال به قديما وحديثا.

Pada zaman beliau istilah *fiqh* ini telah berubah kefahamannya menjadi perbincangan berkenaan perkara-perkara furuk yang pelik-pelik dalam fatwa-fatwa. Mereka yang menguasai

25 Lihat perbincangan lanjut dalam kitab beliau *Ihya' ʿUlum al-Din*, 1: 32.

26 Ibid., hlm. 32.

27 Ibid.

pandangan yang berbagai tentangnya secara mendalam dengan alasan-alasannya, dianggap sebagai paling *fiqh*.²⁸

Kelihatan al-Ghazāli dalam hal ini cuba mengembalikan istilah *fiqh* tersebut menurut puncanya yang sebenar, iaitu melandasi semangat yang diketengahkan oleh kitab al-Quran. Ia berkaitan dengan jiwa yang takut kepada Allah. Hal ini tentunya muncul dari pegangan akidah yang tulen dan dimiliki oleh mereka yang benar-benar merasai kebesaran dan keagungan Allah. Justeru tidak ganjil apabila al-Imam Abu Hanifah (699-767M/80-148H)²⁹ dan al-Imam al-Syafi'i³⁰ (767-820M/150-204H) menulis aspek akidah kepercayaan terhadap Allah SWT dengan menamakan tulisan mereka sebagai *Fiqh al-Akbar*.

Mengulas penyimpangan kefahaman terhadap istilah tawhid pula al-Ghazāli menyebut bahawa pada zaman beliau istilah ini diguna pakai kepada seni perdebatan (*sina'ah al-kalam*) dan selok-belok jalan perdebatan (*mujadalah*). Mereka yang mengetahui kaedah-kaedah perdebatan dan perbantahan dalam kalangan ulama mengenai masalah syubhat masing-masing sering dihubungkan dengan tauhid. Hingga ada yang digelar sebagai *ahl al-'adl wa al-tawhid*. Manakala para Mutakallimun (Ulama Kalam) pula disebut sebagai ulama tauhid. Sedangkan kefahaman perkara seumpama itu tidak ada pada generasi awal.³¹ Dalam hal ini al-Ghazāli memberi komentarnya dengan menulis buku berjudul *Ijlam al-'Awwam 'an 'Ilm al-Kalam*. Buku ini antara lain menjawab pandangan sesat golongan Hasyawiyyah tentang sifat-sifat Allah dan memberi peringatan kepada orang awam tentang bahaya terdedahnya mereka kepada perbincangan akidah berdasarkan Ilmu Kalam (metod perdebatan).³²

Metod pendidikan dalam akidah menurut saranan al-Ghazāli adalah dengan memahami ilmu-ilmu asas Islam serta mengamalkannya, bukan dengan jalan perdebatan (metod Ilmu Kalam). Beliau menegaskan:

“Jalan menguatkan dan memperkukuhkan akidah bukanlah dengan mengajarkan cara berdebat dan pembuktian ala Ilmu Kalam. Malahan dengan memperbanyak bacaan al-Quran serta tafsirannya dan meneliti hadis-hadis serta pengertiannya. Juga dengan menekuni mengerjakan ibadat. Maka sentiasalah keyakinan itu bertambah meresap disebabkan dalil-dalil al-Quran yang mengetuk pintu hati dan telinga, serta kesaksian-kesaksian hadis yang didengar dan dibaca dengan faedah-faedah yang terkandung di dalamnya. Juga oleh cahaya ibadat yang memancar ke hati waktu melaksanakannya; selain itu ia terhasil dengan bergaul bersama-sama orang-orang sahah dan duduk dalam majlis-majlis mereka, hal ini menimbulkan rasa tunduk, takut dan taat kepada Allah serta melekat dalam dirinya. Permulaan keyakinan seumpama menaburkan biji benih ke dalam dada, sementara sebab-sebab di atas bagaikan siraman dan pemupukan hingga benih tadi tumbuh menjadi pohon yang baik dan kukuh, akarnya menunjang di bumi sedang dahan-dahannya menjulang ke angkasa. Sayugia juga hendaklah diawasi daripada mendengar jadal (perdebatan) dan Ilmu Kalam, lantaran kecelaruan fikiran yang timbul hasil mendengarnya

28 Ibid.

29 Imam Abu Hanifah al-Nu'man (1979), al-Fiqh al-Akbar, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut. Kitab ini disyarahkan oleh al-Mulla 'Ali al-Qari al-Hanafi (1979), Syarah Fiqh al-Akbar, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

30 Lihat Muhammad bin Yusn bin Abdullah (1985), al-Kawakib al-Azhar Syarah al-Fiqh al-Akbar li al-Imam Abi Abdullah bin Muhammad bin Idris al-Shafi'i, al-Maktabah al-Tijariyyah, Makkah al-Mukarramah.

31 Ibid., hlm. 33

32 Lihat selanjutnya dalam tulisan al-Ghazāli (1941), Iljām al-'Awwām 'an 'Ilm al-Kalām, Idarāh al-Ṭiba'ah al-Muniriyyah, Damsyik.

lebih banyak dari kebaikannya. Memperkuat keyakinan (iktikad) dengan perdebatan samalah dengan memukul sebatang pohon dengan penumbuk besi dengan harapan pohon tersebut semakin kuat dan menambah banyakkannya. Hal sebegini biasanya akan menghancurkan dan merosakkannya.³³

Menekankan soal istilah ilmu pula menurut al-Ghazālī, asalnya ditujukan kepada *al-ilmu bi Allah ta'ala* (mengetahui/mengenal Allah) tanda-tanda-Nya dan perbuatan-Nya dalam kalangan hamba-hamba-Nya dan makhluk. Sebaliknya pada zaman beliau istilah ilmu dipakai kepada aspek-aspek yang melibatkan *munazarah* (debat) dan sengketa dan masalah-masalah *fiqhīyah khalīfiyyah*. Mereka yang berkecimpung dalam perkara ini dianggap sebagai ahli al-'ilm dan ulama yang unggul (*fuhul al-'ulamā*) meskipun jahil dalam ilmu tafsir, hadis dan aliran-aliran mazhab serta lainnya. Hal seperti ini akan membawa kepada kerosakan dalam kalangan pelajar.³⁴

Istilah *dhikir* pula diumumkan kepada majlis-majlis acara penceritaan, syair-syair dan seumpamanya. Sedangkan istilah *dhikir* (mengingati Allah) itu khusus terpakai untuk majlis yang terpuji yang disebut padanya al-Quran serta Hadis-hadis.³⁵

Perkataan 'hikmah' (kebijaksanaan), *al-hakim* (Ahli Hikmah) dipakai untuk mereka yang disebut sebagai Tabib, Penyair dan Ahli Nujum. Sedangkan perkataan hikmah ini dipuji oleh Allah:

كثيراً خيراً أوتي فقد الحكمة يؤت ومن بشاء من الحكمة يؤتي

Terjemahan: Allah memberikan hikmat kebijaksanaan (ilmu yang berguna) kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut aturan yang ditentukan-Nya). dan sesiapa yang diberikan hikmat itu maka sesungguhnya ia telah diberikan kebaikan yang banyak.

(Surah *al-Baqarah*, 2: 269)³⁶

Nabi juga pernah menyebut perkara ini: من الحكمة يتعلمها الرجل خير له من الدنيا وما فيها كلمة. Banyak lagi istilah-istilah yang lain yang turut diubah penggunaan dan dipersempitkan pemakaiannya oleh golongan yang sebut al-Ghazālī sebagai 'sarjana jahat' (*'ulamā' al-sū*). Kejahatan mereka atas agama (Islam) menurut al-Ghazālī lebih besar berbanding kejahatan para syaitan.³⁷

Kesimpulan

Meneliti kepada pengklasifikasian ilmu menurut perspektif al-Ghazālī (m.1111M) mengundang kita menoleh ke belakang kurang lebih seribu tahun lampau. Kemelut dan pergeseran pelbagai

33 Al-Ghazālī (t.th), *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*.1: 94.

34 Ibid., hlm. 33.

35 Ibid., hlm. 34.

36 Ayat lengkapnya:

﴿الْأَنْبِيَاءُ وَلَوْ أَلَّيْدُكُمْ وَمَا كَثُرًا خَيْرًا أَوْتِيَ فَقَدْ الْحِكْمَةَ يُؤْتِ وَمَنْ بَشَاءَ مِنَ الْحِكْمَةِ يُؤْتِي﴾

Terjemahan: Allah memberikan hikmat kebijaksanaan (ilmu yang berguna) kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya (menurut aturan yang ditentukan-Nya). dan sesiapa yang diberikan hikmat itu maka sesungguhnya ia telah diberikan kebaikan yang banyak. dan tiadalah yang dapat mengambil pengajaran (dan peringatan) melainkan orang-orang yang menggunakan akal fikirannya.

37 Ibid., hlm. 38. Teksnya: (فإن شرهم على الدين أعظم من شر الشياطين).

aliran mazhab keilmuan tersebar luas dalam masyarakat kaum Muslimin. Suasana seperti ini masih berlanjutan dan para ulama dilahirkan Allah mewakili kurun masing-masing bagi memperbaharui (*tajdid*) gerakan mempertahankan amalan agama ini. Al-Ghazāli muncul pada zamannya menjadi mujadid kurun ke 12 Masehi. Beliau diberi gelaran sebagai Hujjatul Islam lantaran jasa besarnya mempertahankan ilmu-ilmu Islam dengan pengajaran dan penulisan penanya.

Beliau meletakkan martabat ilmu wahyu mengatasi ilmu akal. Di samping itu intipati kepada ilmu-ilmu tersebut hendaklah berpusatkan kepada akidah yang betul dengan Allah.

Di tengah-tengah kemelut keilmuan zaman moden kini, penyelewengan ilmu berleluasa dengan kepelbagaian nama baru yang tidak menjurus kepada mengimani Allah sebagai Tuhan dan pemilik sebenar ilmu. Maka tokoh-tokoh seperti 'al-Ghazāli Moden' amat diharapkan agar dapat memperbetulkan penyelewengan ilmu bagi mengembalikannya semula ke paksi asalnya.

Apa pun persoalan tentang ilmu syarat untuk memperoleh ilmu dan keberkatannya mestilah berlandaskan kepada ikhlas dengan Allah. Hal ini kerana ilmu itu sendiri enggan bersama mereka yang tidak ikhlas. Tepat sepertimana al-Ghazāli diceritakan pernah menyebut.³⁸

طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله

Jelas dan nyata bahawa asas yang tidak boleh dingkari ini telah diuar-uarkan Nabi s.a.w. sejak mula lagi dengan sabdanya: إنما الأعمال بالنيات. Bagaimana pun hal ini kelihatannya telah tidak diberi perhatian dalam tradisi pendidikan ilmu moden. Mungkinkah generasi masa hadapan yang tercanai dengan pencemaran *hadaf* dalam pendidikan mampu melahirkan insan ilmuan sehebat al-Ghazāli?

RUJUKAN

- Abdul Rahman Abdullah (2003), Menjadi Intelektual, PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd., Bentong.
- Abi al-Faṭḥ Muhammad bin 'Abd al-Karim bin Abi Bakr Aḥmad al-Syahrastāni (1997), al-Milal wa al-Nihal, 2 juzuk, tahkik Amir 'Ali Muhanna dan 'Ali Hasan Fā'ūr, Dar al-Ma'rifah, Beirut. Buku ini memaparkan pelbagai aliran yang ada pada waktu itu.
- Adian Husaini (2006), Hegemoni Kristen-Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi, Gema Insani, Jakarta,
- al-Ghazāli (1941), Iljām al-'Awwām 'an 'Ilm al-Kalām, Idarāh al-Ṭiba'ah al-Muniriyyah, Damsyik.
- al-Mulla 'Ali al-Qari al-Hanafi (1979), Syarah Fiqh al-Akbar, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
- Asma Hasan Fahmi, (1979) Sejarah dan Filsafat Pendidikan Islam, (terj.), Bulan Bintang, Jakarta, hlm. 90-91.
- Dedi Supriyadi (2010), Pengantar Filsafat Islam, hlm. 175.
- Husain Ahmad Amin (1997), 100 Tokoh Dalam Sejarah Islam, terj. Bakhrudin Fannani, Pustaka Antara, Kuala Lumpur, hlm.219-220.

38 Ibid, 1: 2. Dan hlm. 56.

Ibrahem Narongraksakhet dan Abdulai Kaba, Al-Ghazāli's Thought on Education dalam Journal of Islamic Studies, vol.5, no. 1 June 2010-May 2011, College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, Pattani Campus, Pattani, Thailand, hlm. 4.

Imam Abu Hanifah al-Nu'man (1979), al-Fiqh al-Akbar, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

Lihat Muhammad bin Yusn bin Abdullah (1985), al-Kawakib al-Azhar Syrah al-Fiqh al-Akbar li al-Imam Abi Abdullah bin Muhammad bin Idris al-Shafi'i, al-Maktabah al-Tijariyyah, Makkah al-Mukarammah.



STRATEGI KEPALA MADRASAH DALAM MENGEMBANGKAN MADRASAH UNGGULAN

Maijoso

Latar Belakang Masalah

Konsep pengembangan madrasah unggul merupakan wacana pendidikan yang menarik untuk dikaji selaras dengan terjadinya pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) terhadap madrasah. Selama ini madrasah dipandang sebagai satu entitas yang berdiri di luar area pendidikan nasional. Pandangan dikotomis yang menempatkan madrasah dan sekolah umum sebagai dua entitas yang *binary opposition* bergeser sejak diberlakukannya Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Dimana Undang-Undang ini menempatkan madrasah pun dituntut untuk melakukan inovasi dan pembaharuan diri baik secara kelembagaan maupun dari sisi mutu output-nya. Madrasah juga harus siap menjadi pendukung program wajib belajar pendidikan dasar 9 tahun.

Salah satu tugas pokok dan fungsi (Tupoksi) Kementerian Agama adalah menyelenggarakan fungsi pendidikan khususnya di dalam pendidikan Agama Islam atau diniyah. Dimana salah satu lembaga pendidikan yang berada di bawah binaan Kementerian Agama adalah madrasah. Awalnya madrasah dikelola secara apa adanya. Namun lambat laun seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, disertai tuntutan untuk melakukan perubahan ke arah yang lebih baik. Maka Kementerian Agama melakukan terobosan-terobosan baru untuk membenahi eksistensi madrasah sebagai sebuah organisasi pendidikan Islam. Disinilah perlu adanya motivasi dalam organisasi.³⁹

Untuk kemajuan madrasah maka Kementerian Agama dalam hal ini Direktorat Jenderal Pendidikan Islam yang membidangi pengembangan lembaga pendidikan Islam termasuk madrasah, melakukan manajemen modern dalam pengelolaan madrasah. Dimana manajemen sebagai sebuah seni dan sebagai sebuah ilmu perlu diterapkan di madrasah secara konsisten.⁴⁰

Dalam mengembangkan madrasah ke depan, Kementerian Agama telah menerapkan budaya organisasi. Budaya organisasi adalah suatu system dari makna bersama (*shared meaning*) yang dianut oleh anggota organisasi yang membedakannya dari organisasi lainnya. Sistem ini adalah seperangkat karakteristik yang bernilai bagi organisasi.⁴¹ Dimana madrasah sebagai sebuah organisasi merupakan suatu system aktivitas kerja dan wadah untuk mencapai tujuan yang ditetapkan. Tanpa adanya organisasi sulit untuk melakukan kerja sama yang baik.⁴² Dalam hal ini melalui learning process dalam arti belajar, budaya diproses secara sadar menurut proses belajar; belajar dari pengalaman, belajar dari keberhasilan dan kegagalan organisasi lain.⁴³

39 Miftah Thoha, *Perilaku Organisasi Konsep Dasar dan aplikasinya*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009, hlm. 203.

40 J. Winardi, *Manajemen Perilaku Organisasi*, Jakarta: Prenada Media, 2004, hlm. 47.

41 Jusmaliani, *pengelolaan Sumber Daya Insani*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011, hlm. 207.

42 Hendyat Soetopo, *Perilaku Organisasi Teori dan praktik di bidang pendidikan*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2010, hlm. 122.

43 Taliziduhu Ndraha, *Budaya Organisasi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997, hlm. 103.

Menjadikan madrasah sebagai bagian dari sub sistem pendidikan nasional mengadung konsekuensi dan implikasi paradigmatic, terutama konsekuensi terhadap implementasi pola pendidikan di madrasah. Jika selama ini pola pendidikan di madrasah masih sebatas memberi pelayanan pendidikan sesuai kebutuhan masyarakat pendukung atau kelompoknya. Kini madrasah hendaknya mengikuti pola pendidikan yang dikembangkan sekolah umum, menggunakan kurikulum, buku paket, dan sistem ujian yang sama dengan sekolah umum.⁴⁴

Wacana pengembangan madrasah unggul menjadi menarik lantaran istilah unggul selama ini seolah-olah menjadi wacana dominan dalam lingkungan organisasi bisnis seperti korporasi dan sejenisnya. Padahal istilah unggul (*excellence*) ini telah menjadi milik public sejak istilah ini *pertama* kali dipopulerkan oleh *proponent* utamanya, Thomas J Peters dan Robert H. Waterman pada tahun 1983 melalui karyanya *in search of excellence*.

Sejak itu, organisasi-organisasi non bisnis menjadikan unggul sebagai budaya organisasi (*organizational culture*). Intinya adalah bagaimana sebuah organisasi membangun dan menciptakan keunggulan dalam rangka memenangkan persaingan.

Kedua, istilah unggul yang dilekatkan pada madrasah (baca: madrasah unggul) menunjukkan adanya dinamika dan gairah baru dilingkungan organisasi pendidikan seperti madrasah.

Dinamika dan gairah baru ini menuntut madrasah agar selalu memiliki kebutuhan berprestasi (*need of achievement*) dan menyahuti perubahan yang terjadi sebagai titik pemberangkatan (*starting point*) menyusun strategi organisasi menuju keunggulan bersaing (*competitive advantage*) dan keunggulan komparatif (*comparative advantage*).

Ketiga, Mengembangkan madrasah menjadi unggul mengandung makna yang merujuk pada upaya sungguh-sungguh dari seluruh komunitas madrasah, terutama pimpinan madrasah sebagai *top leader* dengan visi kepemimpinannya mampu membawa madrasah menjadi sebuah organisasi pendidikan yang menempatkan unggul sebagai karakter utamanya. Karakter ini mengajarkan dan mendorong komunitas agar memiliki motivasi untuk selalu tampil unggul dari kebanyakan organisasi lain.

Apabila karakter unggul ini menjadi budaya madrasah, maka pada gilirannya mampu mengkonstruksi mentalitas komunitas untuk bekerja keras, disiplin, professional, akuntabel, dan mandiri. Konstruksi mentalitas unggul seperti ini selaras dengan napas otonomi dan kebijakan desentralisasi pendidikan Yang memberi peluang kepada para pengelola (manajemen) madrasah untuk melakukan gerakan inovatif dalam rangka memberdayakan diri dan komunitasnya secara kreatif dan dinamis sesuai dengan kondisi dan nilai-nilai local, nasional, dan perkembangan global.⁴⁵

Dalam konteks tersebut madrasah bisa memainkan peran ganda. Peran sebagai lembaga pendidikan yang bertugas untuk mencetak generasi bangsa yang memiliki ilmu dan

44 Lissa'adiyah MF., Drop Out Siswa Madrasah;Kecenderungan, Penyebab, dan Solusi.

Edukasi Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan Vol.4 No. 4 Oktober- Desember, 2006), hlm. 61.

45 Moeljono, Djoko Santoso dan Steve Sudjatmiko. 2007. Corporate Culture Challenge to Excellence Pemikiran, Wawasan dan Inspirasi Budaya Unggul untuk Menghadapi Perubahan dan Meraih Sukses Permanen. Jakarta: Elex Media Komputindo.

pengetahuan serta keterampilan pada satu sisi, dan peran sebagai lembaga pendidikan yang bertugas untuk menginjeksi nilai-nilai moral dan spiritual pada sisi yang lain.

Madrasah menjadi lembaga pendidikan yang bertugas untuk menyiapkan dan mengembangkan sumber daya manusia yang berkualitas di bidang IPTEK dan IMTAK. Tuntutan memainkan peran ganda tersebut perlu dibarengi dengan terobosan-terobosan dan inovasi yang *up to date* guna memfasilitasi lahirnya output yang memiliki keunggulan kompetitif. Terobosan dan inovasi ini diperlukan untuk menanggapi kebutuhan peserta didik madrasah yang memiliki kemampuan dan kecerdasan luar biasa sekaligus mengeliminasi strategi pendidikan missal sebagaimana yang terjadi selama ini yang memberikan perlakuan dan pelayanan yang sama kepada semua peserta didik tanpa memperhatikan perbedaan kecakapan, minat, dan bakatnya.

Terkait dengan isi, perlu dikembangkan strategi alternatif yang bertujuan menghasilkan peserta didik yang unggul, yaitu berupa pemberian perhatian dan perlakuan khusus kepada peserta didik sesuai dengan bakat, minat, dan kemampuannya dengan membuka kelas-kelas unggulan. Kelas unggulan ini menghimpun sejumlah siswa dari berbagai kelas yang memiliki potensi dan bibit unggul. Selaras dengan pemikiran diatas, tulisan ini bertujuan untuk memberi elaborasi terhadap konsep madrasahunggul, karakteristik dan beberapa langkah menuju pengembangan madrasah unggul.

Tantangan utama bangsa Indonesia dewasa ini dan masa depan adalah kemampuan untuk meningkatkan kualitas pendidikan, sehingga menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas sebagaimana yang kita harapkan. Bertolak dari paradigma inilah, dunia pendidikan bergerak untuk mengembangkan konsep keunggulan. Dalam upaya untuk meningkatkan mutu dan kualitas pendidikan Islam, serta dalam upaya menjawab tantangan zaman semakin kompleks yang sangat mendesak adalah mengadakan pembaharuan dan pengembangan terhadap sistem pendidikan. Salah satu tantangan utama yang dihadapi dunia pendidikan Islam dalam menempatkan diri dan memainkan perannya dalam kehidupan dunia modern adalah bagaimana menyadarkan mereka akan ketertinggalannya dalam menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi modern bagi kemajuan dan kesejahteraan manusia, baik materiil maupun spirituil. Tujuan dari pengembangan ini adalah untuk mengembangkan sistem pendidikan yang telah ada untuk lebih baik lagi. Dengan demikian diharapkan proses belajar mengajar di madrasah dapat berjalan sesuai dengan tujuan pendidikan, sehingga dapat menghasilkan lulusan (output) yang profesional.

Mengembangkan madrasah menjadi unggul mengandung makna yang merujuk pada upaya sungguh-sungguh dari seluruh komunitas madrasah, terutama pimpinan madrasah sebagai *top leader* dengan visi kepemimpinannya mampu membawa madrasah menjadi sebuah organisasi pendidikan yang menempatkan unggul sebagai karakter utamanya. Karakter ini mengajarkan dan mendorong komunitas agar memiliki motivasi untuk selalu tampil unggul dari kebanyakan organisasi lain.

Apabila karakter unggul ini menjadi budaya madrasah, maka pada gilirannya mampu mengkonstruksi mentalitas komunitas untuk bekerja keras, disiplin, professional, akuntabel, dan mandiri. Konstruksi mentalitas unggul seperti ini selaras dengan napas otonomi dan kebijakan desentralisasi pendidikan yang memberi peluang kepada para pengelola (manajemen) madrasah

untuk melakukan gerakan inovatif dalam rangka memberdayakan diri dan komunitasnya secara kreatif dan dinamis sesuai dengan kondisi dan nilai-nilai local, nasional, dan perkembangan global.

Dalam konteks tersebut madrasah bisa memainkan peran ganda. Peran sebagai lembaga pendidikan yang bertugas untuk mencetak generasi bangsa yang memiliki ilmu dan pengetahuan serta keterampilan pada satu sisi, dan peran sebagai lembaga pendidikan yang bertugas untuk menginjeksi nilai-nilai moral dan spiritual pada sisi yang lain.

Madrasah menjadi lembaga pendidikan yang bertugas untuk menyiapkan dan mengembangkan sumber daya manusia yang berkualitas di bidang IPTEK dan IMTAK. Tuntutan memainkan peran ganda tersebut perlu dibarengi dengan terobosan-terobosan dan inovasi yang *up to date* guna memfasilitasi lahirnya output yang memiliki keunggulan kompetitif. Terobosan dan inovasi ini diperlukan untuk menanggapi kebutuhan peserta didik madrasah yang memiliki kemampuan dan kecerdasan luar biasa sekaligus mengeliminasi strategi pendidikan missal sebagaimana yang terjadi selama ini yang memberikan perlakuan dan pelayanan yang sama kepada semua peserta didik tanpa memperhatikan perbedaan kecakapan, minat, dan bakatnya.

(1) Fokus/Rumusan Masalah

Peluang madrasah untuk tampil sebagai lembaga pendidikan pilihan masyarakat sangat mungkin diwujudkan melalui strategi pengembangan madrasah yang unggul. Adapun rumusan atau focus masalah dalam makalah ini adalah sebagai berikut:

(a) Fokus Masalah:

Bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan

(b) Sub Fokus Masalah:

- Bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan di bidang kualitas sumberdaya manusia.
- Bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan di bidang penciptaan iklim belajar yang kondusif
- Bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan di bidang pengadaan fasilitas yang memadai di madrasah.

(2) Tujuan Masalah

Berdasarkan pada focus atau rumusan masalah di atas, maka tujuan utama dari pembahasan makalah ini adalah sebagai berikut:

(a) Fokus Masalah:

Ingin mengetahui bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan

(b) Sub Fokus Masalah:

- Ingin mengetahui bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan di bidang kualitas sumberdaya manusia.
- Ingin mengetahui bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan di bidang penciptaan iklim belajar yang kondusif
- Ingin mengetahui bagaimanakah Strategi Kepala Madrasah Dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan di bidang pengadaan fasilitas yang memadai di madrasah.

(3) Manfaat Pembahasan Masalah

Dari hasil pembahasan masalah ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai berikut:

(a) Manfaat Teoritis

Secara keilmuan, hasil pembahasan masalah ini dapat memperkaya khasanah ilmu manajemen pendidikan Islam khususnya berkaitan tentang teori strategi pengembangan madrasah unggulan.

(b) Manfaat Praktis

- Memberikan masukan kepada stakeholder madrasah tentang strategi pengembangan madrasah unggulan.
- Hasil pembahasan makalah ini dapat dijadikan acuan bagi penulis lain untuk mengembangkan lebih lanjut tentang pembahasan seputar strategi pengembangan madrasah unggulan.

Strategi Kepala Madrasah dalam Mengembangkan Madrasah Unggulan

Latar Belakang Munculnya Madrasah Unggulan

Undang-undang Dasar 1945 yang secara historis disebut sebagai Indonesian Declaration of Independence, dalam pembukaannya secara jelas mengungkapkan alasan didirikannya negara untuk (1) mempertahankan bangsa dan tanah air, (2) meningkatkan kesejahteraan rakyat, (3) mencerdaskan kehidupan bangsa, dan (4) ikut serta dalam mewujudkan perdamaian dunia yang abadi dan berkeadilan. Konsep pencerdasan kehidupan bangsa berlaku untuk semua komponen bangsa. Oleh karena itu, Undang-undang Dasar 1945 pada pasal 31 ayat (1) menyebutkan bahwa setiap warga negara berhak mendapatkan pendidikan, dan ayat (3) menegaskan bahwa pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pendidikan nasional yang meningkatkan keimanan dan ketaqwaan serta akhlak mulia.

Sebagai lembaga pendidikan yang sudah lama berkembang di Indonesia, madrasah selain telah berhasil membina dan mengembangkan kehidupan beragama di Indonesia, juga ikut berperan dalam menanamkan rasa kebangsaan ke dalam jiwa rakyat Indonesia. Di samping itu, madrasah juga sangat berperan dalam mencerdaskan kehidupan bangsa. Namun demikian, performa madrasah sampai saat ini masih sangat rendah. Beberapa permasalahan telah berhasil diidentifikasi menjadi penyebabnya, baik pada tingkat pengelolaan maupun kebijakan. Masalah kurikulum madrasah yang masih belum “fokus” dan proses pendidikan yang belum mendukung visi dan misi madrasah, merupakan contoh kasus di tingkat pengelolaan, sedangkan kebijakan pengembangan madrasah yang masih bersifat “tambal sulam” serta belum adanya Blue Print (cetak biru) pengembangan madrasah merupakan contoh kasus di bidang kebijakan.

Secara rinci dapat dikemukakan beberapa pokok permasalahan baik pada tingkat pengelolaan maupun kebijakan sebagai berikut:

- (1) Pengembangan madrasah masih bersifat tambal sulam, hal ini misalnya terlihat dengan diadakannya program “keterampilan” yang ditempelkan pada program reguler, sebagai respon terhadap tingginya lulusan Madrasah Aliyah yang tidak bisa melanjutkan pada jenjang Pendidikan Tinggi. Demikian juga dengan program “keagamaan” sebagai respon terhadap lemahnya penguasaan ilmu keagamaan siswa, juga munculnya Madrasah Aliyah Unggulan (Insan Cendekia), yang merupakan langkah penyelamatan. Program-program

- tersebut meskipun banyak manfaat yang dapat diambil untuk proses pengembangan madrasah, tetapi langkah-langkah tersebut tampaknya tidak didasari oleh konsep yang terencana yang matang.
- (2) Kurikulum madrasah yang belum “fokus”, hal ini terlihat misalnya, banyaknya materi yang diajarkan sementara waktu tidak memadai. Pada tingkat Aliyah, misalnya siswa yang ingin mendalami ilmu-ilmu keagamaan masih juga dibebani mata pelajaran lain yang tidak relevan dalam jumlah yang cukup banyak. Sebaliknya siswa yang mengambil jurusan IPA harus pula dibebani dengan banyaknya mata pelajaran lain yang tidak berhubungan secara langsung. Hal lainnya dalam kurikulum madrasah adalah masih adanya duplikasi materi yang diajarkan berulang-ulang pada mata pelajaran yang berbeda dan juga pada tingkat yang berbeda. Akibat dari kurikulum yang belum “fokus” (bahan terlalu berat dan tumpang tindih), maka proses pendidikan yang terjadi di madrasah tidak sesuai dengan visi dan misi pendidikan madrasah. Program-program pengembangan yang sepotong-potong (parsial), dan tidak berangkat dari suatu desain yang terencana, juga diidentifikasi sebagai penyebab tidak bertemunya visi-misi madrasah dengan pendidikan yang diberikan.
 - (3) Ketidakadaan cetak biru (blue print) pengembangan madrasah, ini barangkali permasalahan yang paling mendasar, sehingga pengembangan madrasah menjadi tidak memiliki arah. (Depag RI, 2004: 1-5).

Dari uraian di atas, dapat ditarik benang merah bahwa munculnya sekolah unggulan berangkat dari keinginan untuk menciptakan madrasah yang menjadi *central for excellence* untuk mempersiapkan SDM yang siap pakai untuk masa depan. Selama ini data menunjukkan bahwa mutu pendidikan nasional belum merata. Adanya sekolah unggulan dapat membekali mereka dengan pengalaman belajar yang berkualitas, dengan sendirinya mereka mempunyai peluang yang lebih besar untuk memasuki jenjang pendidikan yang lebih tinggi sesuai dengan pilihannya. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, maka perlu dikembangkan madrasah-madrasah unggul dengan manajemen yang profesional dalam rangka meningkatkan mutu atau kualitas pendidikan, khususnya pendidikan yang berbasis agama.

Pengertian Madrasah Unggulan

Sebelum mendefinisikan madrasah atau sekolah Islam unggulan, terlebih dahulu penulis ingin mengemukakan tentang beberapa sebutan istilah atau *term* yang barangkali memiliki makna hampir serupa. Kata lain dari “unggulan” seringkali disebut dengan istilah “model” atau “percontohan”. Selain itu juga ada yang memakai istilah “terpadu”, “laboratorium” atau “elite”.

Beberapa lembaga pendidikan Islam ada yang lebih senang memakai istilah “model” ketimbang “unggulan”. Sehingga wajar saja kalau ada istilah “sekolah/madrasah model”, “sekolah/madrasah percontohan”, atau “sekolah/madrasah terpadu”. Madrasah atau sekolah Islam model (unggulan) merupakan representasi dari kebangkitan umat Islam untuk kalangan menengah.

Dari segi pelabelan namanya, nampak sudah jelas dapat ditebak bahwa sekolah atau madrasah model (unggulan) semacam itu tampil dengan penuh visi dan inspirasi yang mengundang penasaran banyak orang. Dari segi nama, tampaknya lebih gagah dan menjanjikan kualitas masa depan para murid.

Istilah sekolah unggul pertama kali diperkenalkan oleh mantan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Mendikbud) Wardiman Djonegoro, tepatnya setahun setelah pengangkatannya, tahun 1994. Istilah sekolah unggul lahir dari satu visi yang jauh menjangkau ke depan, wawasan keunggulan. Menurut Wardiman, selain mengharapkan terjadinya distribusi ilmu pengetahuan, dengan membuat sekolah unggul di tiap-tiap propinsi, peningkatan SDM menjadi sasaran berikutnya. Lebih lanjut, Wardiman menambahkan bahwa kehadiran sekolah unggul bukan untuk diskriminasi, tetapi untuk menyiapkan SDM yang berkualitas dan memiliki wawasan keunggulan.

Di lingkungan kementerian agama, definisi madrasah unggulan adalah madrasah program unggulan yang lahir dari sebuah keinginan untuk memiliki madrasah yang mampu berprestasi di tingkat nasional dan dunia dalam penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi ditunjang oleh akhlakul karimah. Sementara sekolah Islam unggulan adalah sekolah yang dikembangkan untuk mencapai keunggulan dalam keluaran (*out put*) pendidikannya. Untuk mencapai keunggulan tersebut, maka masukan (*input*), proses pendidikan, guru dan tenaga kependidikan, manajemen, layanan pendidikan, serta sarana penunjangnya harus diarahkan untuk menunjang tercapainya tujuan tersebut.

Madrasah Unggulan adalah madrasah program unggulan yang lahir dari sebuah keinginan untuk memiliki madrasah yang mampu berprestasi di tingkat nasional dan dunia dalam penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi ditunjang oleh akhlakul karimah. (Depag RI, 2004: 41). Sekolah unggulan adalah sekolah yang dikembangkan untuk mencapai keunggulan dalam keluaran (*out put*) pendidikannya. (Depdikbud, 1994). Untuk mencapai keunggulan tersebut, maka masukan (*input*), proses pendidikan, guru dan tenaga kependidikan, manajemen, layanan pendidikan, serta sarana penunjangnya harus diarahkan untuk menunjang tercapainya tujuan tersebut.

Madrasah unggul adalah sekolah yang dikembangkan untuk mencapai keunggulan dalam keluaran (*out put*) pendidikan. Kehadiran sekolah unggul merupakan reaksi dari strategi pendidikan bersifat massal-konvensional yaitu dengan cara memberikan perlakuan dan pelayanan yang sama kepada semua peserta didik tanpa memperhatikan perbedaan kecakapan, minat dan bakatnya. Strategi ini dinilai kurang mampu menunjang usaha mengoptimalkan pengembangan potensi sumber daya manusia yang cepat.

Munculnya kemodernan terjadi secara acak dan sangat bergantung kepada motivasi belajar setiap peserta didik serta lingkungan belajar dan mengajarnya. Maka dalam beberapa penelitian menunjukkan bahwa sekitar sepertiga peserta didik yang digolongkan sebagai siswa berbakat mengalami gejala “prestasi kurang” dan salah satu penyebabnya adalah lingkungan belajar yang kurang kondusif untuk mewujudkan kemampuan siswa secara optimal.

Maka dengan pengembangan sekolah modern/unggul dimungkinkan akan memberi peluang bagi semua peserta didik untuk berprestasi secara optimal dan memacu pemerataan mutu pendidikan nasional. Dengan demikian kehadiran strategi madrasah/sekolah modern dapat mengimbangi kekurangan yang terdapat pada strategi massal-konvensional serta dapat membekali peserta didik dengan pengalaman belajar yang berkualitas, dengan sendirinya mereka mempunyai peluang yang lebih besar untuk memasuki jenjang pendidikan yang lebih tinggi sesuai dengan pilihannya. Antara strategi massal dan strategi sekolah modern/unggul

sebenarnya memiliki banyak kesamaan dalam pelaksanaannya. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, maka perlu dikemukakan sekolah-sekolah modern dengan manajemen yang tertata rapi, sehingga membawa hasil yang maksimal.

Visi, Misi dan Tujuan Madrasah Unggulan

Perubahan struktur kehidupan masyarakat bangsa Indonesia yang berkeinginan untuk mewujudkan masyarakat madani, yakni suatu masyarakat yang berbasis komunitas (community based society) yang religius, beradab, serta menghargai harkat dan martabat manusia. Dalam konsep masyarakat yang berbasis komunitas dikandung pengertian bahwa pendidikan harus memiliki kemampuan untuk mengantisipasi arah perubahan masyarakatnya dan tugas pendidikan adalah membantu masyarakat menuju perubahan yang diinginkan itu.

Sinamo (1998: 4) menegaskan bahwa “secara ringkas visi adalah apa yang didambakan organisasi untuk “dimiliki” atau diperoleh di masa depan (what do we want to have). Sedangkan misi adalah dambaan tentang kita ini akan “menjadi” apa di masa depan (what do we want to be). Agar efektif dan powerfull, maka visi harus jelas, harmonis dan kompatibel.

Visi merupakan konsep yang ideal yang ingin dicapai oleh suatu lembaga, yaitu untuk menjadi lembaga yang paling unggul. Purnama (2002: 10-11). Visi merupakan sesuatu yang didambakan organisasi/lembaga untuk dimiliki di masa depan (what do they want to have). Visi menggambarkan aspirasi masa depan tanpa menspesifikasi cara-cara untuk mencapainya. Visi yang paling efektif adalah visi yang dapat memunculkan inspirasi. Inspirasi tersebut biasanya dikaitkan dengan keinginan terbaik. Visi memberikan motivasi dan kebanggaan bagi suatu organisasi. Suatu visi menjadi lebih riil bila dinyatakan dalam bentuk misi. Jadi misi adalah apa yang didambakan oleh organisasi atau lembaga untuk menjadi seperti apa yang diinginkan di masa depan (what do they want to be).

Visi Madrasah Unggulan

Visi Makro pendidikan madrasah unggulan adalah terwujudnya masyarakat dan bangsa Indonesia yang memiliki sikap agamis, berkemampuan ilmiah-amaliah, terampil dan profesional.

Visi Mikro pendidikan madrasah unggulan adalah terwujudnya individu yang memiliki sikap agamis, berkemampuan ilmiah-diniah, terampil dan profesional, sesuai dengan tatanan kehidupan.

Misi Madrasah Unggulan

Misi pendidikan madrasah unggulan adalah:

- (a) Menciptakan calon agamawan yang berilmu.
- (b) Menciptakan calon ilmuwan yang beragama.
- (c) Menciptakan calon tenaga terampil yang profesional dan agamis. (Depag, 2004: 15).

Tujuan Madrasah Unggulan

Tujuan madrasah unggulan merupakan suatu pandangan atau keyakinan bersama seluruh komponen madrasah akan keadaan masa depan yang diinginkan. Tujuan ini diungkapkan dengan kalimat yang jelas, positif, menantang, mengundang partisipasi dan menunjukkan gambaran tentang masa depan (Depag RI, 2004: 14). Acuan dasar dari tujuan umum madrasah unggul adalah tujuan pendidikan nasional sebagaimana tercantum dalam Undang-Undang

Sistem Pendidikan Nasional yaitu menghasilkan manusia yang beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa, berbudi pekerti luhur, berkepribadian, mandiri, tangguh, cerdas, kreatif, terampil, berdisiplin, beretos kerja, profesional, bertanggung jawab, produktif, sehat jasmani dan rohani, memiliki semangat kebangsaan, cinta tanah air, kesetiakawanan sosial, kesadaran akan sejarah bangsa, dan sikap menghargai pahlawan, serta berorientasi masa depan.

Secara khusus madrasah unggulan bertujuan untuk menghasilkan kurikulum pendidikan yang memiliki keunggulan dalam hal berikut:

- (a) keimanan dan ketaqwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa;
- (b) nasionalisme dan patriotisme yang tinggi;
- (c) wawasan iptek yang mendalam dan luas;
- (d) motivasi dan komitmen yang tinggi untuk mencapai prestasi dan keunggulan;
- (e) kepekaan sosial dan kepemimpinan; dan
- (f) disiplin tinggi ditunjang dengan kondisi fisik yang prima. (Ekosusilo, 2005: 49)

Karakteristik Sekolah/Madrasah Unggulan

Sesuai dengan pengertian dasarnya, unggul (*excellence*) berarti memiliki kelebihan, kebaikan, keutamaan jika dibandingkan dengan yang lain, maka dalam konteks ini madrasah unggul mengandung makna madrasah model yang dapat dirujuk sebagai contoh bagi kebanyakan madrasah lain karena kelebihan, kebaikan dan keutamaan serta kualitas yang dimilikinya baik secara akademik maupun non-akademik.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan telah menetapkan sejumlah kriteria yang harus dimiliki sekolah/madrasah unggul. Kriteria dimaksud meliputi:

- (1) Masukan (*input*) yaitu siswa diseleksi secara ketat dengan menggunakan kriteria tertentu dan prosedur yang dapat dipertanggungjawabkan. Kriteria yang dimaksud adalah: (1) prestasi belajar superior dengan indikator angka rapor, Nilai Ujian Nasional (NUN), dan hasil tes prestasi akademik, (2) skor psikotes yang meliputi intelegensi dan kreativitas (3) tes fisik, jika diperlukan.
- (2) Sarana dan prasarana yang menunjang untuk memenuhi kebutuhan belajar siswa serta menyalurkan minat dan bakatnya, baik dalam kegiatan kurikuler maupun ekstra kurikuler.
- (3) Lingkungan belajar yang kondusif untuk berkembangnya potensi keunggulan menjadi keunggulan yang baik lingkungan fisik maupun social-psikologis.
- (4) Guru dan tenaga kependidikan yang menangani harus unggul baik darisegi penguasaan materi pelajaran, metode mengajar, maupun komitmen dalam melaksanakan tugas. Untuk itu perlu disediakan insentif tambahan bagi guru berupa uang maupun fasilitas lainnya seperti perumahan.
- (5) Kurikulumnya dipercaya dengan pengembangan dan improvisasi secara maksimal sesuai dengan tuntutan belajar peserta didik yang memiliki kecepatan belajar yang lebih tinggi dibanding dengan siswa seusianya.
- (6) Kurun waktu belajar lebih lama dibanding sekolah lain. Karena itu perlu ada asrama untuk memaksimalkan pembinaan dan menampung para siswa dari berbagai lokasi. Di kompleks asrama perlu ada sarana yang bisa menyalurkan minat dan bakat siswa seperti perpustakaan, laboratorium, alat-alat olah raga, kesenian dan lain-lain yang diperlukan.
- (7) Proses belajar mengajar harus berkualitas dan hasilnya dapat dipertanggungjawabkan (*accountable*) baik kepada siswa, lembaga maupun masyarakat.

- (8) Sekolah unggul tidak hanya memberikan manfaat kepada peserta didik disekolah tersebut, tetapi harus memiliki resonansi social kepada lingkungan sekitarnya.
- (9) Nilai lebih sekolah unggul terletak pada perlakuan tambahan di luar kurikulum nasioanal melalui pengembangan kurikulum, program pergayaan dan perluasan, pengajaran remedial, pelayanan bimbingan dan konseling yang berkualitas, pembinaan kreativitas dan disiplin.

Mencermati kriteria seklah unggul yangdi ajukan diatas, secara eksplisit masih mengarah pada aspek-aspek bersifat *tangible*, atau berada.

Menurut Wayson (1988), sekolah unggulan memiliki ciri-ciri berikut:

- (1) tidak kaku (flexible), tidak tegang;
- (2) tidak menggunakan pendekatan hukuman;
- (3) tidak elitis, menerima dan memajukan semua siswa;
- (4) memberikan kurikulum yang fleksibel dan disesuaikan denga kebutuhan siswa;
- (5) tidak tertuju pada tes (latihan soal-soal) semata, pencapaian prestasi lebih disebabkan karena mereka dilatih proses berfikir tingkat tinggi (high-order);
- (6) bekerja atas dasar komitmen dan kreativitas;
- (7) kepala sekolah tidak otoritarian, tetapi memiliki visi bagaimana seharusnya sekolah;
- (8) merekrut dan mempekerjakan staff atas dasar keahlian, dan memiliki prosedur untuk mengeluarkan mereka yang tidak memberikan kontribusi terhadap misi sekolah;
- (9) memiliki pengembangan staf yang intensif;
- (10) memiliki tujuan yang jelas, penilaian yang baik, serta dapat memperbaiki kekurangan dan mengurangi kesalahan;
- (11) staf dan siswa sama-sama memiliki rasa tanggung jawab dalam pembelajaran;
- (12) menempatkan kesejahteraan (kebaikan) siswa di atas yang lain;
- (13) memiliki struktur yang memungkinkan pengambilan keputusan dilakukan secara kelompok bukan individual;
- (14) memiliki pemimpin yang menggugah semangat;
- (15) merayakan keberhasilan dan memberikan penghargaan kepada staf dan siswa yang berprestasi;
- (16) fleksibel dalam hal cara, namun berpedang teguh pada tujuan. (Madya, 2003.: 41-42).

Keunggulan lain dari sekolah unggulan menurut Imam suprayogo adalah terletak pada aspek manajemennya. Keunggulan sebuah sekolah/madrasah menurut hasil studi di Indonesia dan mancanegara, diawali dengan profesionalisme manajemennya. Dalam perspektif sekolah unggulan, kepala madrasah memegang peran yang sangat strategis dan urgen. Kepala madrasah unggulan memiliki wewenang yang otonom bagi pengembangan lembaganya secara professional dengan memanfaatkan potensi yang ada secara maksimal.⁴⁶

Dari beberapa pandangan di atas, dapat disimpulkan bahwa kriteria sekolah-sekolah unggul di luar negeri sangat berbeda dengan di Indonesia. Ciri sekolah unggul menurut Wayson lebih menekankan pada situasi yang kondusif, sehingga proses pembelajaran menjadi nyaman, akan tetapi di Indonesia lebih kepada ketersediaan sarana dan prasarana untuk mendukung terciptanya pembelajaran yang baik. Hal ini terjadi, tidak lepas dari filosofi dan kondisi sosial masyarakat.

46 Imam Suprayogo, Reformulasi Visi Pendidikan, Malang: STAIN Press, 1999, hlm. 45.

Menurut Moedjirto, setidaknya dalam praktik di lapangan terdapat tiga tipe madrasah atau sekolah Islam unggulan, yaitu:

Pertama, tipe madrasah atau sekolah Islam berbasis pada anak cerdas. Tipe seperti ini sekolah atau madrasah hanya menerima dan menyeleksi secara ketat calon siswa yang masuk dengan kriteria memiliki prestasi akademik yang tinggi. Meskipun proses belajar-mengajar di lingkungan madrasah atau sekolah Islam tersebut tidak terlalu istimewa bahkan biasa-biasa saja, namun karena *input* siswa yang unggul, maka mempengaruhi *output*nya tetap berkualitas.

Kedua, tipe madrasah atau sekolah Islam berbasis pada fasilitas. Sekolah Islam atau madrasah semacam ini cenderung menawarkan fasilitas yang serba lengkap dan memadahi untuk menunjang kegiatan pembelajarannya. Tipe ini cenderung memasang tarif lebih tinggi ketimbang rata-rata sekolah atau madrasah pada umumnya. Untuk tingkat dasar, madrasah atau sekolah Islam unggulan di Kota Malang, misalnya, rata-rata uang pangkalnya saja bisa sekitar lebih dari 5 hingga 10 juta. Biaya yang tinggi tersebut digunakan untuk pemenuhan sarana dan prasarana serta sejumlah fasilitas penunjang lainnya.

Ketiga, tipe madrasah atau sekolah Islam berbasis pada iklim belajar. Tipe ini cenderung menekankan pada iklim belajar yang positif di lingkungan sekolah/madrasah. Lembaga pendidikan dapat menerima dan mampu memproses siswa yang masuk (*input*) dengan prestasi rendah menjadi lulusan (*output*) yang bermutu tinggi. Tipe ketiga ini termasuk agak langka, karena harus bekerja ekstra keras untuk menghasilkan kualitas yang bagus.⁴⁷

Dari uraian di atas dapat dikonklusikan bahwa sekolah Islam atau madrasah unggulan adalah lembaga pendidikan Islam yang memiliki komponen unggul, yang tercermin pada sumber daya manusia (pendidik, tenaga kependidikan, dan siswa) sarana prasarana, serta fasilitas pendukung lainnya untuk menghasilkan lulusan yang mampu menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi secara terampil, memiliki kekokohan spiritual (iman dan/atau Islam), dan memiliki kepribadian akhlak mulia.

Strategi Pengembangan Madrasah Unggulan

Mengembangkan madrasah unggul merupakan satu aktivitas yang kompleks karena berkaitan dengan pengembangan sebuah organisasi sebagai wadah terhimpunnya komunitas yang memiliki latar belakang yang beragam. Membangun budaya unggul dalam sebuah organisasi, termasuk budaya unggul dalam lingkungan madrasah memerlukan proses dan waktu yang panjang, ia tidak bisa dibangun melalui instruksi kebijakan atau reorganisasi seketika.

Madrasah unggulan dimaksudkan sebagai center for excellence. Madrasah Unggulan diproyeksikan sebagai wadah menampung putra-putri terbaik masing-masing daerah untuk dididik secara maksimal tanpa harus pergi ke daerah lain. Dengan demikian terjadinya eksodus SDM terbaik suatu daerah ke daerah lain dapat diperkecil, dan sekaligus menumbuhkan persaingan sehat antara daerah dalam menyiapkan SDM mereka. Karena menjadi center for excellence anak-anak terbaik, maka kesempatan belajar di kedua jenis madrasah ini haruslah melalui proses seleksi yang ketat dan dengan berbagai ketentuan lainnya. Madrasah ini diperkuat oleh keberadaan majelis madrasah yang juga memiliki peran penting dalam pengembangannya.

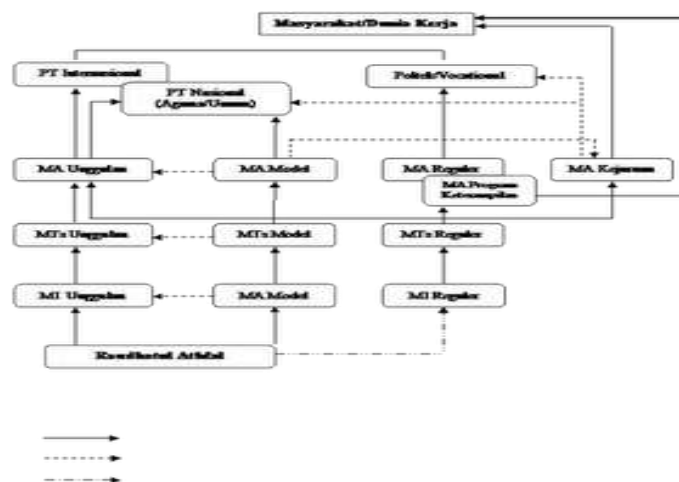
47 Imam Suprayogo, Reformulasi Visi Pendidikan, Malang: STAIN Press, 1999, hlm. 45-46.

Secara lebih detail dapat dijelaskan sebagai berikut:

- (1) Aspek Administrasi
 - (a) Maksimal 3 kelas untuk tiap angkatan
 - (b) Tiap kelas terdiri dari 25 siswa
 - (c) Rasio guru kelas adalah 1:25
 - (d) Dokumentasi perkembangan tiap siswa dari mulai MI sampai PT.
 - (e) Transparan dan Akuntabel
- (2) Aspek Ketenagaan
 - (f) Kepala madrasah
 - Minimal S-2 untuk MA, S-1 untuk MTs dan MI
 - Pengalaman Minimal 5 tahun menjadi kepala di sebuah madrasah
 - Mampu berbahasa Arab dan atau Inggris
 - Lulus tes (fit & proper test)
 - Sistem kontrak 1 tahun
 - Siap tinggal di kompleks madrasah
 - (g) Guru
 - Minimal S-1
 - Spesialisasi sesuai mata pelajaran
 - Pengalaman mengajar minimal 5 tahun
 - Mampu berbahasa Arab dan atau Inggris
 - Lulus tes (fit & proper test)
 - Sistem kontrak 1 tahun
 - (h) Tenaga lain
 - Minimal S-1
 - Spesialisasi sesuai bidang tugas
 - Pengalaman mengelola minimal 3 tahun
- (3) Aspek Kesiswaan
 - (i) Input
 - Lima besar MTs (untuk MA)
 - Lima besar MI (untuk MTs)
 - Mampu berbahasa Arab dan Inggris
 - Lulus Test.
 - (j) Out Put
 - Menguasai berbagai disiplin ilmu.
 - Ada keahlian spesifik tertentu.
 - Mampu berbahasa dan menulis Arab dan Inggris secara benar.
 - Terampil menulis dan berbicara (Indonesia).
 - Siap bersaing untuk memasuki universitas/institute bermutu dalam dan luar negeri.
- (4) Aspek Kultur Belajar
 - Student centered leaning.
 - Student inquiry.
 - Kurikulum dikembangkan secara lokal dengan melibatkan semua komponen madrasah termasuk siswa.
 - Bahasa pengantar Arab dan Inggris.
 - Bahasa pergaulan sehari-hari adalah Arab/Inggris.

- Sistem Drop-Out.
- (5) Pendekatan belajar dengan fleksibilitas tinggi dengan mengikuti perkembangan metode-metode pembelajaran terbaru.
- (k) Aspek Sarana Prasarana
 - Perpustakaan yang memadai.
 - Laboratorium (Bahasa, IPA dan Matematika).
 - Perkebunan/perkolaman sebagai laboratorium alam.
 - Musholla/Masjid
 - Lapangan/Fasilitas olah raga (Bola kaki, basket dll.) (Depag RI, 2004: 53-56).

Untuk lebih mudah dalam memahami penjelasan tentang strategi pengembangan Madrasah Unggulan, maka dapat dilihat pada gambar di bawah ini:



Gambar Skema Pengembangan Madrasah Unggulan. (Sumber Depag, 2004: 70)

Dari gambar di atas, dapat dijelaskan bahwa arah pengembangan madrasah dapat diaktualisasikan dengan menghadirkan tiga desain besar pendidikan madrasah, yaitu: (1) Madrasah Unggulan; (2) Madrasah Model; dan (3) Madrasah Kejuruan/Reguler. Madrasah Unggulan terletak di tiap propinsi sebanyak masing-masing satu buah. Demikian juga dengan Madrasah Model berada di tiap-tiap kabupaten masing-masing satu buah. Sementara Madrasah Reguler atau Kejuruan didirikan sesuai dengan kebutuhan masyarakat setempat.

Keberadaan Madrasah Unggulan masing-masing propinsi dimaksudkan agar pemerintah daerah setempat memiliki wadah (center for excellence) untuk mempersiapkan SDM Masa depan. Demikian juga dengan Madrasah Model yang berada pada masing-masing Kabupaten. Keberadaan Madrasah reguler atau kejuruan di Maksudkan untuk menampung dan mempersiapkan SDM (siap pakai) dengan keahlian khusus. Pendekatan ini diharapkan dapat memperkecil kemungkinan terjadinya eksodus dan pemusatan SDM bermutu di satu lokasi pendidikan. Di samping itu, agar tumbuh persaingan sehat dari masing-masing daerah dalam melahirkan SDM yang bermutu. (Depag, 2004: 53).

Mengembangkan keunggulan dalam sebuah sekolah/madrasah melalui pendekatan budaya organisasi berarti mengorganisasi beragam manusia dan melebur mereka dalam satu pikiran yang terarah ke pembuatan produk dan layanan terbaik, pemuasan pelanggan sepenuhnya dan pemeliharaan warga organisasi itu sendiri. Berikut dikemukakan beberapa poin

penting yang dapat dirujuk untuk mengembangkan organisasi madrasah mencapai keunggulan kompetitif (competitive advantage) dan keunggulan komparatif (comparative advantage). Poin-poin berikut ini merupakan racikan teoritik dan temuan empiric melalui kerja riset. Poin-poin yang dimaksud meliputi visi untuk unggul, kepemimpinan yang memberi inspirasi, restrukturisasi lingkungan organisasi sesuai irama perubahan zaman, kolaborasi dan kolegalitas, membangun rasa saling percaya, dan memperluas jaringan social capital.

Visi Untuk Unggul

Visi, menurut Peter Senge adalah gambaran masa depan realitas, kredibel dan atraktif organisasi yang ingin diciptakan. Masa depan sebuah organisasi dapat dikreasi, setidaknya pada tingkat pemikiran optimisme. Kotter menulis bahwa visi (vision) "refers to a picture of the future with some implicit or explicit commentary on why people should strive to create the future.

Peter Senge dalam *The Fifth Discipline* mengklaim bahwa organisasi unggul di masa depan adalah organisasi yang mampu membangun komitmen dan kapasitas belajar warganya pada setiap eselon yang digerakkan oleh visi organisasi yang kuat. Dengan menata visi dan misi organisasi secara sempurna, maka organisasi bersangkutan dengan mudah menyusun budaya kerja, nilai dasar, dan strategi organisasinya. Ibarat manusia, visi dan misi adalah jiwa dan roh, sedangkan budaya, nilai dan strategi merupakan tubuh. Tanpa jiwa dan roh, tubuh akan hampa, kosong, dan gersang. Jiwa dan roh tanpa tubuh artinya adalah mati.

Nilai visioner yang dijadikan nilai organisasi dalam lingkungan madrasah unggul pada prinsipnya memiliki akar normatif dalam Islam. Visioner ini merupakan salah satu wujud pengabdian manusia kepada sifat Allah al Kholiq. Semangat normatif yang menjiwai nilai visioner ini untuk tampil unggul di masa depan dapat digali dalam Qur'an:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا

تَعْمَلُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang akan dikerjakan hari esok dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan" (Q.S. Al-Hasyr: 18).

Visi unggul menjadi demikian sentral posisinya dalam pengembangan madrasah unggul, sebab tanpa visi, mimpi dan gambaran tentang masa depan sebuah organisasi sulit untuk berjalan lancar dan survive. Dengan adanya visi sebuah organisasi memiliki bobot idealisme, mengandung falsafah yang kuat dan sangat mendalam.

Visi sebuah lembaga pendidikan Islam harus selalu diupayakan lebih dari jkondisi sebelumnya sebagaimana pesan ilahiah "Bukankan Allah mengingatkan hari esok harus lebih baik dari hari sekarang (walal akhirat khoiril laka minal ula)". Dengan visi unggul seorang atau sebuah madrasah selalu mengupayakan arah masa depan yang lebih baik, memiliki sumber daya manusia (SDM) yang religius, terampil mandiri dan berwawasan ke depan.

Kepemimpinan yang Inspiratif

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa kepemimpinan adalah kemampuan untuk memobilisasi ide-ide dan nilai yang memberikan energy kepada orang lain. Noel Tichy

mengatakan “*leadership is being able to mobilize ideas and values that energize other people*”. Pemimpin adalah orang mampu memberikan siraman energy kepada orang lain melalui power yang dimilikinya sehingga orang lain terpengaruh, bersedia dan bersemangat untuk bekerja sama mencapai suatu tujuan.

Seorang pemimpin memerlukan keterampilan-keterampilan tertentu agar ia mampu mempengaruhi orang lain. Wagner dan Hollenback mengemukakan beberapa keterampilan dimaksud meliputi keterampilan konseptual, keterampilan manusiawi, dan keterampilan teknis. Keterampilan konseptual berhubungan dengan kemampuan berpikir, mengembangkan gagasan, model serta kemampuan menciptakan hubungan yang luas. Keterampilan manusiawi berhubungan dengan orang lain yang ditunjukkan dengan kemampuan bekerja secara efektif melalui kerja sama tim. Keterampilan teknis berhubungan dengan proses atau teknis pada tingkat operasional.

Organisasi membutuhkan kepemimpinan yang professional tapi rendah hati, visioner dan inspiratif. Kepemimpinan yang mampu mengubah dan memperbaharui organisasi serta dapat membangkitkan semangat dan memberikan inspirasi kepada segenap komunitas organisasi yang dipimpinya. Para pemimpin ini harus member contoh terlebih dahulu bahwa mereka adalah pribadi-pribadi yang menerapkan budaya unggul dalam aktivitas sehari-hari.

Lembaga-lembaga pendidikan Islam yang telah terbukti mampu mencapai keunggulan tidak dapat dipisahkan dari kemampuan yang dimilikinya oleh pimpinan dalam memberikan inspirasi kepada komunitas yang dipimpinya. Lembaga pendidikan tinggi Islam, seperti UIN Malang tampil sebagai the excellence university karena prinsip-prinsip kepemimpinan yang diterapkan sang pemimpin seperti memimpin dengan cinta, membangun keikhlasan, membangun tanggung jawab, dan selalu meminta petunjuk dari Tuhan Yang Maha Kuasa.

Memimpin sebuah lembaga pendidikan Islam yang unggul didalamnya terlibat banyak person yang memiliki latar belakang budaya, social, ekonomi, karakteristik, watak, perilaku, kebutuhan dan keinginan yang berbeda, yang membuat mereka tidak sedemikian mudah untuk diajak mencapai suatu tujuan yang sama, harus didasari cinta.

Dengan cinta, ungkap Prof. Imam Suprayogo, memimpin dan mengatur orang-orang menjadi kegiatan yang amat mudah. Sebab dengan cintanya masing-masing orang, tanpa intervensi pihak luar, sudah memiliki kemampuan menata diri-sendiri. Hal ini terjadi karea dalam diri setiap orang telah tertanam rasa cinta pada lembaga, yakni lembaga pendidikan Islam.

Prinsip kepemimpinan kedua yang harus ditumbuh kembangkan dalam me-manage lembaga pendidikan Islam adalah keikhlasan. Keikhlasan dalam kepemimpinan berarti sikap tulus untuk menerima (to receive) dan menempatkan (to place) kepemimpinan sebagai sebuah metafora amanah, instrument untuk beribadah kepada Allah secara penuh dan mendalam.

Prinsip dasar kepemimpinan yang ketiga dalam me-manage lembaga pendidikan Islam adalah membangun kesadaran bertanggung awab (accountability) terhadap sikap dan perilaku, terutama dalam melaksanakan tugas-tugas profesi sebagai seorang pemimpin. Setiap komunitas madrasah harus membangun keyakinan bahwa semua amal perbuatan harus dapat

dipertanggungjawabkan, baik dalam jangka pendek kepada Stakeholders maupun jangka panjang, kepada Tuhan. Seorang komunitas madrasah harus meyakini adanya hari atau waktu di mana semua perjalanan kehidupan seseorang dimintai pertanggungjawaban. Kesadaran yang mendalam tentang konsep ini semestinya mampu membangun sifat kejujuran yang seharusnya disandang oleh pimpinan dan seluruh komunitas lembaga pendidikan Islam.

Selalu memohon petunjuk Allah merupakan prinsip yang sangat penting yang mempertegas keyakinan setiap orang bahwa Allah adaahg zat yang harus selalu menjadi sentral perhatian baik dalam pengabdian (ibadah) kepada Allah maupun dalam mendapat pertolongan. Keyakinan seperti ini menumbuhkan sikap mental yang menjadikan setiap orang tidak terikat oleh kekuatan apapun bentuknya dan dari manapun datangnya.

Kolaborasi dan Kolegialitas

Hasil penelitian menunjukkan bahwa salah satu kultur yang mendukung keunggulan madrasah Model adalah kerjasama yang baik antara pimpinan madrasah dengan guru dan semua komunitasnya (kerja sama internal) maupun kerja sama eksternal yang bersifat lintas sektoral dengan berbagai instansi.

Kerja sama dengan berbagai pihak menjadi satu kebutuhan yang niscaya bagi sebuah organisasi. Tanpa adanya dukungan dan kerja sama dengan pihak lain, organisasi sebesar maupun tidak akan berkembang secara sempurna bahkan lambat laun akan terisolasi dalam persaingan yang semakin ketat.

Menyadari pentingnya nilai kerja sama interen dan ekstren organisasi, menjadi satu keharusan bagi pimpinan madrasah unggul untuk merajut hubungan kerja sama yang baik dengan berbagai pihak dengan penekanan utama belajar memberi dan menerima (given and taken) atau sharing value and sharing knowledge satu dengan yang lain, terutama dengan sekolah unggul lain.

Pimpinan madrasah unggul secara lebih aktif menggali, memberi dan menerima informasi tentang organisasinya kepada pihak lain. Pada satu sisi, ia menggali nilai-nilai positif, kelebihan dan keunggulan yang dimiliki organisasi-organisasi lain yang dipandang memiliki excellency, keistimewaan dan keunggulan.

Tindakan proaktif untuk member (informasi) dan menggali (menerima) keunggulan organisasi lain pada hakikatnya merupakan sebuah knowledge sharing, yaitu upaya melakukan sosialisasi pengetahuan dan pemahaman yang dimiliki individu kepada individu lain. Knowledge sharing juga bisa disebut sebagai sosialisasi nilai-nilai dan budaya yang dimiliki sebuah organisasi sehingga memungkinkan munculnya efek back guna perbaikan dan pengembangan organisasi.

Organisasi unggul memerlukan transformasi diri, pembelajaran individual (individual learning) untuk ditransfer dalam konteks pembelajaran organisasi (organizational learning) sehingga memungkinkan organisasi tidak hanya sekedar mengakomodasi ide-ide melainkan juga

organisasi memiliki kapasitas untuk berpikir secara kritis (critical thinking) dan bekerja menyelesaikan permasalahan krusial yang dihadapi organisasi.

Dengan kolaborasi dan kolegialitas ini sebuah organisasi dimungkinkan untuk melakukan ekspansi diri secara kritis dan konstruktif. Kolaborasi dan kolegialitas (collaboration and collegiality) dipandang sebagai satu komponen penting dan bagian dari kultur yang tidak dapat dipisahkan dari sebuah organisasi yang sehat dan unggul sekaligus penggambaran iklim dan kultur organisasi secara keseluruhan.

Kolaborasi mencakup semua aktivitas yang dilakukan oleh komunitas organisasi yang membawa komunitas organisasi pembelajar dan layanan-layanan pendukung eksternalnya bersama-sama berbagi informasi dan ide-ide, merencanakan bersama, dan bersama-sama pula membuat keputusan partisipasi dalam pengembangan organisasi. Kolegialitas lebih menekankan interaksi interpersonal yang dibangun melalui keterbukaan dan kepercayaan atau keyakinan.

Dalam membangun keunggulan organisasi madrasah unggul tidak dapat mengisolasi diri dari kolaborasi dan kolegialitas. Kolaborasi dan kolegialitas memiliki nilai yang jauh lebih berarti dan jika dapat diaktualisasikan secara sempurna, menurut Hargreaves (1993) akan mampu menciptakan potensi besar seperti: (1) dukungan moral dari anggota tim; (2) meningkatkan keefektifan kerja; (3) meningkatkan efisiensi dengan cara mereduksi duplikasi; (4) mereduksi beban kerja yang berlebihan yang muncul dari pembagian tugas-tugas yang tidak adil; (5) penyinkron waktu manakala pekerjaan dilakukan secara bersama-sama; (6) koresponsifan organisasi; (7) terbukanya peluang belajar lebih banyak dari kolegialitas profesional; (8) semangat untuk melakukan perbaikan secara terus-menerus akan lebih dominan.

Madrasah-madrasah yang telah berhasil menapaki tahap unggul membuktikan bahwa kolaborasi dan kolegialitas mampu mengurangi interpendensi terhadap pemerintah. Kolaborasi dan kolegialitas ini, terutama ditujukan pada upaya pengembangan dan peningkatan kualitas SDM madrasah, peningkatan kompetensi guru, peningkatan hasil belajar siswa, sumber belajar, alat dan sarana pembelajaran dan sebagainya. Caranya adalah menghadirkan orang-orang yang memiliki kompetensi dalam bidang yang diperlukan untuk melakukan pencangkakan ilmu pengetahuan dan keterampilan yang diperlukan komunitas madrasah seperti menghadirkan tenaga ahli atau pihak perguruan tinggi yang berkompeten dalam bidang pengembangan sumber daya dan bahan ajar atau menghadirkan lembaga pendidikan seperti lembaga bimbingan belajar untuk mendongkrak prestasi belajar siswa madrasah.

Membangun Rasa Saling Percaya

Rasa saling percaya dalam sebuah organisasi menempati posisi sentral. Ia merupakan modal saling berharga bagi pengembangan sebuah organisasi. Dalam sebuah organisasi terdapat *team work* yang tidak mungkin dapat bekerja sama kecuali atas dasar nilai saling mempercayai (amanah) atau mampu menjadikan diri sebagai anggota yang pantas dipercayai.

Sama halnya dengan organisasi pada umumnya, sebuah madrasah merupakan organisasi pendidikan yang mutlak memerlukan rasa saling mempercayai di antara anggota atau *team work*-nya. Semangat saling mempercayai ini membentuk iklim organisasi yang kondusif bagi komunitas madrasah.

Nilai ini memberikan kontribusi besar yang dapat mengantar madrasah ke arah perkembangan dan dinamik dan positif. Semangat saling mempercayai ini dalam implementasinya nampak dalam relasi kemitraan antara kepala madrasah dengan guru, kepala madrasah dengan komite madrasah, dan kepala madrasah dengan orang tua siswa serta masyarakat luas.

Semangat kebersamaan yang didasari oleh rasa saling mempercayai harus diungkapkan oleh sikap mental yang positif, dengan selalu berkata benar, bekerja dengan benar dan berasal dari nilai-nilai kebenaran yang diyakini bersama oleh mereka sebagai norma kelompok yang pada gilirannya menjadi budaya bersama. Dalam konteks ini, Suzy Welch mengatakan *say what you mean and do what you say*. Pernyataan ini menggambarkan nilai saling mempercayai, integritas antara niat dan ucapan serta perbuatan.

Tugas membangun rasa saling percaya adalah pekerjaan masing-masing individu yang memegang posisi manajemen puncak. Stephen R Covey mengemukakan empat mata pembentukan kultur organisasi berbasis rasa saling percaya, yaitu

Pertama, menunjukkan *personal trustworthiness*, dimana setiap individu di puncak paramida organisasi wajib membuktikan diri sebagai individu yang layak dipercayai. Tahap ini menurut Covey mutlak untuk membentuk kultur saling percaya yang berkesinambungan. Agar menjadi individu yang layak dipercayai, para pemimpin puncak harus menunjukkan kompetensi yang memadai, satunya kata dengan perbuatan (jujur/integritas).

Meskipun dalam hakikatnya kejujuran dan integritas memiliki perbedaan tipis, namun keduanya memiliki kontribusi yang sangat besar dalam membentuk budaya organisasi unggul. Stephen R Covey menulis bahwa *honesty is telling the truth, in other words, conforming our words to reality. Integrity is conforming to our words, in other words, keeping promises and fulfilling expectations*. Kejujuran berarti menyampaikan kebenaran, ucapannya sesuai dengan kenyataan. Sedangkan integritas membuktikan tindakannya sesuai dengan ucapannya.

Kedua, membangun interpersonal *truth* diantara sesama anggota tim yang berinteraksi dengan pemimpin puncak organisasi. Dalam tahap ini setiap individu didorong untuk membangun hubungan baik dengan pihak lain dengan cara mengambil inisiatif melakukan kebaikan bagi pihak lain. Kata kuncinya, menurut R Covey adalah “berikan kebaikan terlebih dahulu sebelum meminta dan lakukan hal tersebut dengan tulus. Jika hal ini dilakukan secara konsisten akan menular dari lingkungan elit di organisasi menuju ke seluruh lapisan karyawan sehingga menumbuhkan benih-benih budaya saling mempercayai”.

Komunitas organisasi yang memiliki sikap amanah dan kejujuran serta integritas yang tinggi memiliki keunikan dan keotentikan sebagai sebuah organisasi yang unggul dan berwibawa. Sebab seperti dikatakan Hendricks dan Ludeman “jika kita berusaha membuka diri sehingga menjadi sumber integritas, visi, dan naluri organisasi kita berarti kita telah melangkah memasuki dunia kepemimpinan dan memberikan pencerahan kepada organisasi kita.

Prinsip saling mempercayai dalam sebuah organisasi akan mendorong komunitas organisasi untuk bekerja secara lebih mudah dan semangat kerja menjadi produktif disebabkan setiap anggota komunitas organisasi merasa terlindungi dan saling percaya diri.

Ketiga, melakukan *managerial empowerment*, yaitu membangkitkan potensi setiap individu yang tergabung dalam organisasi dengan memberikan tugas-tugas yang sesuai dengan kemampuannya. Pada saat yang bersamaan, para atasan melakukan *coaching* kepada para bawahan untuk meningkatkan kompetensi dan karakter mereka. Pada tahap ini kepiawaian setiap atasan dalam hal *human skill* dan *supervisor skill* tidak dapat ditawar.

Managerial empowerment ini dalam aplikasinya dapat dilihat dalam uraian atau rincian *job description* masing-masing unit yang ada dalam organisasi yang memungkinkan komunitasnya bekerja secara lebih terarah dan penuh tanggung jawab. Pada tiga madrasah model yang diteliti ditemukan adanya aspek *managerial empowerment* yang dilakukan oleh masing-masing pimpinan madrasah dengan memberikan kebebasan dan pengawasan kepada masing-masing unit untuk mendesain program-program yang mendukung pencapaian tujuan madrasah sebagai lembaga pendidikan percontohan (model).

Keempat, memperkuat *organizational alignment* agar segala inisiatif dan cikal bakal budaya saling percaya pada tingkat-tingkat sebelumnya terlindungi dengan baik. Pada tingkat organisasi perlu membangun lingkungan dan sistem kerja yang mempromosikan interaksi saling percaya, seperti organisasi yang saling memungkinkan koordinasi antar fungsi berlangsung dengan cepat, berbagi informasi mengenai keberhasilan kerja kelompok serta memberikan penghargaan yang memadai, juga memberikan kewenangan yang cukup untuk mengambil keputusan sesuai dengan kapasitas masing-masing.

Membangun Jaringan Sosial (Social Capital)

Untuk menjadi sebuah organisasi unggul, madrasah perlu memiliki kecerdasan social. Kecerdasan social (social capital) ini menjadi salah satu unsur penting dalam mendukung pengembangan madrasah unggul. Dalam hakikatnya, kecerdasan social berhubungan dengan bagaimana kemampuan madrasah untuk mempertahankan diri dan segala citra yang melekat di dalamnya seperti madrasah unggul.

Kemampuan sebuah madrasah upaya tetap *survive* tidak hanya ditentukan oleh seberapa besar kemampuannya dalam menghasilkan output yang berkinerja dan berprestasi unggul, tetapi juga ditentukan oleh koneksinya dengan *stakeholders*, para pengguna jasa.

Agregat jaringan kerja (*networks*) madrasah dengan *stakeholders* memainkan peran amat krusial. Agregat jaringan inilah yang pada intinya disebut dengan *social capital*. Dengan kata lain, *social capital* adalah berupa hubungan (*relations*) antara madrasah dengan *stakeholders* di mana kepercayaan (*trust*) dianggap sebagai intinya.

Dalam membangun citra madrasah unggul diperlukan penguatan basis *social capital*. Untuk membentuk opini dan citra madrasah unggul diperlukan kemitraan dan dukungan lintas arah baik secara internal maupun secara eksternal dengan tetap menjaga kepercayaan (*trust*) yang diberikan dan dikembangkan madrasah.

Kepercayaan *stakeholders* menjadi satu prasyarat bagi madrasah untuk tetap survive sebagai madrasah unggul. Pra-syarat ini merupakan satu bentuk kompensasi riil yang harus dipegang kuat oleh madrasah untuk meningkatkan citra dan kinerja organisasi madrasah unggul. Kompensasi berupa kepercayaan (*trust*) menjadi salah satu komponen yang sangat menentukan harmonisasi antara pihak madrasah dengan *stakeholders* dan juga menentukan kinerja organisasional madrasah dimata *stakeholders*. Dengan modal ini, berdasarkan hasil penelitian, madrasah dengan mudah mendapat dukungan dan bantuan sarana dan prasarana pendidikan yang menunjang pencapaian keunggulan di bidang akademik dan non-akademik seperti bantuan financial dari orang tua siswa maupun simpatisan lain, bantuan drum band sebagai sarana untuk menjaring dan meningkatkan potensi dan kecerdasan musikal siswa dan dukung lainnya.

Kepemimpinan Kepala Madrasah.

(a) Kepemimpinan Kepala Madrasah Bermutu.

Keberhasilan proses pendidikan salah satunya ditentukan oleh peran kepala madrasah. Hal tersebut dikarenakan peran kepala madrasah tidak hanya sebagai pemimpin lembaga pendidikan saja, akan tetapi juga berperan sebagai manajer dan pengelola pendidikan. Salah satu keberhasilan kepala madrasah tersebut, karena dia mampu mengkomunikasikan visi dan misi sekolah, juga dia mampu mengajak dan menggerakkan seluruh warga sekolah untuk menjalankan program-program sekolah berdasarkan *planning* untuk mencapai tujuan.

Dalam mewujudkan madrasah yang bermutu dan mampu meningkatkan kinerja pendidik, jelas membutuhkan kepemimpinan madrasah yang efektif. Kriteria kepala madrasah yang efektif ialah mampu menciptakan atmosfir kondusif bagi murid-murid untuk untuk belajar, para guru untuk terlibat dan berkembang secara personal dan seluruh masyarakat memberikan dukungan dan harapan yang tinggi. Jika seorang kepala madrasah sudah dapat mengupayakan madrasah memenuhi kriteria di atas maka bisa disebut kepala madrasah yang dikelolanya disebut sukses (*sucessfull school*). Kepemimpinan kepala madrasah yang efektif selalu dikaitkan dengan kedudukan sebagai pengelola pembelajaran (*instructure manager*), pemimpin inspirasional (*inspiration manager*), pengelola sumber daya (*manager of resources*), pakar organisasi (*organizational expert*), pemimpin kultural (*cultural leader*) dan penasehat/pelindung guru (*teacher advocate*)⁴⁸.

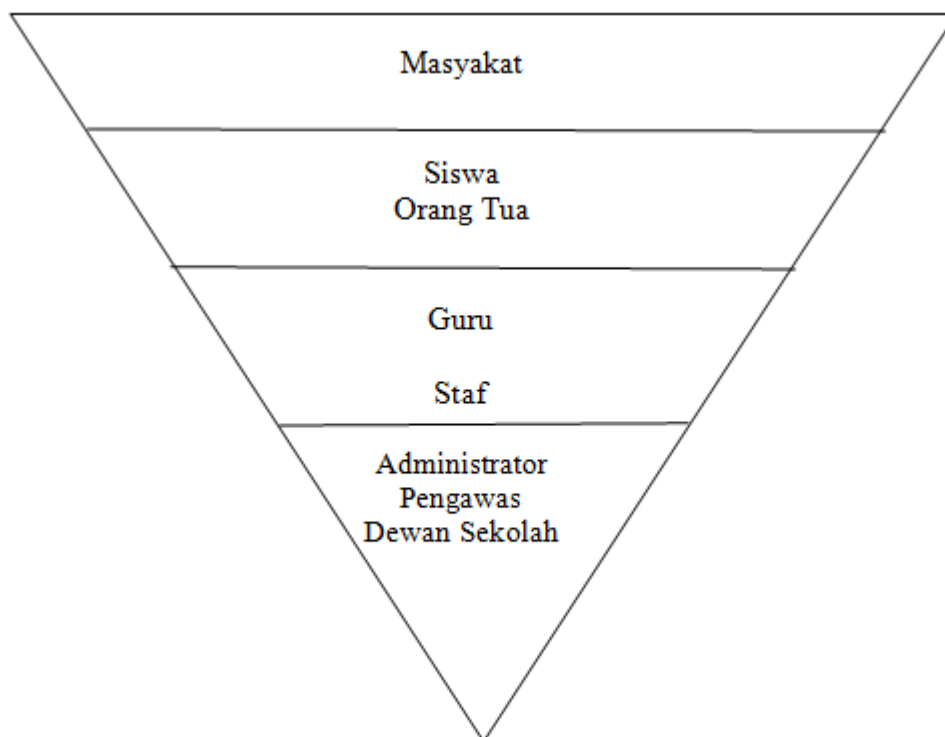
Seorang pemimpin mutu didefinisikan sebagai orang yang mengukur keberhasilannya dengan keberhasilan inividu-inividu di dalam organisasi. Piramida Kepemimpinan Mutu menggambarkan perubahan peran para profesional pendidikan sekarang ini.

Dewan sekolah, pengawas dan administrator berperan dalam memfokuskan dan memberi arahan pada wilayah dan sekolah. Merekalah yang memiliki visi masa depan, dan mereka jugalah yang berkemampuan mengajak para guru dan staf untuk mau

48 Mulyadi, Kepemimpinan Kepala Madrasah dalam Mengembangkan Budaya Mutu (Studi Multikasus di Madrasah Terpadu MAN 3 Malang, MAN 1 Malang dan MA Hidayatul Mubtadi'in Kota Malang), Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010, hlm: 28-29.

menerima visi itu sebagai miliknya. Ini mengacu pada konsep tanggung jawab bersama. Para guru dan staf memiliki komitmen untuk mewujudkan visi tersebut.

Gambar Piramida Kepemimpinan Mutu



Dalam Piramida Kepemimpinan Mutu, dewan sekolah, pengawas dan administrator harus memberikan kepada staf dan guru sejumlah sumber daya yang diperlukan untuk menunjang keberhasilan. Ini berarti, kekuasaan *absolut* yang pernah dimiliki dewan sekolah, pengawas dan administrator tidak bisa dipertahankan lagi. Kata *otoritas* dan *kekuasaan* sudah dihapus dari kosa kata pemimpin mutu. Namun ini tidak berarti dewan sekolah, pengawas dan administrator tidak memiliki kewenangan mengambil keputusan yang menjadi wewenangnya berdasarkan hukum, kebijakan atau peraturan pemerintah. Tatkala dewan sekolah, pengawas dan administrator diminta membuat keputusan, keputusan tersebut merefleksikan kepedulian, pendapat, sikap dan kepentingan seluruh staf dan kostumer.

Lantas, apakah peran guru dan staf dalam Piramida Kepemimpinan Mutu? Keluhan umum dari para administrator sekarang ini, para guru dan staf tidak mengambil keputusan sekalipun diberi kesempatan untuk melakukan hal tersebut.

Dalam Piramida Kepemimpinan Mutu tersebut, setiap orang adalah pemimpin. Untuk mencapai visi mutu pendidikan, guru mesti mengajak siswanya untuk memandang dirinya sebagai pemilik visi dan mesti berkeinginan untuk mendengarkan dan bertindak berdasarkan gagasan inovatif dan kreatif siswa guna mencapai visi tersebut. Guru harus menghilangkan otoritas "absolut" di ruang kelas⁴⁹.

49 Jerome, S. Ascaro, Pendidikan Berbasis Mutu; Prinsip Perumusan dan Tata Langkah Penerapan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm: 16-18.

Menurut Mulyasa, kriteria kepemimpinan kepala madrasah yang efektif adalah sebagai berikut:

- (a) Mampu memberdayakan guru-guru untuk melaksanakan proses pembelajaran dengan baik, lancar dan produktif.
- (b) Dapat menjalankan tugas dan pekerjaan sesuai dengan waktu yang telah ditetapkan.
- (c) Mampu menjalin hubungan yang harmonis dengan masyarakat, sehingga dapat melibatkan mereka secara aktif dalam rangka mewujudkan tujuan madrasah dan pendidikan.
- (d) Berhasil menerapkan prinsip kepemimpinan yang sesuai dengan tingkat kedewasaan guru dan pegawai lain di madrasah.
- (e) Mampu bekerja dengan tim manajemen madrasah.
- (f) Berhasil mewujudkan tujuan madrasah secara produktif sesuai dengan ketentuan yang telah ditentukan⁵⁰.

Disamping paparan kepemimpinan kepala madrasah tersebut di atas, seorang kepala madrasah harus mampu memimpin, merencanakan masa depan, mengembangkan ide-ide baru dan bekerja secara familiar dengan para pelanggan. Unsur-unsur yang dibutuhkan tersebut, yaitu:

(1) Mengkomunikasikan Visi

Manajer senior harus memberi arahan, visi dan inspirasi. Dalam organisasi-organisasi TQM (*Total Quality Management*), seluruh manajer harus menjadi pemimpin dan pejuang proses mutu. Mereka harus mengkomunikasikan visi dan menurunkannya ke seluruh orang dalam institusi. Beberapa manajer, terutama para manajer menengah, mungkin akan beranggapan bahwa mutu terpadu sulit diterima dan diimplementasikan. TQM mencakup perubahan dalam pola pikir manajemen serta perubahan peran. Peran tersebut berubah dari mentalitas “*Saya adalah bos*” menuju mental bahwa manajer adalah “*pendukung dan pemimpin para staf*”. Fungsi pemimpin adalah mempertinggi mutu dan mendukung para staf yang menjalankan roda mutu tersebut. Gagasan-gagasan tradisional tidak akan bisa berjalan berbarengan dengan pendekatan mutu terpadu. Karena TQM akan merubah institusi tradisional mulai dari pimpinan hingga para staf serta memutar-balikkan hirarki fungsi institusi tersebut. TQM memberdayakan para guru dan memberikan mereka kesempatan yang luas untuk berinisiatif.

(2) Peran pemimpin dalam mengembangkan sebuah budaya mutu⁵¹.

Apakah peran pemimpin dalam sebuah institusi yang mengusahakan inisiatif mutu terpadu? Tidak ada satu pun yang menyatakan hal itu secara keseluruhan, namun fungsi utama pemimpin adalah sebagai berikut:

- (a) •Memiliki visi mutu terpadu bagi institusi.
- (b) •Memiliki komitmen yang jelas terhadap proses peningkatan mutu.
- (c) •Mengkomunikasikan peran mutu.
- (d) •Memastikan kebutuhan pelanggan menjadi pusat kebijakan dan praktek institusi.

50 Mulyasa, E., Manajemen Berbasis Sekolah, Konsep, Strategi dan Implementasi, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003, hlm: 126.

51 Budaya mutu diartikan juga sebagai manajemen mutu yang merupakan suatu cara untuk mengorganisasi usaha manusia. Tujuan manajemen mutu adalah untuk mencapai keseimbangan antara usaha manusia dalam melakukan tugas dengan penuh kesukacitaan dengan partisipasinya dalam meningkatkan bagaimana bekerja dengan baik. Manajemen mutu mengenalkan suatu perubahan yang signifikan dalam keterkaitan antara siapa yang mengelola dan siapa yang sesungguhnya melakukan pekerjaan tersebut.

- (e) •Mengarahkan perkembangan karyawan.
- (f) •Berhati-hati dengan tidak menyalahkan orang lain saat persoalan muncul tanpa bukti-bukti yang nyata. Kebanyakan persoalan yang muncul adalah hasil dari kebijakan institusi dan bukan kesalahan staf.
- (g) •Memimpin inovasi dalam institusi.
- (h) •Mampu memastikan bahwa struktur organisasi secara jelas telah mendefinisikan tanggungjawab dan mampu mempersiapkan delegasi yang tepat.
- (i) •Memiliki komitmen untuk menghilangkan rintangan, baik yang bersifat organisasional maupun kultural.
- (j) •Membangun tim yang efektif.
- (k) •Mengembangkan mekanisme yang tepat untuk mengawasi dan mengevaluasi kesuksesan.

(3) Memberdayakan para guru.

Aspek penting dari peran kepemimpinan dalam pendidikan adalah memberdayakan para guru dan memberi mereka wewenang yang luas untuk meningkatkan pembelajaran para peserta didik. Stanley Spanbauer, *Ketua Fox Valley Technical College*, yang telah memperkenalkan TQM ke dalam pendidikan kejuruan di Amerika Serikat, berpendapat bahwa, "Dalam pendekatan berbasis mutu, kepemimpinan di sekolah bergantung pada pemberdayaan para guru dan staf lain yang terlibat dalam proses belajar mengajar. Para guru diberi wewenang untuk mengambil keputusan, sehingga mereka memiliki tanggungjawab yang besar. Mereka diberi keleluasaan dan otonomi untuk bertindak. Spanbauer kembali menekankan pentingnya kepemimpinan dengan pendapat berikut: "Komitmen jauh lebih penting dari sekedar menyampaikan pidato tahunan tentang betapa pentingnya mutu dalam sekolah. Komitmen memerlukan antusiasme dan curahan perhatian yang tiada henti terhadap pemberdayaan mutu. Komitmen selalu menghendaki kemajuan dengan metode dan cara yang baru. Komitmen memerlukan tinjauan ulang yang konstan terhadap masing-masing dan setiap tindakan."

Spanbauer telah menyampaikan pengarahan bagi para pemimpin dalam menciptaka lingkungan pendidikan yang baru. Dia berpendapat bahwa pemimpin institusi pendidikan harus memadu dan membantu pihak lain dalam mengembangkan karakteristik yang serupa. Sikap tersebut mendorong terciptanya tanggungjawab bersama-sama serta sebuah gaya kepemimpinan yang melahirkan lingkungan kerja yang interaktif. Dia menggambarkan sebuah gaya kepemimpinan di mana pemimpin "harus menjalankan dan membicarakan mutu serta mampu memahami bahwa perubahan terjadi sedikit demi sedikit, bukan dengan serta merta." Pimpinan memiliki peran yang sangat penting dalam memandu guru dan para administrator untuk bekerjasama dalam satu kelompok tim. Pada dasarnya, arahan Spanbauer tersebut sangat berkaitan dengan pentingnya kepemimpinan bagi pemberdayaan. Dalam kesimpulan arahan tersebut para pemimpin harus:

- a) Melibatkan para guru dan seluruh staf dalam aktivitas penyelesaian masalah, dengan menggunakan metode ilmiah dasar, prinsip-prinsip mutu statistik dan kontrol proses.
- b) Memilih untuk meminta pendapat mereka tentang berbagai hal dan tentang bagaimana cara mereka menjalankan proyek dan tidak sekedar menyampaikan bagaimana seharusnya mereka bersikap.
- c) Menyampaikan sebanyak mungkin informasi manajemen untuk membantu pengembangan dan peningkatan komitmen mereka.

- d) Menanyakan pendapat staf tentang sistem dan prosedur mana saja yang menghalangi mereka dalam menyampaikan mutu kepada para pelanggan peserta didik, orangtua dan patner kerja.
- e) Memahami bahwa keinginan untuk meningkatkan mutu para guru tidak sesuai dengan pendekatan manajemen atas ke bawah (*top-down*).
- f) Memindahkan tanggungjawab dan kontrol pengembangan tenaga profesional langsung kepada guru dan pekerja teknis.
- g) Mengimplementasikan komunikasi yang sistematis dan kontinyu diantara setiap orang yang terlibat dalam sekolah.
- h) Mengembangkan kemampuan pemecahan masalah serta negosiasi dalam rangka menyelesaikan konflik.
- i) Memiliki sikap membantu tanpa harus mengetahui semua jawaban bagi setiap masalah dan tanpa rasa rendah diri.
- j) Menyediakan materi pembelajaran konsep mutu seperti membangun tim, manajemen proses, layanan pelanggan, komunikasi serta kepemimpinan.
- k) Memberikan teladan yang baik, dengan cara memperlihatkan karakteristik yang diinginkan dan menggunakan waktu untuk melihat-lihat situasi dan kondisi institusi dengan mendengarkan keinginan guru dan pelanggan lainnya.
- l) Belajar untuk berperan sebagai pelatih dan bukan sebagai bos.
- m) Memberikan otonomi dan berani mengambil resiko.
- n) Memberikan perhatian yang berimbang dalam menyediakan mutu bagi para pelanggan eksternal (peserta didik, orangtua dan lainnya) dan kepada para pelanggan internal (pengajar, anggota dewan guru, dan pekerja lainnya)⁵².

Sedangkan menurut identifikasi Beck & Murphy kepala madrasah efektif di madrasah cemerlang meliputi:

- (1) Semula kepala madrasah tidak bermaksud menjadi kepala.
- (2) Bersemangat dan menerima tanggungjawabnya sebagai misi sebuah kerja.
- (3) Concern terhadap pendidikan dan dapat membagi antara tujuan pendidikan jangka panjang dengan jangka pendek. Konsekuensi mereka mempunyai filosofis yang mapan tentang pendidikan dan hubungan mereka di dalamnya.
- (4) Mereka dapat beradaptasi jika menemukan hal yang bukan pekerjaannya, dapat membuat pergeseran yang dibutuhkan dan memulai dengan terobosan-terobosan baru.
- (5) Siswa tidak dicetak untuk gagal belajar atau mempunyai penyimpangan perilaku, menekankan tanggungjawab memecahkan masalah siswa yang gagal belajar dan menyimpang perilakunya.
- (6) Mempunyai kemampuan untuk bekerja secara efektif dengan orang lain dan menjalin kerja sama dengan mereka/menggunakan proses kelompok secara efektif memperhatikan secara baik, orangtua, guru dan murid dengan menunjukkan ketrampilan intuisi dan empati bagi kelompoknya.
- (7) Agresif dalam menjamin pengakuan yang dibutuhkan madrasah, kritis pada kantor pusat karena sumber daya tidak memadai, memecahkan hambatan birokrasi, mencari bantuan atas masalah yang dihadapi dari sumber apapun yang secara potensial bermanfaat.
- (8) Berkemampuan menyusun strategi, mampu mengidentifikasi tujuan dan merencanakan alat untuk mencapainya⁵³.

52 Op.cit, Suharno, hlm: 111-116.

Di samping itu, keberhasilan kepala madrasah tersebut sebagai manajer pendidikan memotivasi bawahannya bergantung kepada:

- (1) Motivasi yang dimiliki oleh masing-masing bawahan.
- (2) Ketepatan persepsi manajer terhadap kebutuhan para bawahan.
- (3) Hubungan manajer dengan para bawahan.
- (4) Efektivitas proses komunikasi.

Ada beberapa teori motivasi yang dapat dipakai alat untuk mengetahui motivasi personalia organisasi. Di antaranya ialah teori Pradisposisi, Hierarki Kebutuhan, Dua Faktor, dan teori Harapan.

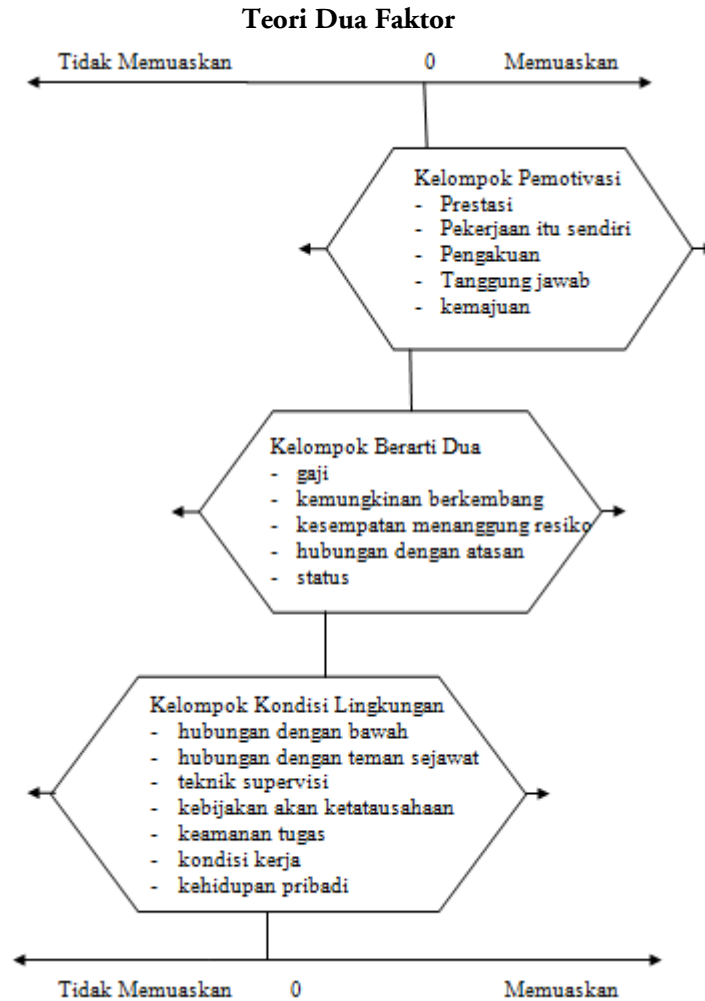
Teori Pradisposisi mengatakan bahwa motivasi seseorang sejalan dengan perkembangan umurnya. Apabila suatu pekerjaan cocok dengan tingkat perkembangan seseorang, maka hal itu akan dapat mengeluarkan energinya secara maksimum untuk bekerja (Hoy, 1978, h. 97). Tugas manajer adalah mencari tingkat perkembangan setiap bawahan kemudian menyediakan pekerjaan yang cocok dengan tingkat perkembangan itu.

Teori Hierarki Kebutuhan mengatakan bahwa kebutuhan seseorang adalah bertingkat-tingkat, mulai dari kebutuhan biologis, rasa aman, kebutuhan dihargai, dihormati, sampai dengan kebutuhan mengaktualisasi diri. Kebutuhan yang paling mendesak adalah kebutuhan biologis seperti makan, minum, seks dan sejenisnya. Bila kebutuhan ini sudah terpenuhi barulah ia reda dan kini kebutuhan orang tersebut naik satu tingkat yaitu butuh rasa aman. Begitulah seterusnya sampai pada suatu ketika tiba pada kebutuhan mengaktualisasi diri yaitu ingin merealisasi segala macam potensi yang dimilikinya terutama bakatnya. Tugas manajer adalah mendeteksi tingkat kebutuhan yang dimiliki oleh setiap bawahan, kemudian memberikan pekerjaan yang kira-kira proses dan, atau hasil pekerjaan itu dapat memenuhi kebutuhannya.

Teori Dua Faktor membagi faktor-faktor yang menyangkut pekerjaan menjadi dua faktor yaitu faktor pemotivasi dan faktor kondisi lingkungan (*hygiene*). Faktor pemotivasi cenderung memberi kepuasan kerja kepada para petugas, sebaliknya faktor kondisi lingkungan cenderung membuat mereka tidak puas.

Dalam perkembangannya kemudian, teori ini ditambah satu faktor lagi yaitu berarti dua ialah dapat meningkatkan kepuasan kerja dan dapat pula menurunkannya. Tugas manajer ialah meningkatkan faktor pemotivasi dan meminimalkan pengaruh faktor kondisi lingkungan. Formulasi baru teori Dua Faktor itu adalah sebagai berikut: (Hoy, 1978, h. 109).

Untuk lebih jelas dalam teori dua faktor, akan dipaparkan dalam bagan berikut:



Teori harapan yang dipandang sebagai teori motivasi masa kini sebab mengintegrasikan kebutuhan, tugas, kemampuan petugas dan situasional, menyatakan bahwa intensitas tindakan seseorang dalam mengerjakan sesuatu bergantung kepada besar harapannya akan hasil yang dicapai serta daya tarik hasil itu terhadap orang bersangkutan (Robbins, 1982, h.301), dalam hal ini tugas manajer adalah berusaha mengetahui jenis hasil pekerjaan yang diinginkan/menarik perhatian masing-masing bawahan (implisit sesuai dengan kemampuannya) kemudian memberikan pekerjaan yang dapat memberikan hasil seperti itu⁵⁴.

Kesimpulan

Dari elaborasi di atas jelas bagi kita bahwa upaya pengembangan madrasah unggul merupakan momentum strategis dan tepat pada saat ini lantaran pendidikan Islam atau institusinya berupa madrasah diterima sebagai bagian dari sub sistem pendidikan nasional. Ini berarti bahwa pendidikan Islam (madrasah) tidak lagi dipandang sebagai representasi lembaga populisme karena selama ini lahir dan besar atas dukungan rakyat pada umumnya yang orientasi utama mengedepankan moralitas, sementara pendidikan umum merupakan representasi dari lembaga pendidikan *elitisme* lantaran tumbuh dan berkembang menjadi lembaga pendidikan yang didesain oleh pemerintah untuk menjadi wadah penyiapan SDM yang mumpuni dengan berbagai *skill*.

⁵⁴ Made Pidarta, Manajemen Pendidikan Indonesia, Jakarta: Gramedia, 2003, hlm:218-221.

Dengan semangat dan gairah baru serta pergeseran status madrasah yang selama ini dimetaforakan sebagai saudara tiri bagi sekolah umum, maka dengan berlakunya Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 manajemen madrasah harus bersikap responsif dan proaktif untuk melakukan inovasi dan *bargaining* serta kolaborasi secara lebih baik dalam rangka mengembangkan dan meningkatkan mutu madrasah sebagai model sekolah unggulan.

Mengembangkan madrasah ke model sekolah unggul menjadi satu hal yang sangat diharapkan bahkan menjadi kebutuhan yang sangat mendesak. Karena itu diperlukan langkah-langkah strategis yang mendukung ke arah itu disamping pembenahan persoalan keilmuan juga perlu dipikirkan pembenahan dan penerapan *open management*, kepemimpinan yang inspiratif dan transformatif yang bersandar pada prinsip-prinsip humanis-transendental, melakukan kolegilitas dan kolaborasi dalam peningkatan kualitas sumber daya manusia.

Kemajuan madrasah yang dikehendaki harus melalui proses kebijakan pengembangan. Dalam hal ini setidaknya perlu mengakomodasikan tiga kepentingan utama.

Pertama, bagaimana kebijakan tersebut masih memberi ruang tumbuh yang wajar bagi aspirasi utama umat Islam. Yakni menjadikan madrasah sebagai wahana untuk membina ruh atau praktik hidup keislaman. Dalam hal ini madrasah dituntut dapat melahirkan golongan terpelajar (*leaner society*) yang bisa menjalankan peran *tafaqquh fid-diin*.

Kedua, bagaimana kebijakan pengembangan itu memperjelas dan memperkukuh keberadaan madrasah sebagai ajang membina warga negara yang cerdas, berpengetahuan, berkepribadian serta produktif, sederajat dengan sekolah. Porsi dari kebijakan ini agar program kegiatan pendidikan madrasah sanggup mengantarkan peserta didik memiliki penguasaan ilmu pengetahuan umum dan mengembangkan keterampilan kerja.

Dan *ketiga*, bagaimana kebijakan pengembangan madrasah dapat merespon tuntutan masa depan. Karena itulah madrasah harus diarahkan kepada lembaga yang memiliki kesanggupan untuk melahirkan sumber daya manusia yang memiliki kesiapan globalisasi dan era industrialisasi dengan tetap mempertahankan budayanya sebagai institusi yang memiliki kepentingan keagamaan.

Upaya peningkatan kualitas sekolah/madrasah tidak harus mengabaikan prinsip-prinsip etik dalam pendidikan. Dalam kampanyenya, pendidikan senantiasa memproklamirkan diri sebagai usaha memanusiakan manusia, akan tetapi dalam praktiknya malah sering melakukan *dehumanisasi*.

Dehumanisasi yang dimaksud adalah tidak adanya pengakuan atas keanekaragaman potensi manusia. bahwa setiap manusia memiliki berbagai jenis macam kecerdasan (*multiple intelligence*). Hilangnya nilai-nilai sosial dalam penyelenggaraan sekolah/madrasah unggul. Dan ujung-ujungnya menimbulkan diferensiasi sosial (*social gap*) di tengah-tengah masyarakat.

Meskipun begitu, peningkatan kualitas madrasah harus senantiasa digalakkan dengan selalu melakukan *re-evaluasi*, *re-konsepsi*, dan *re-formulasi*. Hal itu sebagai upaya meminimalisir kelemahan-kelemahan yang terjadi selama ini.

Daftar Pustaka

- Agustian, Ari Ginanjar. 2005. *ESQ Emotional Spiritual Quotient*. Jakarta: Penerbitn Arga.
- Aziz, Abdul Ahmad. 2006. *Perkembangan Madrasah Suatu Tinjauan Historis-Politis*. Edukasi. Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan Vol. 4 No. 2.
- Azizy, A. Qodri. 2004. *Membangun Integritas Bangsa*. Jakarta: Renaisan.
- Bafadal, Ibrahim. 2003. *Manajemen Peningkatan Mutu Sekolah Dasar: dari Sentralisai Menuju Desentralisasi*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Baharuddin dan Makin, Moh. 2010. *Transformasi Menuju sekolah Unggul*. Malang: UIN Press.
- Capra, Fritjof. T.t. *The Hidden Connection Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Danim, Sudarwan. 2003. *Menjadi Komunitas Pembelajar*. Jakarta: Bina Cipta.
- Departemen Agama RI. 2004. *Desain Pengembangan Madrasah* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam).
- Direktorat Pendidikan Madrasah, *Grand Design Pengembangan Madrasah*, <http://pendis.depag.go.id/madrasah/Insidex.php> (diakses pada 3 Januari 2009), Bab 3.
- Edukasi Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan Vol.4 No. 4 Oktober- Desember, 2006).
- Ekosusilo, Madyo. 2003. *Sekolah Unggul Berbasis Nilai* (Sukoharjo: Univet Bantara Press).
- Ekosusilo, Madyo. 2003. *Sekolah Unggul Berbasis Nilai: Studi Multikasus di SMA Negeri 1, SMA Regina Pacis, dan SMA Al Islam 1 Surakarta*. Sukoharjo: Bantara Press.
- Fajar, A. Malik. 1999. *Madrasah dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan.
- Fuad, Nurhattati. 2006. *Manajemen Madrasah Aliyah Swasta di Indonesia*. Edukasi. Jurnal Penelitian Agama dan Keagamaan. Vol. 4 Nomor 3, Juli-September.
- Hasan, Muhammad Tholhah. 2003. *Islam dan Masalah Sumber Daya manusia*. Jakarta Selatan: Lantabora Press.
- Hasyim, Farid. 2009. *Strategi Madrasah Unggul*. Semarang: Ar-Ruzz Media.
- Hendyat Soetopo. 2010. *Perilaku Organisasi Teori dan praktik di bidang pendidikan*, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- J. Winardi. 2004. *Manajemen Perilaku Organisasi*, Jakarta: Prenada Media.
- Jalal, Fasli & Dedi Supriadi. 2001. *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*. Yogyakarta: Depdiknas-Bappenas bekerja sama dengan Adicita Karya Nusa.
- Jr, Arthur A. Thompson, dkk,2007. *Crafting and Executing Strategy the Quest for Competitive Advantage Concept and Case*. New York: McGraw-Hilal Internasional Edition.
- Jusmaliani. 2011. *Pengelolaan Sumber Daya Insani*, Jakarta: Bumi Aksara.
- Lissa'adiyah MF., *Drop Out Siswa Madrasah;Kecenderungan, Penyebab, dan Solusi*.
- Maimun, Agus dan Fitri, Agus Zaenal. 2010. *Madrasah Unggulan: Lembaga pendidikan alternative di era kompetitif*. Malang: UIN Press.
- MF, Lissa'diyah. 2006. *Drop Out Siswa Madrasah: Kecenderungan, Penyebab dan Solusi*. Edukasi. Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan. Vol. 4 Oktober-Desember.
- Miftah Thoha, 2009. *Perilaku Organisasi Konsep Dasar dan aplikasnya*, Jakarta: Raja Grafindo.
- Moeljono, Djoko Santoso dan Steve Sudjatmiko. 2007. *Corporate Culture Challenge to Excellence Pemikiran, Wawasan dan Inspirasi Budaya Unggul untuk Menghadapi Perubahan dan Meraih Sukses Permanen*. Jakarta: Elex Media Komputindo.

- Moeljono, Djokosantoso dan Steve Sudjatmiko. 2007. *Corporate Culture Challenge to Excellence Pemikiran, Wawasan dan Inspirasi Budaya Unggul untuk Menghadapi Perubahan dan Meraih Sukses Permanen*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Muhaimin, et. Al. 2002. *Paradigma Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, dkk. 2007. *Budaya Organisasi Madrasah Model Studi Multi Situs pada MIN, MTs N dan MAN Model Palangka Raya*. Laporan hasil Penelitian Kompetitif. Jakarta: Puslitbang PAK.
- Muhammad, et. al.. 2007. *Implementasi The Spiritual Leadership dalam Mengembangkan Pendidikan Tinggi Islam*. *Kreatif Jurnal Studi Pendidikan* Vol. IV No. 1 Januari.
- Qomar, Mujamil, 2007, *Manajemen Pendidikan Islam*, Malang: Erlangga.
- Sidi, Indra Djati. 2003. *Menuju Masyarakat Belajar*. Jakarta: Paramadina dan Logos wacana Ilmu.
- SJ, Paul Suparno, dkk. 2002. *Reformasi Pendidikan Sebuah Rekomendasi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Supratikno, Hendrawan, dkk. 2006. *Manajemen Kinerja untuk Menciptakan Keunggulan Bersaing*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Suprayogo, Imam, 1999. *Reformulasi Visi Pendidikan Islam*. Malang: STAIN Press.
- Suprayogo, Imam. 2004. *Pendidikan Berparadigma Al-Qur'an*. Malang: UIN Malang-Press bekerjasama dengan CV. Aditya.
- Suprayogo, Imam. 2006. *Memelihara Sangkar Ilmu*. Malang: UIN Malang Press.
- Taliziduhu Ndraha. 1997. *Budaya Organisasi*, Jakarta: Rineka Cipta,.
- Tasmara, Toto. 2006. *Membudayakan Etos Kerja Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.



ANALISA PARALELITAS AYAT AR-RAAD 13:17 DENGAN TENAGA HIDROKINETIK

Agus S. Djamil⁵⁵
M. Jandra Janan⁵⁶

Abstrak

Terjemahan dan tafsir ayat Ar Raad 13:17 pada delapan kitab terjemahan dan tiga kitab tafsir, mengenai Kebenaran dan Kebatilan sebagai pesan utama, yang memasukkan perumpamaan 'peleburan logam' (ore smelting) dijangka telah mengaburkan pesan sampingan Al Quran yang bermanfaat bagi manusia dalam menemukan sumber tenaga lestari dari tenaga hidrokinetika air mengalir. Perumpamaan yang dipakai dari teks ayat yang ada sudah jelas dan mencukupi. Delapan kitab terjemahan AlQuran yang dipakai untuk menelaah kandungan ayat Ar Raad 13:17 iatu Sahih International, Pickthall, Yusuf Ali, Shakir, Muhammad Sarwar, Mohsin Khan, and Arberryyin, dan Terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia. Tiga kitab tafsir dari Tafsir Jalalayn, Tafsir Ibn 'Abbas, Tafsir Al Mizan karya Mohammad Hussain Thabathabai, sudah pun dikaji. Analisa tekstual dan kontekstual dengan uji-silang (cross-check) dengan cara pemakaian kata yang sama tetapi pada ayat-ayat lain di dalam AlQuran, serta konteks dengan memperhatikan makna ayat-ayat yang mendahuluinya di dalam surat itu pun sudah dilakukan. Disimpulkan adanya paralelitas antara bahagian ayat Ar Raad 13:17 mengenai air mengalir dan api yang dihasilkan dengan Tenaga Hidrokinetik.

Keywords: Kebenaran, Kebatilan, Perumpamaan / Metafora, Lembah, Air Mengalir, Ukuran, Buih / Busa, Menyalakan, Api, Tenaga, Hidrokinetik.

Pendahuluan

AlQuran dengan indah dan cerdasnya telah menggunakan metafora tentang air mengalir penyala api yang sekaligus dapat menjadi pembuka jalan bagi solusi nyata umat manusia dalam memenuhi keperluan energinya dalam kehidupan. Aliran air yang mengalir deras, terukur volume dan kecepataannya, dan tetap menempel pada permukaan bumi adalah keadaan yang boleh dipadankan sebagai Kebenaran (*Al Haq, The Truth*). Sedangkan buih mengapung di permukaan air tak tentu arah, adalah keadaan yang tidak bermanfaat yang dapat dipadankan sebagai Kebatilan (*Al Baatil, Falsehood*).

Tafsir dari ayat Ar Raad 13:17 memasukkan pengertian 'peleburan logam (*ore smelting*)' dalam menjelaskan buih di atas aliran air mengalir. Hal tersebut sesungguhnya menutupi sebuah kenyataan yang begitu berharga dari pesan sampingan yang disampaikan oleh AlQuran. Metafora air mengalir deras yang bertenaga dan dapat menyalakan api untuk kesenangan ataupun untuk kemanfaatan sesungguhnya sudah lebih dari cukup, tanpa mesti memperkenalkan perumpamaan baru, yang tidak tersurat pada ayat itu, berupa cerita tentang buih hasil peleburan logam. Air yang mengalir deras mempunyai tenaga hidrokinetik yang kuat

55 Agus S Djamil, PhD candidate, Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor Bahru, Malaysia. Master of Science in Exploration and Development Geophysics from Stanford University, USA (1996). Email: agus.djamil@yahoo.com
Corresponding Author contacts: Telp +673 888 4569 ; Email: Agus.Djamil@yahoo.com

56 Mifedwil Jandra bin MohJanan, Ph.D., Professor in Islamic Study, Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor Bahru, Malaysia.

adalah melukiskan tentang kebenaran. Sedangkan buih di atas air tersebut, yang lemah dan mudah musnah, menggambarkan kebatilan. Hikmah dari suratan tentang air mengalir yang dapat menyalakan api itu pada intinya telah menuntun kita pada suatu penemuan yang luar biasa tentang sumber tenaga lestari dari air yang mengalir, dan dikenal dengan hidrokinetik

Ar-Raad 17: Tenaga di Air Mengalir

Pesan utama dari Ar Raad 13:17 adalah menjelaskan tentang *al-baqq* (The Truth) atau Kebenaran, yang dibezakan dengan *al-baatil* (The Falsehood) atau kebatilan. Dalam menjelaskan perbezaan antara keduanya, dipergunakan metafora dari air mengalir deras yang bertenaga hingga dapat menyalakan api, dibandingkan dengan buih yang mengapung tak tentu arah di permukaan air. Ayat ini merupakan salah satu ayat yang merupakan mutiara AlQuran yang menegaskan prinsip penting dari nilai agama iatu Kebenaran. Demi untuk semakin memberikan kejelasan, Allah mempergunakan air dan sifat air sebagai perumpamaan atau metafora. Hikmahnya, dengan perumpamaan tersebut, manusia juga mendapatkan kelimpahan nikmat berikutnya berupa petunjuk atau isyarat yang dapat dijadikan sebagai solusi masalah energi bagi menyokong kehidupan manusia. Ianya adalah petunjuk bahawa aliran air yang deras mempunyai tenaga yang kuat berupa energi hidrokinetik yang daripadanya manusia dapat menuainya sebagai penjana elektrik atau menyalakan api. Energi dalam bentuk api atau elektrik, ini yang dapat dipergunakan oleh manusia untuk keperluan dasar berupa sesuatu benda yang berguna, *khilyatin*, حَيْلَةٍ, mahupun untuk kesenangannya sahaja, *mata'in*, مَتَاعٍ .

Asbaab An Nuzul

Tidak adala riwayat tentang latar belakang turunnya ayat ini yang dapat ditemukan dari kita Asbab Al-Nuwul dari Imam Wahidi. Surat Ar Raad diwahyukan Madinah kerananya dikenal sebagai surat Madaniyah, dengan karakteristiknya yang panjang, berisi masalah hukum, dan mempunyai aspek penerapan di masyarakat untuk membangun peradaban.

Kerana tidak ada *Asbabun nuzul* atau sejarah latar belakang atau alasan diwahyukannya ayat ini, ada kesulitan untuk menemukan asal muasal sisipan “peleburan logam” (“*smelting ore*”). Dengan begitu ada ruang untuk melakukan pemikiran ulang yang mendalam dan melakukan rekonstruksi pemahaman berdasarkan:

- (1) Pemahaman tektual langsung.
- (2) Pemahaman kontekstual:
 - (a) Konteksnya di dalam surat, keselaraan (concordance) dengan ayat-ayat yang mendahuluinya dan ayat-ayat yang mengikuti dibelakangnya.
 - (b) Logik dan paradoks: air yang biasanya memadamkan api, namun disini justru disebutkan menyalakan api.
 - (c) Sains: air sebagai pembawa energi, penyimpan dan medium energi.

Analisa Ar Raad 17

Surat Ar Raad diwahyukan di Madinah. Ayat Ar Raad 13:17 terletak di tengah-tengah ayat yang membahas tentang penciptaan, fenomena alam semesta dan beberapa konsekwesinya Ayat Ar Raad 13:12 & 13 mengisahkan tentang ketakutan manusia dan halilintar, yang mana halilintar ini menjadi nama dari surat ini. Ar Raad 13:14 mengenai doa yang benar kepada Allah dan hak Allah semata untuk mengabulkan doa. Ar Raad 13:15 penegasan bahawa hanya kepada Allah semestinya semua alam semesta dan makhluk menyerahkan diri dan berbakti. Ar Raad 13:16

adalah afirmasi bahawa Allah adalah satu-satunya Pencipta yang menciptakan alam semesta, bumi dan segala yang ada di antara keduanya dan segalanya. Kemudian baru masuk ke pembahasan tentang Kebenaran dan Kebatilan di Ar Raad 13:17 ini dilengkapi dengan metafora perumpamaan. Selanjutnya diikuti dengan Ar Raad 13:18 tentang akibat yang akan diperoleh manusia dan munafaat dari berserah diri kepada Allah atau sebaliknya apabila manusia mendustainya akan mendapatkan kerugian. Ar Raad 13:19 menantang para manusia yang menggunakan akal, para intelek untuk menggunakan karunia sumber daya kecerdasan untuk melihat Kebenaran.

Ayat Ar Raad 13:17 yang dibahas adalah:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ
عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ
فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾

Tujuh terjemahan ayat ini dari beberapa penerjemah AlQuran yang dikutip dari beberapa kitab terjemahan yang dikompilasi oleh Corpus Quran (2010) dikutip dalam bahasa Inggris sebagai berikut:

(1) **Sahih International:** He sends down from the sky, rain, and valleys flow according to their capacity, and the torrent carries a rising foam. And from that [ore] which they heat in the fire, desiring **adornments and utensils**, is a foam like it. Thus Allah presents [the example of] truth and falsehood. As for the foam, it vanishes, [being] cast off; but as for that which benefits the people, it remains on the earth. Thus does Allah present examples.

(2) **Pickthall:** He sendeth down water from the sky, so that valleys flow according to their measure, and the flood beareth (on its surface) swelling foam - from that which they **smelt in the fire** in order to make **ornaments and tools** riseth a foam like unto it - thus Allah coineth (the similitude of) the true and the false. Then, as for the foam, it passeth away as scum upon the banks, while, as for that which is of use to mankind, it remaineth in the earth. Thus Allah coineth the similitudes.

(3) **Yusuf Ali:** He sends down water from the skies, and the channels flow, each according to its measure: But the torrent bears away to foam that mounts up to the surface. Even so, from that (ore) which they heat in the fire, to make **ornaments or utensils** therewith, there is a scum likewise. Thus doth Allah (by parables) show forth Truth and Vanity. For the scum disappears like forth cast out; while that which is for the good of mankind remains on the earth. Thus doth Allah set forth parables.

(4) **Shakir:** He sends down water from the cloud, then watercourses flow (with water) according to their measure, and the torrent bears along the swelling foam, and from what they **melt in the fire** for the sake of making **ornaments or apparatus** arises a scum like it; thus does Allah compare truth and falsehood; then as for the scum, it passes away as a worthless thing; and as for that which profits the people, it carries in the earth; thus does Allah set forth parables.

(5) **Muhammad Sarwar:** When God sends down water from the sky and floods run through the valleys, certain quantities of foam rise on the surface of the flood water. This is similar to that foam which rises when you **expose something to the heat of a fire** to manufacture **ornaments or for other reasons**. To God Truth and falsehood are like these examples. The foam disappears but what is profitable to the human being stays in the land. Thus, does God coin His parables.

(6) **Mohsin Khan:** He sends down water (rain) from the sky, and the valleys flow according to their measure, but the flood bears away the foam that mounts up to the surface, and (also) from that (**ore**) which they heat in the fire in order to make **ornaments or utensils**, rises a foam like unto it, thus does Allah (by parables) show forth truth and falsehood. Then, as for the foam it passes away as scum upon the banks, while that which is for the good of mankind remains in the earth. Thus Allah sets forth parables (for the truth and falsehood, i.e. Belief and disbelief).

(7) **Arberry:** He sends down out of heaven water, and the wadis flow each in its measure, and the torrent carries a swelling scum; **and out of that over which they kindle fire**, being desirous of **ornament or ware**, out of that rises a scum the like of it. So God strikes both the true and the false. As for the scum, it vanishes as jetsam, and what profits men abides in the earth. Even so God strikes His similitudes.

(8) **Terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia:** Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalir air di lembah-lembah menurut ukurannya, maka arus itu membawa buih yang mengambang. Dan dari apa (**logam**) yang mereka lebur dalam api untuk membuat **perhiasan atau alat-alat**, ada (pula) buihnya seperti buih arus itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan (bagi) yang benar dan yang bathil. Adapun buih itu, akan hilang sebagai sesuatu yang tak ada harganya; adapun yang memberi manfaat kepada manusia, maka ia tetap di bumi. Demikianlah Allah membuat perumpamaan-perumpamaan.

Ketujuh terjemahan ke Bahasa Inggris dan 1 ke Bahasa Indonesia, di atas ada sedikit perbezaan, namun secara amnya sama-sama dalam memasukkan pemahaman “peleburan bijih besi atau metal” (*ore smelting*), terkecuali terjemahan dari Arberry yang cukup sederhana menuliskan: “*and out of that over which they kindle fire.*” Tanpa disertai dengan penjelasan tambahan di dalam kurung atau *footnote*.

Tafir oleh **Ibnu Abbas**, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafîr Ibn ‘Abbâs* menjelaskan tentang ayat Ar Raad 13:17 ini yang penulis kutip terjemahannya dalam bahasa Inggris sebagai berikut:

“Allah then gave a simile of the Truth and falsehood, saying: (He sendeth down water from the sky) He says: He sent Gabriel with the Qur'an and explained therein the Truth and falsehood, (so that valleys flow according to their measure) so the illumined hearts bore the Truth in proportion of their size and light, (and the flood beareth) the darkened hearts bore ((on its surface) swelling foam) much falsehood due to their whims (from that which they felt in the Fire) this is another simile. He says: and of that which you **cast in the fire of gold and silver** contains adulteration just as the foam of the sea does have salt (in order to make ornaments) which you were. Allah says here: the Truth is like gold and silver which benefit people, and falsehood is like the impurities which are derived from the casting of gold and silver, which are of no benefit. Likewise falsehood benefits no one (and tools) ore and copper (riseth a foam like unto it) He says: these also have impurities, i.e. just as the foam of the sea. This is another simile. He says: the Truth is like ore and copper from which people benefit, just as people benefit from the Truth. And falsehood is like the **impurities** resulting from the casting of ore and copper, which are of no benefit, just as falsehood is of no benefit to anyone, (thus Allah coineth (the

similitude of) thus Allah explains (the true and the false. Then, as for the foam, it passeth away as scum upon the banks) it goes just as it comes: it is of no benefit to its owner, (while, as for that which is of use to mankind) pure water, gold, silver, ore and copper, (it remaineth in the earth) it is useful just as the Truth is. (Thus Allah coineth the similitudes) Allah explains the similes of the Truth and falsehood.”

Ibnu Abbas, sebagai ahli tafsir yang pertama, menuliskan kitab tafsir pertama dan meruapak kitab tafsir yang paling autentik. Penjelasan dan penafsirannya terhadap AlQuran sangat dihargai dan menjadi panduan atau referen bagi para mufassirin berikutnya.

Namun apabila kita bersandar pada penafsiran yang ada sekarang, ada sedikit masalah kerana ada introduksi atau masuknya frasa “peleburan bijih besi atau metal” (*ore smelting*). Pengenalan “peleburan bijih besi atau metal” menjadikan kita terlepas dari menangkap fenomena aliran air yang merupakan bahagian yang tak terpisahkan (*inherent*) daripada energi atau tenaga iatu *hidrokinetic energy*. Aliran air bertenaga ini kemudian sirna dalam penerjemahan atau penafsiran ayat Ar Raad 13:17 yang begitu indah dan bermunafaat ini. Kita akan terlepas dari menangkap oportuniti mendapatkan solusi masalah manusia dalam membangun peradabannya:

Memasukkan “peleburan bijih besi atau metal” (*ore smelting*) di dalam penjelasan terjemahan, secara mengejut berganti topik, berpindah dari pembicaraan dalam topik aliran air mengalir deras yang terukur dalam takaran tertentu dalam aliran menuju lembah, wadi, hingga menimbulkan buih. Memasukkan “peleburan bijih besi atau metal” (*ore smelting*) sepertinya adalah keluar dari topik dan dirasakan tidak mendukung pembahasan isi yang sebenarnya.

Tidak pernah ada pembahasan mengenai “peleburan bijih besi atau metal” (*ore smelting*) pada ayat-ayat sebelumnya di surat Ar Raad ini, demikian pula tidak ada pada ayat-ayat sesudahnya.

Memberikan penjelasan kegunaan untuk Perhiasan, Ornament ataupun alat masak, perlengkapan dapur dan benda tajam (*utensils / wares / apparatus / tools*) tidaklah sepenuhnya keliru, akan tetapi terlalu terbatas. Kata *Khilyatin* adalah segala sesuatu yang dapat dipakai, dapat digunakan, dapat dimanfaatkan, tidak terbatas pada perlengkapan dan alat sahaja. Sedangkan kaya *Matta'in* adalah segala sesuatu yang menjadi kesenangan dan dapat dinikmati, sebagai keperluan tersier dalam kehidupan kita, tidak terbatas pada perhiasan atau ornament semata-mata.

Tafsir kedua yang dirujuk adalah kitab tafsir oleh **Jalalayn** (terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Feras Hamza, 2012). Kutipan tafsir yang khas pada ayat ini adalah sebagai berikut:

“He then strikes a similitude of truth and falsehood, saying: He, exalted be He, sends down water, rain, from the sky, whereat the valleys flow according to their measure, according to their full capacity, and the flood carries a scum that swells, rising above it, and this [scum] is the filth and the like that lies on the surface of the earth, and from that which they **smelt** (read *tūqidūn*, ‘you smelt’, or *yūqidūn*, ‘they smelt’) in the fire, of **the earth’s minerals**, such as gold, silver or copper, desiring, seeking [to make], ornaments, adornment, or ware, which is useful, such as utensils, when they [the minerals] are melted; [there rises] a scum the like of it, that is, the like of the scum of the flood, and this [latter scum] consists of the impurities expelled by the bellows. Thus, in the way mentioned, God points out truth and falsehood, that is, [He points out] the similitude thereof. As for the scum, of the flood and of the minerals smelted, it passes away as

dross, useless refuse, while that which is of use to mankind, in the way of water and minerals, lingers, remains, in the earth, for a time: likewise, falsehood wanes and is [eventually] effaced, even if it should prevail over the truth at certain times. Truth, on the other hand, is established and enduring. Thus, in the way mentioned, God strikes, He makes clear, similitudes.”

Penjelasan Jalalayn’s dengan kalimat “they **smelt** (read *tūqidūn*, ‘you smelt’, or *yūqidūn*, ‘they smelt’) in the fire, of **the earth’s minerals**, such as gold, silver or copper,” nampaknya agak melebar dari topik. Pertama, makna dari *tūqidūn* sesungguhnya adalah menyalakan atau memantik atau menyulut atau memulai membakar api. Ini dipakai dalam terjemahan Yassin 38:80. Menyalakan adalah tentang usaha merubah sumber daya tenaga (energy resources) menjadi tenaga panas dalam bentuk api. Di dalam panasnya api atau bentuk tenaga lainnya, maka dapat digunakan untuk kegiatan kehidupan selanjutnya. Kedua, peleburan (“smelt”) adalah khas untuk melelehkan atau meleburkan logam atau metal, padahal substansi bahan tidak secara literal tersurat dalam ayat yang sedang membahas subjek utama berupa air yang mengalir deras dengan takaran yang ditetapkan Allah.

Kitab tafsir ketiga yang dirujuk adalah kitab **Tafsir Al Mizan**, kitab tafsir modern yang ditulis oleh mufassir Iran *Muhammad Hussain Thabathaba’i*. Tafsir pada ayat ini lebih banyak terfokus pada elaborasi mengenai Kebenaran itu sendiri dengan perumpamaannya mengenai air yang mengalir dan buih. Pada saat menjelaskan tentang kalimat kedua di dalam ayat itu, beliau masih juga memperkenalkan material lain selain air, sebagaimana pada mufassir terdahulu. Namun beliau memperkenalkan juga campuran bubur perekat atau bahan lain, sebagaimana terjemahannya berikut “*starch, the malleable metals and the earthly materials*” yang melebur di atas api, “*melted in the fire*”, meski tidak mengelaborasi lebih dalam tentang ini. Terjemahan dari Tafsirnya pada bagian ayat ini dikutip sebagai berikut:

“Then Allah (S.W.T), said: and from what they melt in the fire for the sake of making ornaments or apparatus arises a scum like it (which comes) from **starch, the malleable metals and the earthly materials** that they burn.”

“So the meaning is: as for the foam which used to float on the torrent and sit above it, or come out from that which they **melted in the fire**, it will pass away as a worthless thing and will become null and vanish. As for the pure water, or the spring in the earth, which the people benefit from and which helps them in their livelihood, it carries in the earth.”

Tabatabai tidak memberikan penjelasan lebih mendetail pada kalimat kedua di ayat Ar Raad 13:17 ini kemungkinan dikeranakan kehati-hatiannya dalam memberikan penafsiran. Namun menariknya, dia masih memperkenalkan juga “*starch, ...and the earthly materials*” pada tafsirnya, lebih dari sekadar metal, logam atau bijih besi (*ores*), tetapi tetap juga keluar dari focus subject mengenai air yang mengalir.

Cukup menarik untuk diperhatikan bahwa terjemahan dan tafsir dari pada mufassir kenamaan sama-sama seirama dalam mempergunakan pola berpikir “*melting metal or ore*” untuk menjelaskan akan Kebenaran, dan buih di atas besi yang mencair sebagai Kebatilan. Sedangkan dalam ayat itu tidak ada sama sekali kata yang tersurat tentang “metal” di ayat utama itu maupun pada rangkaian ayat sebelumnya dan sesudahnya. Padahal, leburan logam / metal digambarkan sebagai sesuatu yang buruk seperti disebutkan dalam ayat Al Kahfi 18:29, yang mana berkebalikan dari makna Kebenaran yang diperumpamakan. Apabila pada Al Kahfi 18:29 Allah SWT menggunakan istilah leburan logam / metal sebagai metafora atau perumpamaan

akan keburukan dan minuman di nekara, maka kenapa material yang sama, logam cair (“melting metal”), digunakan sebagai metafora dari Kebenaran di Ar Raad 13:17?

Untuk menguji silang (*cross-check*) konsistensi terjemahan dari وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ (ayat Ar Raad 13:17) menjadi “*And from that [ore] which they heat in the fire*” (Sahih International) atau “*from that which they smelt in the fire*” (Pickhall), dengan ayat lain di dalam AlQuran, dapat diperhatikan terjemahan ayat Al Kahfi 18:29 berikut:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا
أَحَاطَ بِهِنَّ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيْثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ
الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

Terjemahan menurut Shahih International artinya: “And say, “The truth is from your Lord, so whoever wills - let him believe; and whoever wills - let him disbelieve.” Indeed, We have prepared for the wrongdoers a fire whose walls will surround them. And if they call for relief, they will be relieved with water like murky oil, which scalds [their] faces. Wretched is the drink, and evil is the resting place.”

Dalam beberapa terjemahan, frasa “*bi maa’in kalmuhli*”, بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ, diterjemahkan dalam beberapa frasa yang agak berbeza satu dengan lainnya tetapi mirip, yang boleh dikutip sebagai berikut: “*water like murky oil*” (terjemahan Shahih International), “*water like to molten lead which burneth*” (terjemahan Pickthall), “*water like melted brass, that will scald*” (Yusuf Ali), “*water like molten brass which will scald*” (Shakir), “*water as hot as molten brass*” (Muhammad Sarwar), “*water like boiling oil, that will scald*” (Mohsin Khan), dan “*water like molten copper, that shall scald.*” (Arberry).

Ayat al Kahfi 18:29 ini menggunakan kata “*bi maa’in kalmuhli*” بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ, “*muhli*” adalah kata benda maskulin yang bermakna logam timbal cair “*molten lead*” atau lelehan tembaga “*melted brass*”, or tembaga cair “*molten brass*”. Kata metal atau logam secara jelas disuratkan. Lelehan Tembaga ini dilukiskan seagai sesuatu yang mengerikan, merusakkan, menghancurkan dan minuman dari iblis. Jadi jelas sekali, bahawa metafora tentang logam yang mencair atau lebur, tidak ada hubungannya sama dekali dengan sesuatu yang baik, dan jauh bahkan berlawanan dengan metafora untuk Kebenaran atau *al-haaq*. Dengan demikian, pada terjemahan atau penjelasan tafsir dari ayat Ar Raad 13:17 tersebut akan terjadi kontradiksi bila mengekstrapolasi penafsiran “aliran arus air” menjadi “peleburan logam”.

Analisis Tekstual

Huraian berikut adalah tinjauan kritis yang merupakan analisis terhadap teks wahyu yang tertulis. Teks wahyu ini tidak ada keraguan akan kebenarannya. Analisis Ar Raad 13:17 secara kalimat demi kalimat dan kata demi kata, dengan bantuan *The Quran Dictionary* oleh Badawi et.al. (Badawi, 2008).

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ

“(Allah) sends down water from the sky, and the valleys drives water flows down into it at precise measure (amount and speed), (and then)that rapid water current creates rising foam.

Minassamaa’i maa’an = مِنَ السَّمَاءِ = air dari langit atau angkasa. Air adalah air secara umum, yang bisa termasuk air hujan, namun lebih umum sebagai air yang jatuh daripada langit. Sebab kata *samaa* السَّمَاءِ digunakan secara khas dipilih untuk menjelaskna asal muasal air itu adalah langit atau angkasa. Pada ayat-ayat lain di dalam kata awa menggunakan kata *sakhaba* yang artinya awan, sebagaimana dipakai pada beberapa ayat seperti An Nuur 24:43, dan Ar Ruum 30:53, dimana makna *hujan* secara khas di AlQuran dipakaikan kata, *waqdu*, yang artinya pancaran air yang keluar di tengah-tengah awan yang menggunung, atau *khilalibi*.

Fasaalat = فَسَالَتْ =aliran, menindikasikan akan gerakan dari tubuh air atau hidrokinetik. Dinamika dari aliran air mempunyai beberapa sifat yang penting, seperti:

Viskositi atau kekentalan dari air, dimana cairan yang semakin kurang viskos atau kekentalannya, maka semakin kurang kental atau semakin murni air terebut, semakin kurang *viscous* carian tersebut, maka akan semakin laju aliran airnya.

- (1) Pengawalan ketiggian (*Altitude*) dari muka air di awal dan di akhir.
- (2) Tekanan diferensial (*Pressure differential*) pada air kerana posisinya terhadap permukaan laut. Semakin jauh posisi air dari permukaan laut.
- (3) Gravitational medan gaya gravitasi.
- (4) Densiti dari larutan yang dipakai.
- (5) Suhu dari cairan.

Ukuran dan karakter fizik dari cairan yang mengalir (dalam hal ini adalah air) diringkaskan dalam kata ‘*bi qadariba*’ yang maknanya dengan takara yang terukur tepat. Ukuran yang tepat ini menjadi kondisi bagi dipenuhinya syarat bagi air untuk dapat mengalir dan menghasilkan buih. Hal ini mengisyaratkan bahawa dengan melihat terbentuknya buih di atas permukaan air yang mengalir menandakan adanya sejumlah tenaga yang dalam jumlah yang cukup.

Au diyatun= أَوْدِيَةٌ = (menuju) lembah atau *wadi*. Lembah atau topografi tanah yang lebih rendah mengatur arah pergerakan air yang mengalir. Bila lembah atau tempat yang rendah ada di utara, maka air akan mengalir menuju tempat yang rendah di utara. Artinya, apabila ada perbezaan altitud atau ketinggian tanah terhadap laut, maka sudah pasti ada air yang mengalir dari tempattinggi ke tempat yang lebih rendah. Semakin dalam basinya, semakin tajam slop-nya, maka semakin laju air mengalir. Gerakan ini dikawal oleh graviti dan oleh sudut kemiringan slop.

Variasi dari graviti yang dapat mengawal laju aliran air mengalir adalah:

- (1) Variasi diurnal graviti dari kombinasi efek rotasi bumi dan posisi bulan. Efek yang paling kentara di lautan adalah pergerakan muka air laut pada masa air pasang-naik dan air pasang-surut.

- (2) Variasi graviti dua mingguan ('biweekly') yang disebabkan oleh daya tarik gravity bulan yang efeknya adalah pasang *ebb* dan pasang *neap*.
- (3) Variasi batuan atau litologi pada lapisan batuan di dekan permukaan bumi (*near subsurface*) yang menciptakan variasi density sehingga menyebabkan variasi gravity pada dekat permukaan bumi.
- (4) Variasi graviti kerana keadaan semulajadi dari bola bumi yang pepat dan elipsoidal, dimana radius bumi lebih pendek pada kedua kutub (*poles*) bumi. Akibatnya, gaya graviti di kutub adalah sedikit lebih besar dibandingkan dengan gaya graviti pada kawasan ekuatorial.

Dengan variasi graviti secara kontinyu mengawal aliran air laut, maka air tersebut itu bergerak lestari di atas permukaan bumi yang tertutup air laut. Gerakan dari badan air yang berukuran gergasi ini, membawa serta dan mengagihkan energi hidrokinetik ke seluruh pelosok lautan dunia. Manusia semestinya boleh menuai tenaga hidrokinetik itu daripada lautan ataupun muka sungai dimana aliran arus air terlihat nyata, cukup daya dan lestari pergerakannya. Kecukupan daya ini cara mengetahui atau mengukurnya adalah sebagaimana yang ditunjukkan pada ayat 17 ini, iatu keberadaan "buih yang naik semakin banyak".

بِقَدْرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا

"At precise measure (amount and speed), (and then) that rapid water current creates rising foam."

Bi qadarihaa= بِقَدْرِهَا = dengan benar atau dengan ukuran yang presisi atau dengan jumlah tertentu. Presisi dari satuan fizik menyebabkan keadaan 'mengalir' boleh terjadi. Dan dengan kecepatan, viskositi (kepekatan), density (bobot jenis), suhu dan komposisi kandungan zat kimiawi, maka buih dapat terbentuk dan tumbuh semakin banyak. Ini mengindikasikan bahawa sudah cukup tenaga yang terkandung pada aliran arus air di bawahnya. Pada banyak kesempatan di AlQuran, pengukuran yang presisi dikedepankan untuk menghela perhatian dan menghargai bahawa Allah telah sangat khusus dan teliti dalam merancang dan menciptakan alam semesta raya beserta makhluk yang menempatinnya.

Hamala = حَمَلَ = to charge, to sustain, to drive away, to provide amount of, atau menyalakan, awet tetap bertahan, mengusir, menyediakan sejumlah tertentu dari sesuatu. Maka dengan adanya lembah atau basin dengan presisi beza ketinggian (elevation difference), maka hal ini akan memulakan aliran air secara lestari.

Assaylu= السَّيْلُ = aliran arus deras (*torrent water*), arus air (water current) atau air mengalir (flowing water). Inilah topik utama yang dijadikan sebagai pemisalan atau *amtsal* bagi makna *philosophical* dari Kebenaran. Aliran badan air yang massif, dengan density dan kental, mengandungi berbagai macam tenaga. Kata *Assaylu* berasal dari akar kata س-ي-ل *s-y-l* yang bermakna mengalir (*flow*) arus deras (*torrent*), banjir (*flooding*), kelimpahan (*inundation*), meleleh (*to melt*) (Badawi, 2008), yang juga bermakna aliran liar (*violent flow*), pancaran (*gush*), arus (*stream*). Kata *sailu* سَيْلٌ muncul sebanyak 2 kali di dalam Al Quran. Selain di ayat ini, hanya muncul di Saba 34:16

فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ

“...But they turned away [refusing], so We sent upon them the flood of the dam, ...”

Bentuk cair dari bahan ciptaan Allah ini mempunyai beberapa kelebihan dibandingkan dalam bentuk padat. Tenaga dibawa dalam kondisi incompressible, air dapat mengangkut benda material lain yang jauh lebih besar dan jauh lebih berat. Tanker raksasa pengangkut minyak, atau *Very Large Crude Carrier* (VLCC), atau kapal pengumpul dan unit produksi terapung, *Floating Production and Storage Offloading* (FPSO) dapat dengan mudah dipindahkan dan diangkut kemana sahaja di muka bumi ini. Ini salah satu kelebihan lain dari air dibandingkan dengan benda padat. *The incompressible* dari air dapat dengan mudah mendukung benda raksasa dengan volume yang amat besar hingga ke tempat yang amat jauh di sudut benua lain dengan hanya menggunakan bahan bakar yang lebih sedikit.

Zabadan = زَبَدٌ = buih atau busa (foams). Inilah juga kata kunci kedua yang dipakai sebagai *amtsal* atau amstal atau teladan, contoh, atau metafor bagi makna yang konseptual dari kebatilan (the falsehood), sebagai tandangan yang berlawanan. Buih terbentuk dari gerakan aliran arus air yang cepat dan gerakan yang tidak stabil serta gerakan air yang tak stabil, bercampur dengan udara yang terperangkap oleh ion-ion. Buih muncul ke permukaan air, mengambang ke permukaan, sifatnya rapuh (*fragile*), mudah pecah dan musnah. Oleh sebab itu, buih dipergunakan sebagai metaphor bagi Kebatilan, berlawanan dengan Kebenaran.

Robiyan = رَابِيًا = naik, tumbuh, menjadi lebih banyak. Ini menunjukkan bahawa air mengalir berterusan. Air yang berhenti atau stagnant tidak akan menghasilkan buih meskipun kandungan kimiawinya diubah, kecuali dengan air tergebut digerakkan, misalnya dengan diaduk. Buih yang muncull di permukaan air disebabkan kerana adanya pencemaran pada air itu. Buih juga tumbuh menjadi semakin banyak juga menunjukkan adanya dinamika pergerakan dari air tersebut. Demikian pula pada air yang dipanaskan atau sedang dimasak, saat mendidih, maka anak anik gelembung udara dari dalam air itu menuju permukaan. Pada air jernih, gelembung terbut hilang tanpa meninggalkan buih di permukaan air. Sedangkan pada air yang mengandung zat kimiawi lain, akan menyisakan buih di atas permukaannya. Maka, dengan mengamati adanya naiknya buih, kita akan kita ketahui seberapa banyak energi hidrokinetik yang ada di air tersebut.

وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلَهُ



“And some part of (that energetic flowing water can) fuel fire (energy) to harness (power) things that can be used (utilities) or for joyful life (adornments).”

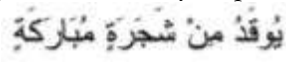
Wamimma = وَمِمَّا = dan dari sebahagiannya, bukan dari keseluruhannya. Apabila ayat mencantumkan kata *mimma*, وَمِمَّا, menunjukkan bahawa kata benda (noun) utamanya sangatlah besar atau banyak, dan hanya sebahagiannya sahaja yang akan dibahas. Dalam hal energi pada ayat 17 ini, menunjukkan bahawa bahagian yang dipergunakan unntuk menghasilkan api atau tenaga elekttik hanyalah sebahagiannya sahaja dari air itu. Kerana kita mahfum, bahawa air mempunyai banyak fungsi sebagai bahan pelarut universal.

Bahagian yang jauh lebih besar daripada air bermanfaat sebagai menghidupkan bagi manusia, haiwan, tanaman; mengukir rupa permukaan bumi menjadi cantik; membersihkan dan mensucikan yang kotor; mencairkan sesuatu bahan yang semula sulit untuk dipakai atau dicerna; sebagai pendingin atmosfer; mengagihkan rezeki kemana sahaja; membawa / menghayutkan dan membawa kapal / perahu kita ke tempat yang jauh; mengaihkan saripati makanan dalam darah kita ke seluruh organ di tubuh kita sehingga seluruh sel dalam tubuh kita menjadi hidup; dan masih amat sangat banyak lagi munafaat dari pada air, selain daripada untuk diambil energi elektriknya.

Pemakaian katan *mimma* pada ayat ini mirip denngan pemaikaian kata dalam frasa ayat Al Baqarah 2:3 *wa mimma rozaqna hum yunfiqun*, yang hanya dipakai untuk menunjuk *sebahagiannya sahaja*, bukan daripada semuanya, rezeki yang dikaruniakan Allah untuk dikeluarkan atau dihabiskan sebagai *nafaqa*. Kerana manusia tidak akan pernah mampu untuk dapat mengira seberapa banyak rezeki yang di terima daripada Allah, maka hanya sebahagian kecil sahaja yang perlu dikeluarkan atau diagihkan kembali, *yunfiqun*.

Dalam kandungan air juga mempunyai berbagai macam energi, namun dalam hal ini, ayat ini hanya menyentuh pasal energi dari gerakan air atau energi hidrokinetik yang dapat untuk membakar atau menyalakan api. Bentuk lain energi yang boleh diperoleh daripada air misalnya hydrogen; deuterium atau bahagian air berat sebagai sumber potential untuk menjana reaksi fusi nukli (*nuclear fusion reaction*); konversi panas (*thermal energy conversion /TEC*); dan beberapa macam penjanaan tenaga daripada air.

Yuuquduun =  = mereka menyalakan, menjadi bahan bakarnya. *Qiduun* memiliki isim Masdar terdiri dari tiga huruf w|q|d =  = yang mempunyai beberapa erti iatu: kayu bakar, menyalakan, memanaskan, panas yang amat sangat pada siang hari, menyulut api, menyinari, mewaspada (*to be agile*), berjaga-jaga (*to be alert*), menjadi cepat (*to be quick*). Dari akar kata ini, ada 5 kata bentuk bentukan yang muncul 11 kali di dalam AlQuran: awqada 4 kali; yuqad sekali; istawqada sekali; waqud 4 kali, dan muqadatun sekali. (Badawi, 2008), serta *yuuquduun* sekali hanya di ayat 17 yang kita bahas ini.

Kata *Al-iqaad* adalah melemparkan kayu bakar pada api untuk menambah nyalanya (Tabatabai). Merupakan usaha untuk menambah bahan bakar pada air, menambahkan sumber tenaga baru pada api sebagaimana menambahkan diesel atau gas pada janakuasa untuk menghasilkan elektrik; atau menambah petrol atau gasoline pada enjin kereta kita. Dalam hal ini, erti kata yang lebih tepat digunakan adalah “membakar” sebagaimana kata *yuuquadu* digunakan dalam An Nuur 24:35 “*yuuquadu min syajarotin mubarakah*”,  yang maknanya menyalakan pelita dari minyak zaitun yang diberkahi.

Kata *Yuu* digunaka sebelum kata *al iqaad* menunjukkan bahawa kata kerja ini ditujukan kepada orang ketiga satu ataupun jamak. Ertinya, bukan hanya berlaku bagi orang yang sedang membaca AlQuran sahaja, tetapi ditujukan pada mereka yang juga memikirkannya sehingga dapat menarik munafaat sebagaimana dijelaskan pada dua ayat yang mengikutinya kemudian, Ar Raad 13:18 dan 19.

Pada kalimat kedua di ayat yang sama, topik tentang air yang mengalir masihpun sama dibahas, kerana ada pemakaian sisipan kata depan suffix ‘y-bi’ setelah ‘ala’ pada kata عَلَيْهِ. Kata depan ini sangat kritikal kerana menghubungkan dua kalimat, sedangkan topik yang dibahas masihpun sama iatu air yang mengalir. Oleh kerananya, mengenalkan topik baru ‘meleburkan logam’, sebagaimana dalam terjemahan yang dijumpai saat ini, untuk menjelaskan munculnya buih, dapatlah dianggap berlebihan (*redundant*). Oleh kerananya menjadi tidak relevan, tidak diperlukan, dan secara gramatikal juga kurang didukung.

‘Alayhi fin naar = عَلَيْهِ فِي النَّارِ = daripada ini (arus dari air mengalir sebagaimana yang dibahas pada kalimat sebelumnya) ‘mengandung’ api ataupun tenaga. Ini semakin menunjukkan jalan bagi manusia untuk secara eksplisit memetik manfaat yang langsung dapat dipergunakan: tenaga.

Dengan demikian makna daripada kalimat wa mimma yuuqiduuna ‘alayhi fin naar dapat diertikan “Dan dari sebahagiannya (aliran air yang bertenaga) dapat menyalakan api (tenaga).”

Ibtigho = اِبْتِغَاءٌ = mendapatkan, menuai, meneroka (Badawi, 2008). Pemakaian kata ini, sebagaimana juga dipakai pada Al Qasas 77, *wabtaghi* yang dimaknai ‘mengejar’, mencari dengan bersungguh-sungguh sekuat hati dan sekuat tenaga, untuk mendapatkan kehidupan atau tempat yang layak di akherat iatu surga.

Kemudian untuk apakah tenaga yang boleh kita dapat daripada air itu nantinya. Ayat ini menyebutkan untuk dua hal, dengan kata menggunakan kata untuk *khilyatin*, حَلِيَّةٍ atau sesuatu benda, hal, keperluan azas (*utility*) seperti halnya dipakai kata ini pada An Nahl 16:14, *khliyatan tal basu naha*. Kekuatan yang dihasilkan dari tenaga yang dihasilkan tadi dapat pula dipakai untuk maksud kedua, iatu kesenangan hidup (*facility*) yaitu dengan memakai kata *mata’in*, مَتَاعٍ atau kenikmatan (*joy, adornment*). Kata *mata’in* ini berasal dari kata *mata’*, مَتَاعٌ, yang bermakna perbuatan menikmati.

Selanjutnya pada frasa kalimat berikutnya:

كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ

“Thus Allah presents [this as the metaphors of comparison between] the truth and falsehood.”

Yadhribu = يَضْرِبُ yang merupakan kata ubahan dari *dharb* atau berasal dari akar kata dh| r | b ض|ر|ب yang mempunyai beberapa makna iatu memukul, melibas habis (*striking*), bertanding (*to battle*), menyengat (*to sting*) (Badawi, 2008). Pernyataan dari Allah ini jelas menekankan untuk melibas habis dan membuat pemisahan yang jelas antara Kebenaran (*al haaq*) dari Kebatilan (*al baatil*).

Pada bahagian ini, penulis mengutip penjelasan tentang makna kata 'dharb' dari kitab Tafsir Al-Mizan oleh Muhammad Hussain Tabatabai yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris sebagai berikut:

“What is meant by *dharb* (translated here as 'comparison')- and Allah knows best - is a type of confirmation such as when we say: 'I set up the tent' that is, made it upright, and His words: 'degradation and poverty were afflicted upon them', that is, it occurred and was established regarding them, and 'a wall was set up between them' that is, it came to exist and was built, and 'a path was made for them in the sea' that is, a path was opened and established. (These translated phrases all use the term '*dharb*' in the Arabic). The setting forth or striking of an example (or simile) returns to this meaning, because it is the establishment of that which is like what is being described so that it becomes clear through (the example). This is a case where the speaker meant something, but used the expression of another thing that is necessarily attached to it. This is because *dharb*, which is the placing of a thing on something else with power and aggression, usually goes along with establishing something in that thing which was struck, such as establishing the tent-peg in the earth by striking it with the hammer, and the occurrence of pain in the body of an animal when it is struck. The expression *dharb*, which is the attached thing, was used, but the meaning sought was the thing to which it is attached, and that is, the establishment of something.”

فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً

“As for the foam, it vanishes into the air, (being) cast off (as filth);”

Selanjutnya kalimat berikutnya, merupakan statemen yang jelas bahawa buih hanyalah bahagian kotoran, pencemar, yang tak bernilai dan akan musnah, hilang, menguap ke udara.

وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ

“And as for that (energetic flowing water) which benefits the mankind will remain stays on the (planet) earth's surface.”

Sedangkan mengenai aliran arus air yang bertenaga, yang memberikan manfaat bagi manusia, akan tetap tinggal dan kekal. Aliran air ini berkekalan di muka bumi kerana

memberikan *yanfa'unnaasa* = يَنْفَعُ النَّاسَ = kegunaan bagi umat manusia. Sesuatu yang bermanfaat bagi manusia itu antara lainnya adalah menuai tenaga hidrokinetik sebagai bahan bakar (*fuel*), atau untuk memudahkan transportasi berkenderaan yang membawa manusia berpindah dari satu tempat ke tempat lain pada kenderaan yang mengapung di atas air yang mengalir. Bayangkan bagaimana air yang diam, dan kemudian membeku, seperti halnya di kutub (*poles*) di North Pole menjadikan kapal-kapal yang perkasa tidak mampu bergerak, diam di tempatnya, bahkan mungkin sahaja kapal dapat tenggelam ketika menabrak gunung air (*iceberg*) dari air yang membeku. Atau pada ujung ekstrem yang lain, air yang menguap ke udara sebagaimana di tasik di California Amerika Syarikat, mengeringkan tasik sehingga kapal-kapal kandas dan bergelimpangan tersekat di atas lumpur di dasar tasik yang kering, sehingga aktifitas kehidupan manusia di sana terhenti. Atau bila sahaja air berhenti bergerak atau stagnan tanpa angin, maka kapal atau perahu di atasnya mesti menyalakan enjin dengan kuat untuk menggerakkannya berjalan ke tujuan. Atau pada air itu sendiri akan mengalami 'kegersangan dan mati' kerana terjadi ketidak-seimbangan pada unsur biologi di situ, sebagaimana air yang

'berhenti bergerak' di laut Sargasso di tengah Lautan Atlantik di lepas pantai Florida Amerika Syarikat.

Fayamkutsu fil ardhi = **فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ** = (aliran air yang bertenaga) akan tetap tinggal di muka bumi. Tetap wujud sebagai air mempunyai berbagai macam kegunaan bagi manusia dan semua makhluk di muka bumi. Air tetap 'menempel' pada permukaan bumi, mengalir dari tempat yang tinggi ke tempat yang lebih rendah dikawal oleh gravity dan oleh gerakah rotasi dari pada bumi pada porosnya. Ini juga merupakan suatu berkah yang tak terhingga besarnya. Pada planet lain di tata surya (*solar system*) selain bumi kita ini, air tidak dapat tinggal menetap di planet itu semua. Air tidak 'melekat' pada permukaan planet itu semua seandainya sahaja air pernah wujud di semua planet itu. Air yang dikatakan pernah wujud di permukaan planet Mars, menjadi beku kerana suhu di permukaan planet Mars terlampau sejuk pada siang hari iatu rata-rata minus 63^oC average dan rata-rata minus 110^oC pada malam hari. Pada planet Venus yang lebih dekat pada Matahari, terjadi sebaliknya, air akan langsung menguap ke udara kerana suhu permukaan planet Venus adalah seperti bara api pada suhu 460^oC.

Memperbandingkan antara buih yang terbentuk di atas permukaan air mengalir, dengan aliran air bertenaga, mengajarkan pada kita tentang **وَالْبَاطِلُ**, *baatil* atau Kebatilan yang dimisalkan dengan buih tak berguna dengan **الْحَقُّ**, *haqqa* atau Kebenaran yang dimisalkan dengan aliran air bertenaga yang akan selamanya tinggal di permukaan bumi ini, bermanfaat bagi manusia dan makhluk Allah lainnya sehingga nanti air ditarikk kembali ke langit pada hari kiamat. Ditariknya air kembali ke langit ini dilukiskan pada ayat Al Infitaar 80:3 *wa idzal biharu sujirot*, ketika air laut terpancar naik (*sprouting up*) ke atas.

كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

"Thus does Allah present (lesson on the Truth and falsehood through) metaphor!"

Kalimat kesimpulan yang menutup ayat Ar Raad 13:17 ini sekali lagi sangat kuat, dengan menggunakan kata *yadhribu*= **يَضْرِبُ** semula, kerana kalimat ini merupakan pernyataan penekanan daripada Allah, 'menyengat' seperti lebah, kepada pembaca ayat ini, bahawa aliran air dan buih ini merupakan perumpamaan atau metafora *Amsal*= **الْأَمْثَالَ** yang jelas.

Analisis Kontekstual

Ayat yang mendahului ini adalah Ar Raad 13:16; yang terjemahannya "Say, "Who is Lord of the heavens and earth?" Say, "Allah." Say, "Have you then taken besides Him allies not possessing [even] for themselves any benefit or any harm?" Say, "Is the blind equivalent to the seeing? Or is darkness equivalent to light? Or have they attributed to Allah partners who created like His creation so that the creation [of each] seemed similar to them?" Say, "Allah is the Creator of all things, and He is the One, the Prevailing." (Sahih International). Menunjukkan tentang kekuasaan yang dimiliki Allah adalah meliputi langit dan bumi. Langit, maknanya

adalah universe atau alam semesta. Dan bumi adalah planet dimana kita berada. Ayat tersebut ditutup dengan pernyataan yang menegaskan bahawa Allah bukan hanya penguasa sahaja, tetapi adalah juga Pencipta yang tunggal dari kesemua yang ada di alam semesta termasuk bumi. Sedemikian jelas dan terangnya petunjuk dari Allah tersebut, sehingga Allah menyebutkannya dengan sebuah sindiran berupa pertanyaan "Is the blind equivalent to the seeing? Or is darkness equivalent to light? Bahkan dalam Ar Raad 13:17, petunjuk perbezaan tentang Kebenaran dan Kebatilan diberikan perumpamaan dengan keadaan fizik dari air yang mengalir deras di lembah menuju wadi di tempat yang rendah. Kebenaran diumpamakan dengan air yang mengalir bertenaga sedemikian kuatnya hingga dapat menyalakan api atau tenaga. Sedangkan Kebatilan, diumpamakan dengan sekadar buih ringan yang terombang-ambing hanyut tak tentu arah bahkan mudah sirna dan tidak ada manfaatnya.

Konsekwensi dari menuruti petunjuk atau isyarat yang disebutkan dalam ayat Ar Raad 13:17 adalah mendapatkan balasan kembalian yang terbaik, pahala dan kenikmatan, sebagaimana yang didedahkan pada ayat berikutnya, ayat Ar Raad 13:18 yang terjemahannya: "*For those who have responded to their Lord is the best [reward], but those who did not respond to Him - if they had all that is in the earth entirely and the like of it with it, they would [attempt to] ransom themselves thereby. Those will have the worst account, and their refuge is Hell, and wretched is the resting place.*" (Sahih International). Dan bagi siapa yang mengabaikannya akan mendapatkan neraka atau kesengsaraan baik di dunia terutama lagi di akherat kelak.

Petunjuk dan isyarat yang disampaikan dalam rangkaian ayat-ayat ini hanya dapat diuraikan maknanya dengan jelas dan diambil manfaatnya hanya oleh manusia yang faham = *uulul albaab* = orang yang mengambil pelajaran atau "*people of understanding*", sebagaimana disebut dalam Ar Raad 13:19: "... *They will only be reminded who are people of understanding.*"

Selanjutnya, rangkaian ayat-ayat ini ditutup dengan Ar Raad 13:20 penjelasan, bahawa orang yang menggunakan akalanya dan dapat mengambil pelajaran itu adalah mereka yang mereka yang memenuhi janji (kepada) Allah, dan yang tidak merusak perjanjian = *those who keep promise*. Dan dilanjutkan dengan Ar Raad 13:21, bahawa mereka itu adalah manusia yang mampu menghubungkan, '*relate*' dan '*connect*' (Ar Raad 13:21), atas apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan. Menghubungkan antara manusia adalah menjaga silaturahim dan berbagi ilmu pengetahuan dan kebenaran (*sharing knowledge and truth*). Namun, bisa dikaitkan dengan perumpamaan fizik akan air yang mengalir deras dan buih, maka hal ikhwal '*menghubungkan*' ini dapat pula dimaknai dengan menghubungkan antara ayat-ayat *qauliyah* sebagai disebutkan dalam Ar Raad 13:17 dengan ayat-ayat *kauniyah* verses atau fenomena alam semula jadi tentang air yang mengalir deras yang dengan tenaga hidrokinetiknya mampu menyalakan api untuk keperluan dasar manusia ataupun untuk kesenangan manusia.

Kesimpulan

Dengan pendekatan parallel antara ayat AlQuran dengan fenomena alam berupa aliran air, maka kita dapat lebih mudah memahami pesan utama ayat Ar Raad 13:17 sekaligus mendapat inspirasi untuk mengembangkan teknologi tenaga lestari berdasarkan aliran air. Sungguh bahawa Allah SWT telah menurunkan air dari langit. Air yang jatuh dari langit ini bisa berupa hujan yang keluar dari awan, ataupun air dari angkasa luar yang mencair dari komet. Komet adalah asteroid atau benda langit yang berupa debu ais yang beku. Air ini yang jatuh di permukaan bumi kita ini jatuh dalam ukuran tertentu, kemudian mengalir ke tempat yang lebih

rendah, ke lembah dan wadi, menuju daerah rendah berupa tasik atau cekungan lautan (*ocean basin*). Dalam perjalanannya ke tempat yang rendah itu, air bergerak dengan tenaga. Penampakan air bertenaga itu adalah aliran arus yang kuat, bahkan sedemikian kuat tenaganya, air dapat mengikis batu karang dan meratakan permukaan bukit-bukit di bumi. Aliran air mengerosi apa sahaja yang menghalangi perjalanannya menuju ke tempat yang lebih rendah. Arah hala tuju aliran air dikendalikan oleh topography atau variasi bentuk dan elevasi permukaan bumi baik yang berupa bukit batuan, lembah dari tanah, ataupun permukaan air lautan sendiri yang secara teratur berubah ketinggiannya kerana pengaruh gravitasi bulan dan matahari. Variasi dari sifat fizik dari air dan permukaan bumi yang dilaluinya itu terukur dengan presisi, akurat, tepat ukuran (*bi qadarilha*), kerana timbangan dan takaran yang ditetapkan oleh Allah Sang Maha Pencipta Yang Tunggal. Gerakan aliran air menuju bahagian yang lebih rendah berupa permukaan air laut yang lebih rendah, atau lembah di daratan, atau tasik, wadi atau basin, boleh mempunyai laju kecepatan yang cukup kuat membawa tenaga hidrokinetik yang boleh dimanfaatkan untuk memutar turbin janakuasa elektrik. Buih akan muncul di permukaan air yang mengalir apabila terdapat bahan campuran (*impurities*) berupa campuran kimia atau polutan. Semakin suci atau jernih air akan menghasilkan lebih sedikit buih.

Namun, meski air jernih dan bebas dari tercampurnya bahan kimiawi, apabila air bergerak dengan kecepatan yang tinggi, maka akan juga menghasilkan buih di atas permukaannya. Pada saat busa atau buih muncul ke atas permukaan air sungai jernih atau air laut, dan semakin bertambah banyak mengapung dipermukaan air, fenomena ini mengindikasikan bahawa aliran air sudah bergerak atau mengalir dengan kecepatan yang cukup tinggi. Air yang bergerak itu menyimpan tenaga. Tenaga itu dapat menjadi 'bahan bakar' atau memutar turbin janakuasa elektrik. Elektrik inilah yang menjadi keperluan pokok manusia modern untuk kehidupannya, dan juga untuk kesenangan.

Kuasa dan tenaga akan abadi mengikut hukum kekal tenaga, *the Conservation of Energy Principle*. Aliran air akan terus membawa kebaikan dan manfaat bagi manusia. Kebenaran adalah kuasa dan tenaga, mampan dan abadi. Sedangkan Kebatilan pasti akan punah dikalahkan oleh Kebenaran. Kemusnahan kebatilan itu seperti halnya kemusnahan dari buih yang mengapung diatas air. Buih yang naik ke permukaan air akan hilang dengan sendirinya. Buih adalah perumpamaan dari Kebatilan, yang keberadaannya di atas permukaan air, itu sebagaimana Kebatilan sering menutupi dan menghalangi akan keberadaan Kebenaran yang ada di bawahnya.

Di samping memahami pesan AlQuran tentang perbedaan Kebenaran dan Kebatilan, manusia dapat mengartikan metaforanya untuk mendapatkan keuntungan nyata. Muslim dapat mengembangkan teknologi dan teknik untuk menuai energi lestari pada aliran air. Teknologi hidrokinetik ini sudah ada dan semakin menarik untuk dikembangkan pada decade terakhir.

Referensi

- Ali, Yusuf; *The Holy Quran: Translation and Commentary*, Reprinted by Islamic Vision (2001). First published 1934.
- Alonso – Finn; 1980; *Fundamental University Physics Vol 1, 2nd Ed*; Addison Wesley Publishing Co.

- Arberry, Arthur John; *The Koran Interpreted: A Translation*, Reprinted by Touchstone (1996). First published 1955.
- Badawi, Elsaïd M. And Muhammad Abdel Haleem; *ARABIC-ENGLISH DICTIONARY OF QUR'ANIC USAGE*, in *Handbook Of Oriental Studies Handbuch Der Orientalistik Section One, The Near And Middle East, Volume Eighty-Five* by H. ALTENMÜLLER, et al (Ed), Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2008.
- Departmen Agama Republik Indonesia; 196-, *Al Quran dan Terjemahannya*
- Kais Dukes, 2009-2011; *The Quranic Arabic Corpus*, <http://corpus.quran.com/>
- Khan, Mohsin; *The Noble Quran in the English Language*, King Fahd Printing Complex, Madinah, Saudi Arabia (1996).
- Pickthall, Mohammed Marmaduke; *The Meaning of the Glorious Koran*, Reprinted by Plume (1997). First published 1930.
- Sahih International; *The Quran: Arabic Text with Corresponding English Meanings*, Almunatada Alislami, AbulQasim Publishing House (1997).
- Sarwar, Muhammad; *The Holy Quran: Arabic Text and English Translation*, Published by Elmhurst (1981).
- Shakir, M.H. ; *The Holy Quran Translated*, Published by TahrikeTarsile Quran (1999).
- Shihab, M. Quraish; 1994; *Membumikan al Quran*, Penerbit Mizan, Bandung. HAMKA, 196-, *Tafsir Al Azhar*,
- Tafsir al-Jalalayn*, *Tafsir al-Jalalayn*, translation by Feras Hamza, 2012, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan (<http://www.aalabayt.org>) from <http://www.altafsir.com>.
- Tafsir Ibn 'Abbas*, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs*, translation by Mokrane Guezzou, 2012, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan (<http://www.aalabayt.org>) from <http://www.altafsir.com>.
- Team Universitas Islam Indonesia, 1995; *AlQuran dan Tafsirnya*, Dana Bhakti Wakaf UII, Jogjakarta.
- Thabathabai, Muhammad Hussain; 2---, *Tafsir al-Mizan*, <http://www.shiasource.com/al-mizan/>



OCEANIC VERSES OF THE QURAN

Agus S. Djamil⁵⁷

M. Jandra Janan⁵⁸

Abstract

Oceanic Verses, coined by authors, are selected ayats or verses in the Quran that contain word of 'Ocean' and 'sea' in several terminology like bahr, bahri, bahru, bihar, bahrayn, bahran, bahrayni. These verses were studied in classical and contemporary manners, putting earlier exegeses and modern scientific records and field observations but not theories, and socio-economic realms through Parallelistic approach. This paper focuses on the semantics, ontology and categorization aspects of oceanic verses as revealed and found in 42 verses in Al Quran. Key words in those verses were studied to enable us to build the categorization and leads to practical benefit in science, technology and economic. Exegeses by classical Islamic scholars and contemporary scholars as well as selected translations were referred. Interpretation of ocean phenomenon in verses of the Quran offers alternative interpretation on the several issues, including: the fire / energy within ocean; the two the oceans that do not mingle; the darkness of the ocean deep; the ocean boundaries; the layers of the ocean; and the abundance wealth from ocean for mankind. Modern scientific method of semantics, ontology and categorization of those verses are used to further understanding and creates framework for further study in developing foundation for the Islamic Marine Knowledge. Finding on the analysis of this oceanic verses were postulated to be an ancient revelation for modern civilization's biggest challenges: Immediate solution for food and energy security; health & medicine; transportation and mobilization of goods; environmental management; and birth of new discipline of Islamic Marine Knowledge.

Keywords: Oceanic Verses, Bahr, Islamic Marine Knowledge.

Introduction

The earth is 72% covered by ocean, and only 28 % land mass. Indeed most of that water is very deep, average water depth is around 3800 meter, while the average land altitude is only around 400 meter. May be, this planet is rather called "Ocean" rather than "Earth", as if we may level up all the land mass all over the world, the planet will be a water ball with water thickness around 3400 meter thick. (Djamil, 2004). Even if we comparing it to the tallest volcano on earth, Mauna Kea Volcano which measured 10,200 m from its foot of slope, still less than the deepest of the ocean Mariana Trench, is 10,860 meters..(Engel, L., 1979, Talbot, F.H. & R.E. Stevenson, 1991)

There are 42 occurrences of word "ocean / sea" in the Quran. (see Table 2) This high frequency occurrence is relatively impressive firstly, in a sense that the Quran was revealed far from ocean, secondly, outnumbers other words that presumably very common (such as *zakat*,

57 Agus S Djamil, PhD candidate, Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor Bahru, Malaysia. Master of Science in Exploration and Development Geophysics from Stanford University, USA (1996), Sarjana Physics from Universitas Gadjah Mada, Indonesia (1988).

Mobile: +673 888 4569; Email: agus.djamil@yahoo.com

58 Mifedwil Jandra bin Moh Janan, PhD, Professor in Islamic Study, Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor Bahru, Malaysia.

tahajud, *thoyyiban*, *mutaharah*, etc.). Word counts were based on Ali Audah (1991), Badawi (2012) and Corpus Quran (2012), (see Table 1)

Interesting to rise, whether there is correlation between the frequency of occurrence of a word in the Qur'an and the value of information contain in this word. For instance, *sholat tahajud* or early day prayer, which is known as very importance and valuable to conduct for muslim, hence the word of '*tahajjad*' or *sholat tahajud* appears only once in the whole Quran.

Words	Meaning	Number of Occurrence throughout Al Quran
Sama'a, sama'i, sama'u.	Sky / Heaven	120
Anhara, anharu, (47), Anharan (3), Naharan (1)	River	51
Syamsa, syamsi, syamsu (32), syamsan (1)	Sun	33
Qamara, qamari, qamaru (26), qamaran (1)	Moon	27
Barri, barru (1)	Land	13
Tura, turi	Mount (Sinai), large mountain with trees	10
Rowasiya	Mountainous	9
Jabala, jabalin	Mount, hill without tree	6

Table 1: Random 'tabi'i' or natural phenomenon related words occurrences

What is the Oceanic Verses

Oceanic Verses, coined by authors, are selected verses in the Quran that contain word of '*Ocean*' and '*sea*' in several terminology like *bahr*, *bahri*, *bahru*, *bihar*, *bahrayn*, *bahran*, *bahrayni*. (see Table 2). 'Sea' or 'ocean' also were meant in several other verses but neither mentioned in such those words, but instead by word *Yammi(u)*, suffix "*hi*", and suffix "*nalin*". Attentions were given on the Semantics, Ontology and Categorization aspects of oceanic verses as revealed and found in 42 verses in Al Quran. Word 'bahr' and its variation in those verses were studied semantically first. Key words surrounding the 'bahr' words were analyzed and cross-checked with relevant verses to grasp the closest message and guidance. Later, ontologically study the nature of existence of the oceanic verses, their realm in the knowledge system, and Categorization of being and their relations.

Semantic on Oceanic Verses

The meanings of words were based on the Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage by El Badawi (2008). The word 'sea' or 'ocean' in the Quran's translation were based on the trilateral root word *bāḥārā* (ب ح ر) occurs 42 times in the Quran, in two derived forms: 41 times as the noun *bahr* (بَحْر) and once as the noun *bahīrat* (بَحِيرَة). The word, has heteronym as Ocean, sea, great river, great expanse of water, lake, generous person, great knowledge; to slit an animal's ear in ritual. It occurs 33 times in Al Quran in 3 different vowels. *Bahr* ended without vowel occurs in 7 verses, *bahr* ended with vowel '*i*' occurs in 23 verses, *bahr* ended with vowel '*u*' occurs in 3 verses where in verse 18:109 the *bahru* word occur twice.

The word *bihar*, بَحْرَانٌ, is a noun, plural of *bahr*, meaning "all oceans all over the world." *Bihar* occurs 2 times in Al Quran. When the word بَحْرَانٌ is used, it is indicating that the oceans meant in these verses are explaining phenomena that apply to whole oceans all over

the planet earth. The two verses using the word **بَحْرَانٌ** have broader and all-encompassing ocean compares to the rest of ocean word in many other verses. These two *bihar*, specifically in the context of the Qiamat prophecy.

Table 2: Statistic of word Oceanic Verses

Source	Verses in Al Quran where the Ocean/Sea word occurs	Numbers of occurrence in Al Quran	Transliteration	Word
1		42		ب/ح/ار root word
5 forms occur throughout Al Quran				
1,2,3	(2:50); (2:164); (5:96); (6:59); (6:63); (6:97); (7:138); (7:163); (10:22); (10:90); (14:32); (16:14); (17:66); (17:67); (17:70); (18:61); (18:63); (18:79); (18:109) twice;(20:77); (22:65); (24:40); (26:63); (27:63); (30:41); (31:27); (31:31);(42:32); (44:24); (45:12); (52:6); (55:24)	33	Bahr, Bahri, Bahru	بَحْرٌ
3	(2:50); (7:138); (10:90); (16:14); (26:63); (44:24); (45:12)	7	Bahr	بَحْرٌ
3	(2:164); (5:96); (6:59); (6:63); (6:97); (7:163); (10:22); (14:32); (17:66); (17:67); (17:70); (18:61); (18:63); (18:79); (20:77); (22:65); (24:40); (27:63); (30:41); (31:31); (42:32); (52:6); (55:24)	23	Bahri	
3	(18:109) twice and (31:27)	3	Bahru	
3	(55:19); (25:53); (18:60); (27:61)	4	Bahrainy	بَحْرَانٌ
3	(35:12)	1	Bahrani	
1,3	(81:6), (82:3)	2	Bihar	بِحَارٌ
3	(31:27)	1	Abhur	أَبْحُرٌ
1,3	(5:103)	1	Bahyratin	بَحِيرَةٌ
'Sea' or 'ocean' also were meant in several other verses but neither mentioned in such "bahr/i/u", "bahrayn", nor "abhur" words				
1,3,4	(7:136); (20:39) twice; (20:78); (20:97); (28:7); (28:40); (51:40)	8	Yammi(u)	الْيَمِّ
4	(17:69); (42:33)	2	Suffix "hi"	هِ
4	(43:55); (21:82); (18:86)	3	Suffix "na/in"	ن
<p>Sources:</p> <p>1.Badawi, Elsaid M. And Muhammad Abdel Haleem; ARABIC-ENGLISH DICTIONARY OF QUR'ANIC USAGE, 2008</p> <p>2. Corpus Quran, Kais Dukes, http://corpus.quran.com</p> <p>3. KonkordasiAlQuran, Ali Audah, 1990</p> <p>4.AlQuran Web: http://alquran.babinrohis.esdm.go.id/</p>				

Interestingly and phonetically beautiful, the words following *bihar* in these two verses are different just by single letter, 'F' and 'S', but means a lot of different; *Sujirat* (QS Al Takwir 6) and *Fujirat* (in QS Al Infithaar 3). The value that we can derive from these two verses are the Qiamat prophecy that indicate at least two different episodes: The first episode (Al Takwir), when the *bihar* is *sujirat*, the ocean is experiencing sea level rise phenomenon due to the collapse of the solar system; The next episode (Al Infithaar) when the *bihar* is *fujirat*, the ocean is experiencing loss of gravity or escaping earth surface phenomenon due to the collapse of the galactic system, the universe.

The word *bahrayni*, بَحْرَانٌ, "two oceans" or "two seas", or the two bodies of flowing water, occurs in 5 verses. The verses use the word two seas in the contexts of prophetic history and of sustenance. The prophetic history about prophet Moses wished to meet prophet Khidir as in verse Al Kahfi 18:60 (and Al Kahfi 61 use the word *bahri saroban*, but translated as two ocean). While in the context of sustenance due to the natural phenomena of two oceans are reveals in four verses: Al Furqon 25:53, An Naml 27:61, Fathiir 35:12 and Ar Rahman 55:19.

The word *bahiratun*, بَحِيرَةٌ, means camel "the one with slit ear". The meaning seem irrelevant with the majority term of ocean and sea as the term is used for of such as camel? But it may be relevant if we take "slit" or "tear" or "opening". As "the opening" can be associated with opening of the earth surface to create a new sea or ocean. At the moment there is earth opening phenomenon that can be observed on land, which is in Afar region of Ethiopia in the horn of Africa. This is a modern example on land. Beneath the sea on the ocean floor at thousand meter depth below the sea water surface, the oceanic crusts of the outer most layer of earth are continuously cracking and opening. The birth of new sea floors and additional seas occurs at the tectonic plate boundaries around the globe.

Ontology of the Oceanic Verses

In philosophy, where ontology is initially introduced, ontology is defined as systematic account of existence. (Gruber, 1992). Ontology, from the Greek's *onto* which means "being", "that which is" or "word"; and *-logia*, *logos*, means "science", "study", or "theory" (Dagobert, 1976, in Yusoh, 2012). So ontology is the philosophical study of the nature of *being*, *existence*, or *reality*. It may be understood as well as the basic categories of the existence of things and their relations to other things in space and time.

In the discipline of Artificial Intelligent, ontology is known as is an *explicit specification* of a conceptualization. "Ontology refers to the subject of existence. Ontology is often confused with epistemology, which is about knowledge and knowing." (Gruber, 1992). The third definition of ontology is *a body of knowledge describing some domain*, typically common sense knowledge domain. These definitions view ontology as an inner body of knowledge, not as the way to describe the knowledge (Obitko, 2007). As this is explicit specification, the concept of *bahr* in several oceanic verses in the Quran therefore can be represented explicitly as centerpiece within the knowledge system and related to other concepts which are better to be represented in the graphical form (see Chart 1).

Why do we necessitate perceiving this oceanic word in ontological framework? We like to see whether the oceanic verses has specific concept that its existence in the Qur'an has significant value of information which later the oceanic verses established themselves as foundation for further concept understanding and application. The ontology chart of *bahr* or ocean in the Qur'an below shows the existence of *bahr* in among the clouds of other concepts and relationship.

Bahr existence within the Quran, is not merely in the historical context which reveal the story of Prophet Moses crossing the ocean; the Pharaoh's drowning and its preservation of its body; Noah's ark; and the condemnation of the Israelites clan who violated the Sabbath rules. (See Table 4)

The oceanic verses reveals the subjection and facilitation of the ocean for mankind, therefore mankind may learn, use the opportunity and harvest the bounty from the ocean. The *syariat* or legal implication aspect of the *bahr* toward the human society needs to be studied. Is the information provided in An Nahl 16:14 about various bounties from the ocean merely show of Allah greatness, a guarantee of facilitation, guidance, or further as commandment to mankind to explore and exploit the ocean to sustain their life in this earth? As the *fiqh* of cleanliness and food from the sea have been established, other aspect such as *fiqh* on seeking bounty in the ocean through exploration and responsible exploitation must also be established.

Ontology of Islamic Marine Knowledge

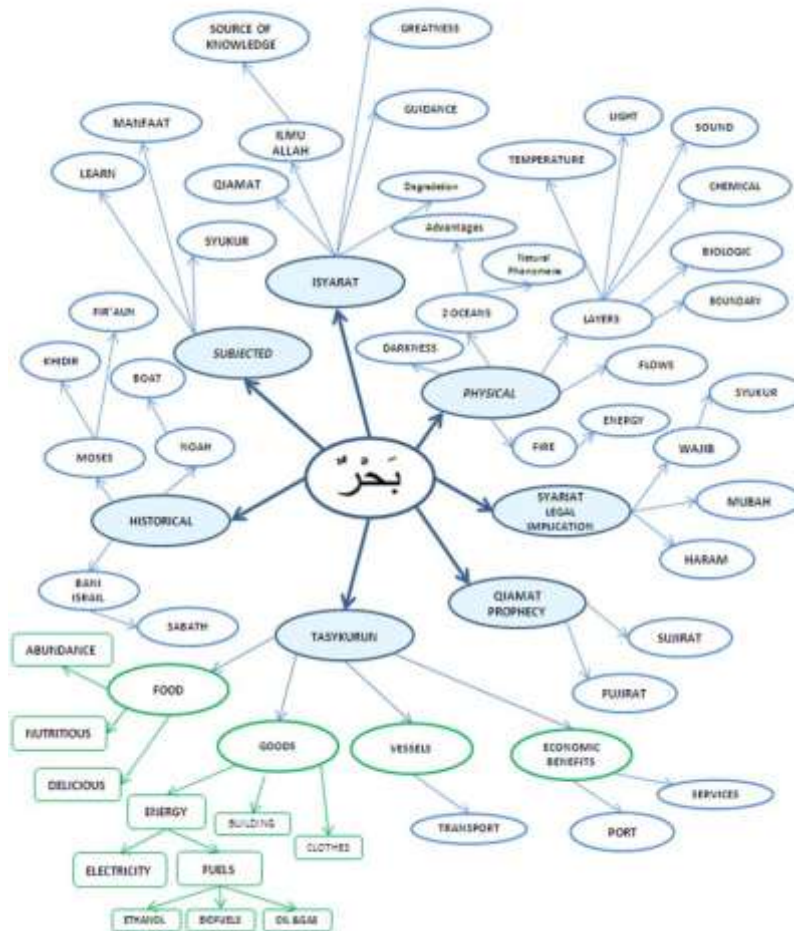


Chart 1: The ontology chart of bahr or ocean in the Qur'an

The understanding of *bahr* from the revelation leads us to broader understanding extended to the scientific and technological applications that mankind can benefit from the existence of ocean. (See Table 4) The method or ways to utilize it need to be learnt and developed systematically. And finally, mankind are taught to appreciate (*syukur*) of the existence of oceans and its various phenomena and bounties.

Selected Model of Oceanic Verses as Solution

The analysis of these oceanic verses postulated that ancient revelation of the Quran is solution for modern civilization's biggest challenges: food and energy security; health & medicine; transportation and mobilization of goods; and environmental management. (see Table 4) Here is a selection verses that show how the revelation is all encompassing throughout the discipline and aspect of life. Selected oceanic verses as follows;

(1) Subjected ocean, food, products, ship transportation and sustenance as mentioned in verse An Nahl 16:14 ; "And it is He who subjected the sea for you to eat from it tender meat and to extract from it ornaments which you wear. And you see the ships plowing through it, and [He subjected it] that you may seek of His bounty; and perhaps you will be grateful." (Sahih International). This is a very comprehensive and complete verse regarding ocean exploration and exploitation. The verse should encourage Muslims to take advantage of the subjected ocean for their benefit is many aspect of life: food, utility, something to wear (from clothes, materials, energy, building materials, up to jewelry), ships, bounty from sustenance and services over the ocean. Therefore mankind should be grateful to this ocean subjection and facilitation by Allah as the suggestion was used to conclude this verse.

(2) Fire or Energy or Heat within the ocean as mentioned in verse Ath Thur 52:6; "And [by] the sea filled [with fire]," (Sahih International). Initially the verse seems contain paradox as the sea is aquatic world which oppose or extinguish fire. But as the context of the verse in between materialize facts, verse 1: "the Mount (Sinai)", 2: "the Book Inscribed", 3: "parchment spread open", 4: "the House (Kaaba) that is visited", and 5: "the heaven raised high"), all are something that real today in this world, as Allah swear and affirm upon them.

Tafsir al-Jalalayn, (translation by Feras Hamza, 2012), does not elaborate but rather were simply writes: "and the swarming sea: that is to say, the one that is filled".

More elaborative but seem mixing the event with the future prophecy of what will happen in jahannam hell is shown by Tafsir Ibn 'Abbas(translation by Mokrane Guezou, 2012). The tafsir Ibn 'Abbas is:... Through it Allah will bring to life, on the Day of Judgment, all created beings. It is also said that 'the sea kept filled' is a hot sea which will become fire and will be opened in jahannam hell on the Day of Judgment. Allah swore by all these things." We understand that when Allah Swears, the objects is real and materials for mankind to witness, rather than the prophecy that will be shown later. So mixing objects like this may cause confusion contrary to the objective of the swearing.

Application wise, this Ath Thur 52:6 verse should inspire Muslims to explore the vast ocean for possible energy resources which may come in conventional or unconventional ways.

(3) Layers and the darkness of the ocean deep as mentioned in verse An Nuur 24:40 as translated; "Or [they are] like darknesses within an unfathomable sea which is covered by waves, upon which are waves, over which are clouds - darknesses, some of them upon others. When

one puts out his hand [therein], he can hardly see it. And he to whom Allah has not granted light - for him there is no light.” (Sahih International).

Though the ocean is part of parable in explaining the person who does not granted guidance from Allah, but the reality reveals is such very valuable information much ahead of the time of revelation. Even to today’s scientific standard, the darkness and layers of the oceans still understudied and minimally utilized.

(4) The ship building technology as reveals, divine instruction and supervision. Mentioned in verse Hud 11:37 as translated; “And construct the ship under Our observation and Our inspiration and do not address Me concerning those who have wronged; indeed, they are [to be] drowned.” (Sahih International). It is very interesting to note how this initial ship building is actually taught as revelations. Today, mankind takes the ships shape and design for granted without realizing how the solid material of ship can float, how the ship can carry huge volume, and how immense weight can be lifted over the water. The designs of ship, the Noah’s Ark then, were a divine revelation. It is which probably the only transportation technology that directly revealed by the Creator of this universe and its initial construction were supervised directly by Allah, as mention in this verse.

(5) The two the oceans that do not merge with the boundary of the two oceans that bring abundance wealth from ocean to mankind as mentioned in verse Ar Rahman 55:19-22; “He released the two seas, meeting [side by side];Between them is a barrier [so] neither of them transgresses. So which of the favors of your Lord would you deny? From both of them emerge pearl and coral.” (Sahih International). The condition occurs between the converging two seas or oceans bringing a great quantity and quality of condition that the Quran metaphorically using the symbol of ‘pearl and coral’ that may emerged.

The following is tabulated form of category of the oceanic verses, subjects and verse location;

Category	Subject	Verses
Historical	Noah	
	Stories of Moses AS and Khidir AS	QS Al-Kahfi (18): 60; QS Al-Kahfi (18):61 ; QS Al-Kahfi (18): 63 ; QS Al-Kahfi (18): 79
	Story of Moses AS and Pharaoh	QS Al-Baqarah (2): 50 ; QS Al-A’raf (7): 136 ; QS Al-A’raf (7): 138 ; QS Al-A’raf (7): 163 ; QS Yûnus (10): 90 ; QS Yûnus (10): 92 ; QS ThâHâ (20): 77 ; QS ThâHâ (20): 78 ; QS ThâHâ (20): 97 ; QS Al-Syu’arâ’ (26): 63 ; QS Al-Qashash (28): 40 ; QS Al-Dukhân (44): 24 ; QS Al-Dukhân (44): 24 ; QS Al-Dzâriyat (51): 40
Physical Science	Layers of the Ocean	QS Al-Nûr (24): 40
	Darkness in the Ocean’s deep	QS Al-An’âm (6): 97 ; QS Al-Nûr (24): 40 ; QS Al-Naml (27): 63
	Fire in the sea	At Thur 52:6
	Boundary of Two Oceans and its Treasure	QS Al-Furqân (25): 53 ; QS Al-Naml (27): 61 ; QS Fâthir (35): 12 ; QS Al-Rahmân (55): 19-22
Technological	Ship Building	QS Huud
	Sailing Vessel	QS Al-Baqarah (2):164; QS Yûnus (10):22 ; QS Ibrâhîm (14):32 ; QS Al-Isrâ’ (17):66; QS Al-Isrâ’ (17):70; QS Al-Hajj (22):65 ; QS Luqmân (31):31 ; QS Fâthir (35):12 ; QS Al-Syûrâ (42):32 ; QS Al-Jâtsiyah (45):12 ; QS Al-Rahmân (55):24
Energy	Energy / Heat within the	QS Al-Thûr (52): 6

	Ocean	
	Hydrothermal	QS Al-Thûr (52): 6
	Current hydrodynamics	QS ArRaad 13:17
	Biofuels	QS Yasiin 36:80
	Solar-Lunar constellation	
Food	Meat	QS Al-Mâ'idah (5): 96 ; QS Fâthir (35): 12
	Soft and crunchy	QS Al-Nahl (16): 14
Services	Sea going vessels	An Nahl 16:14
Mystery (<i>Ghaib</i>)		QS Al-An'Âm (6): 59
Water	The origin of water	QS An Nur (24) 43
	Water as source of life	QS Al-Baqarah (2):164; QS Ibrâhîm (14): 32; QS Al-Anbiyâ' (21):30; QS Al-Nûr (24):4-5; QS Al-Furqân (25):54
Products	Cement,Plastic, polyester, and any other petrochemical products,Jewelry;	An Nahl 16:14
Learning	Seeking ocean abundance with sabar and syukur	QS Al-Isrâ' (17):66 ; QS Luqmân (31):31; QS Fâthir (35):12; QS Al-Jâtsiyah (45):12
	Ocean water insufficient to express Allah's Knowledge	QS Al-Kahfi (18): 109 ; QS Luqmân (31): 27
Prophecy	Environmental corruption; Corrupted and Calamity in the Ocean	QS Al-An'Âm (6): 63 ; QS Al-Isrâ' (17): 67 ; QS Al-Isrâ' (17): 69 ; QS Al-Rûm (30): 41
	Ocean Condition as part of Qiyamat's Episodes Prophecy	Qiyamat Episode 'n': QS Al-Takwîr (81): 6 Qiyamat Episode 'n' +1: QS Al-Infithâr (82): 3

Table 4: Categorization of Oceanic Verses

The two seas may be sitting side-by-side in small scale or in super scales. Or the two seas may be sitting one-on-top of another, in small or large scales. The barrier is a phenomenon that can be physicals (temperature, density, salinity, luminance, pressure, etc), chemicals (Oxygen / Carbon dioxide contents, etc.), biological (habitat, species, etc.), cultural (global meeting junction between travelling sea traders), economical (trading hub port, exchange market, etc), and political (geopolitics of outpost overseeing two meeting oceans).

Conclusion

We conclude and stated three important points here:

- (1) There are 42 verses of the Qur'an that mention about ocean and 13 verses indirectly mention oceans in suffixes or synonym *yammi(u)*, that cover a broad range of subjects from statement of the Greatness of Allah, prophecies for the future and hereafter, to pragmatic application in food and sustainable energy sustenance.
- (2) Ontology and Categorization of the oceanic verses here can be used as initial stepping stone to further study and building a new discipline of Islamic Marine Knowledge.
- (3) The oceanic verses were postulated as revelation suited as solution for modern civilization's biggest challenges. They encourage mankind to gain benefit of the subjected ocean to live sustainably. As understanding the meaning, the existence and the categorization of the oceanic verses has revealed an opportunity for mankind to apply this divine guidance into a broad spectrum of life.

References

Al-Jalalayn, translation by Feras Hamza, 2012: Tafsir al-Jalalayn, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan (<http://www.aalalbayt.org>).

- Audah, Ali, 1992: *Konkordansi Al Qur'an*, Litera Antar Nusa, Jakarta.
- Badawi, Elsaid M. and Muhammad Abdel Haleem, 2008; *Arabic-English Dictionary Of Qur'anic Usage*, in *Handbook Of Oriental Studies Handbuch Der Orientalistik Section One, The Near And Middle East, Volume Eighty-Five* by H. ALTENMÜLLER, et al (Ed), Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
- Condie, K.C., 1982: *Plate Tectonics & Crustal Evolution*, Pergamon Press, New York.
- Dagobert, Runes D., 1976: *Dictionary of Philosophy*, Adam and Company, New Jersey.
- Departemen Agama R.I., 1979: *Al Qur'an dan Terjemahannya*, Departemen Agama Republik Indonesia.
- Djamil, Agus S., 2004: *ALQUR'ANDAN LAUTAN*, Penerbit Ar-Rasy Mizan, Bandung.
- Dukes, Kais, 2009-2011: *The Quranic Arabic Corpus*, (<http://corpus.quran.com/>)
- Engel, L., 1979: *LAUT*, Pustaka TIME-LIFE.
- Gruber, T. R., 1995: *Toward principles for the design of ontologies used for knowledge sharing*, published in *International Journal of Human-Computer Studies*, Vol. 43, Issues 4-5, November 1995, pp. 907-928. <http://www-ksl.stanford.edu/kst/what-is-an-ontology.html>
- Ibn 'Abbas, translation by Mokrane Guezzou, 2012: *Tafsir Ibn 'Abbas*, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan (<http://www.aalalbayt.org>).
- Obitko, Marek (advisor Vladimir Marik), 2007: *Translations between Ontologies in Multi-Agent Systems*, Ph.D. dissertation, Faculty of Electrical Engineering, Czech Technical University in Prague.
- Sahih International, 1997; *The Quran: Arabic Text with Corresponding English Meanings*, Almunatada Alislami, Abul Qasim Publishing House.
- Talbot, F.H. & R.E. Stevenson, 1991: *The Encyclopedia of the Earth: Oceans and Islands*.
- Wikipedia, 2012: *Ontology*, (<http://en.wikipedia.org/wiki/Ontology>).
- Wyllie, P.J., 1971: *The Dynamic Earth: Textbook in Geosciences*, New York.
- Yusoh, Yahaya and Azhar Muhammad, 2012: *Falsafah Ilmu dalam Al Quran; Ontology, Epistemology dan Aksiologi*, Penerbit UTM Press, Johor Bahru.



ANALISA PARALELLITAS YAASIN 36:80 DAN DAN AL WAQI'AH 56:71-74 DENGAN TUMBUHAN HIJAU DAN API

Agus S. Djamil
M. Jandra Janan

Abstrak

Photosynthesis dengan zat hijau daun atau Chlorophyll memainkan peran yang amat sangat mustahak sebagai pintu gerbang utama untuk mengubah pancaran radiasi energi elektromagnetik dari matahari menjadi energi kimia yang disimpan di daun, untuk selanjutnya energi itu dengan mengikuti rantai tenaga dipergunakan oleh semua makhluk yang ada di muka bumi dalam berbagai bentuk ubahannya. Tiga ayat dalam Al Quran, Yasiin 36:80 dan Al Waqi'ah 56:71-74 mencantumkan kata "hijau" dan "api" yang ada kaitan satu dengan lainnya. Hal yang sangat menarik ini dianalisa lebih lanjut untuk mengenali paralellitas ayat-ayat gauniyah AlQuran tersebut dengan ayat-ayat kauliyah alam untuk diketahui maknanya diambil manfaatnya terutama dalam hal energi. Ayat-ayat tersebut menyuratkan tentang tanaman hijau yang dapat untuk menyalakan api atau memberikan energi atau tenaga telah menunjukkan jalan bagi kita akan peran yang azasi dan mustahak daripada zat hijau daun atau chlorophyll dalam siklus tenaga global (the global energy cycle) atau siklus karbon (carbon cycle), yang memainkan peran sebagai ejen paling muasal dan utama dalam mengubah tenaga dari radiasi elektromagnetik menjadi wujud tenaga yang dapat dipakai atau dimanfaatkan untuk kehidupan manusia, dan oleh kerananya dapat dijadikan petunjuk untuk meneroka prospek tenaga lestari berbasis lautan. Tumbuhan hijau di lautan, khususnya algae hijau-biru ataupun phytoplankton, mempunyai kelebihan sebagai sumber daya tenaga lestari. Dipostulasikan bahawa ada sumber daya tenaga lestari berupa tumbuhan hijau yang dapat dituai (harness) dari lautan dalam bentuk algae yang kaya kandungan lipid atau lemaknya untuk diolah menjadi biofuels atau biodiesel; sedangkan algae yang kaya kandungan selulosa-nya diolah untuk menghasilkan ethanol; algae yang kaya kandungan serat (fibers) digunakan untuk menghasilkan biomass; sedangkan rumpai laut (sea weeds) dan tanaman padang lanun (sea grass) di samping sebagai bahan biodiesel atau kegunaan barangan konsumsi dan makanan ternak (fodder), juga dapat dijadikan baja (fertilizers) dan kompos yang kaya unsur mikro dan makro yang seimbang, dan seuai untuk menjimatkan konsumsi gas dan naftalene dari minyak pada proses petrokimia.

Keywords: Tumbuhan Hijau, Api, Chlorofyll, Rantai Tenaga, Energi.

Pendahuluan

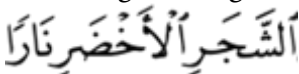
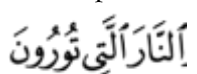
Pengaruh dari cahaya matahari ataupun cahaya lain terhadap proses fotosintesa yang terjadi di daun hijau sudah difahami dalam ilmu biologi, agronomi mahupun fisika. Cahaya dianggap sebagai factor yang diperlukan oleh tumbuhan untuk terjadinya fotosintesa. Namun penulis cenderung menumpukan perhatian pada cahaya matahari bukan sebagai factor yang diperlukan tetapi sebaliknya bahawa zat hijau daun yang diperlukan sebagai alat pengubah (*converter*) energy elektromagnetik dari matahari berupa cahaya polichromatik yang hangat untuk menjadi energy yang dapat dipergunakan oleh makhluk di bumi dan daun hijau sebagai penyimpan (*storage*) tenaga. Cahaya, baik dari matahari mahupun dari lampu, adalah fenomena electromagnetic yang dipancarkan (*emitted*) dari partikel elementer tak bermassa bernama Photon yang bergerak. Photons yang laju gerakan adalah yang tercepat di bumi ini (*the speed of*

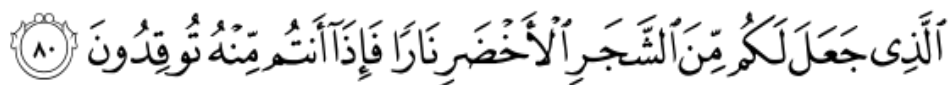
light) bergerak dari matahari ke segala arah termasuk ke permukaan planet bumi untuk membawa energy (tenaga) ke bumi.

Photosynthesis memainkan peran yang amat sangat mustahak sebagai pintu gerbang utama (*main gate*) untuk mengubah pancara radiasi energy elektromagnetik dari matahari menjadi energy kimia yang disimpan di daun, untuk selanjutnya dipergunakan oleh semua makhluk yang ada di muka bumi dari zaman Pra-Sejarah hingga hari ini. Tahap di daun hijau ini adalah tahapan paling pertama ketika energy ditangkap untuk dipakai oleh semua umat manusia dan semua makhluk hidup di muka bumi ini dalam rantai energi dan dalam masa yang berratus juta tahun kemudian.

Yaasin 36:80: Tumbuhan Hijau dan Api

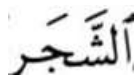
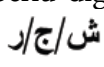
Di dalam Al Quran, terdapat 3 ayat pada dua tempat surat yang secara khas sangat menarik dengan menegaskan tentang hubungan “tumbuhan hijau” yang dapat menyalakan api atau

panas atau tenaga:  pada Yāsīn (Surat ke 36) ayat 80 dan  pada Al Waqī'ah (Surat ke-56) ayat 71-74.



Terjemahan Yasiin 36:80 daripada Sahih International, terjemah dari Arab ke Ingris. Beliau menuliskan: “[It is] He who made for you from the green tree, fire, and then from it you ignite.”

Demikia pula beberapa terjemahan yang menuliskan tentang tumbuhan / tanaman / pokok hijau (‘green tree’) dan ‘ignition of fire’ (pemicu api) dari terjemahan langsung 6 kitab terjemahan: “Who hath appointed for you fire from the green tree, and behold! ye kindle from it.” (Pickthall); “The same Who produces for you fire out of the green tree, when behold! ye kindle therewith (your own fires!)” (Yusuf Ali); “He Who has made for you the fire (to burn) from the green tree, so that with it you kindle (fire).” (Shakir); “He has created fire for you out of the green tree from which you can kindle other fires.” (Muhammad Sarwar); “He, Who produces for you fire out of the green tree, when behold! You kindle therewith.” (Mohsin Khan); “who has made for you out of the green tree fire and lo, from it you kindle.” (Arberry).

Ayat ini menyebutkan bagaimana , tumbuhan atau tanaman dapat menyalakan air. Secara khas perlu digaris-bawahi adalah tanaman hijau. Kata ini berasal dari akar kata dalam bahasa Araba  = sh | j | r yang bermakna tumbuhan seara umum. Secara umum, dari akar kata ini muncul kata turunannya dalam 3 bentuk muncul sebanyak 2 kali dalam AlQuran; shajara sebanyak 1 kali; shajaratun sebanyak 19 kali; dan dalam bentuk shajar sebanyak 7 kali.

Kata akhdari yang mengikuti kata tananam shajari sesudahnya, menegaskan jenis tananaman yang memiliki warna daun yang hijau atau tanaman yang sebagian besar tumbuhan tersebut berwarna hijau.

Kata *akhdari*, **الأخضر**, bermakna warna hijau yang berasal dari akar kata **خ/ض/ر** = kh | dha | ra, yang memiliki beberapa erti iatu: meadows, herbage, plantation, trees, green, fresh, soft, fragrant, verdant, youthful, inexperience, new, to be bless. Dari akar kata ini, 4 bentukannya muncul sebanyak 9 kali dalam AlQuran; kata **خَضِرٌ** *khadir* muncul satu kali; kata **أخضرٌ** *akhdar* muncul dua kali; kata **خُضْرٌ** *khudr* muncul 5 kali, sedangkan kata **مُخَضَّرَةٌ** *mukhdarratun* hanya satu kali.

Kedua kata ini menggunakan *isim ma'rifat*, ditandakan dengan awalan Alif Lam (AL) pada keduanya, yang maknanya menunjuk secara khusus tentang tumbuhan yang khas dank has dalam warnanya yang hijau.

Kata **خَضِرٌ** *khadir* bermakna hijau, daun-daunan hijau (green herbage), tanaman, kelopak hijau (green foliage) sebagaimana yang dipakai dalam QS Al An'am 6:99;

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا

(Sahih International translation): "And it is He who sends down rain from the sky, and We produce thereby the growth of all things. We produce from it greenery"

Kata **أخضرٌ** *akhdar* muncul dua kali pada ayat QS Yasiin 36:80 dengan kata depan

"Al" sebagai prefix **الأخضر** yang secara semantik di dalam bahasa Arab dikenal sebagai *isim ma'rifat*, atau kata kerja (noun) dengan makna yang khas, spesifik, iatu mengindikasikan "hijau" dari sesuatu yang jelas dank has atau apabila dalam bahasa Inggris akan disebut "The Green" dengan initial ditulis dengan huruf capital.

Kata Hijau juga dipergunakan dalam QS Al Kahfi 18:31 berikut;

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا

(Sahih International translation): "Those will have gardens of perpetual residence; beneath them rivers will flow. They will be adorned therein with bracelets of gold and will wear green garments of fine silk and brocade, reclining therein on adorned couches. Excellent is the reward, and good is the resting place."

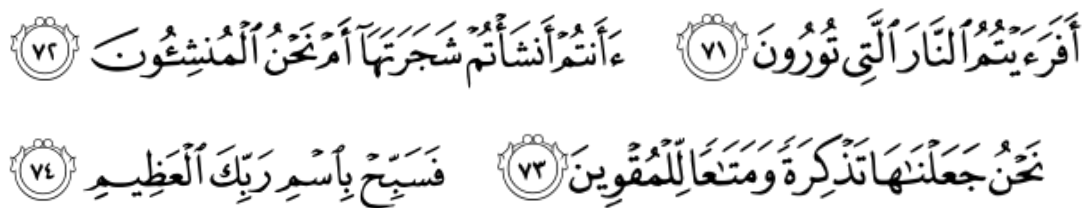
Hijau, merupakan kata kunci pada ayat QS Yasiin 36:80. Oleh karena itu, kita lebih menumpukan perhatian kata "hijau" ini dalam hubungannya dengan kata kunci lain di dalam

ayat QS36:80 yang sama iatu “api” = نَارًا, atau tenaga atau energi secara khasnya. Dan bagaimana “tumbuhan hijau” ini dinyalakan = تُوقَدُ.

Sepintas selalu, tumbuhan hijau seolah-olah paradoxal dengan kenyataan bahwa kita tidak dapat secara langsung menyalakan tanaman atau tumbuhan yang masih segar berwarna hijau atau masih berupa daunhaju. Kayu atau daun itu mesti dikeringkan terlebih dahulu, sehingga ianya dapat dibakar menjadi api. Tanaman mestilah dihilangkan unsur airnya terlebih dahulu. Penduduk kampung di pedalaman Asia dan Afrika masih menggunakan kayu bakar sebagai biomass.

Bagaimana kita boleh mendapatkan kayu untuk dibakar, apabila tanaman tersebut tidak pernah melalui fasa hijau yang mempunyai banyak daun hijau dan berkembang pesat. Tanpa fasa ranting muda dan daun hijau, tanaman tidak akan pernah mendapatkan hasil kayu yang kuat.

Taraf kehijauan dari daun yang subur dan bercabang semakin banya, mestilah dilalui terlebih dahulu. Oleh kerenanya Chlorophyl memainkan peran yang sangat vital pada saat pertumbuhan tanaman. Kita teliti ayat berikutnya QS Al-wāqī’ah (The Event) 56: 71 - 74



Artinya: “And have you seen the fire that you ignite? Is it you who produced its tree, or are We the producer? We have made it a reminder and provision for the travelers, So exalt the name of your Lord, the Most Great.”

Terjemahan dari ayat QS Al Waqī’ah 56:71-74 tadi oleh para penerjemah Al Quran dalam bahasa Inggris adalah: “Have ye observed the fire which ye strike out; Was it ye who made the tree thereof to grow, or were We the grower?” (Pickthall); “We have made it a memorial (of Our handiwork), and an article of comfort and convenience for the denizens of deserts. Then celebrate with praises the name of thy Lord, the Supreme! See ye the Fire which ye kindle? Is it ye who grow the tree which feeds the fire, or do We grow it?” (Yusuf Ali); “We have made it a reminder and an advantage for the wayfarers of the desert. Therefore glorify the name of your Lord, the Great. Have you considered the fire which you strike? Is it you that produce the trees for it, or are We the producers?” (Shakir); “It is We who have made it as a reminder and a means of comfort for the people. (Muhammad), glorify your Lord, the Great One. Have you seen the fire which you kindle? Is it you who have produced its tree or is it We who have produced it?” (Muhammad Sarwar); “Tell Me! The fire which you kindle, Is it you who made the tree thereof to grow, or are We the Grower? We have made it a Reminder (for the Hell-fire, in the Hereafter); and an article of use for the travellers (and all the others, in this world). Then glorify with praises the Name of your Lord, the Most Great.” (Mohsin Khan); “Have you considered the fire you kindle? Did you make its timber to grow, or did We

make it? We Ourselves made it for a reminder, and a boon to the desert-dwellers. Then magnify the Name of thy Lord, the All-mighty.” (Arberry).

Kesimpulan penutup ayat ini adalah: “*So exalt the name of your Lord, the Most Great*”, biasanya digunakan untuk mengekspresikan bahwa informasi yang disebut dalam ayat ini bersifat luar biasa dan penting: energi dari tumbuhan berwarna hijau.

Kedua kelompok ayat ini di dalam Al Quran QS Yasiin 36:80 dan QS Al Waqi’ah 52: 71-74 sama-sama menuturkan bahawa tumbuhan berwarna hijau dapat menyalakan bahan bakar atau tenaga atau energy. Hal mana merupakan sesuatu yang wajib kita syukuri dan puji-pujian untuk Allah SWT.

Pada awalnya, penjelasan seperti yang saya utarakan di atas nampaknya trivial, sepele dan sangat jelas (*obvious*). Tetapi sesungguhnya kita dapat menelitinya lebih lanjut dari beberapa sudut keilmuan: fisika energy, spectrum electromagnetic, chemistry, biologi, iklim dan marine science. Thesis ini percaya bahawa zat hijau daun atau Chlorophyll memainkan peran penting dan menjadi pemegang peran pertama dalam mengkonversi sumber daya dari matahari menjadi bentuk tenaga yang lebih mudah ditangani: Kita ingin melihat bagaimana chlorophyll memainkan peran yang menentukan dalam rantai tenaga (*energy chain*).

Zat Hijau Pada Tumbuhan

Chlorophyll, zat hijau (*green pigment*) pada daun merupakan unsur yang sangat mustahak (*vital*), bukan hanya bagi tanaman itu sendiri untuk tumbuh, tetapi lebih penting lagi bagi makhluk hidup (manusia dan haiwan) di muka bumi to menangkap energy yang secara berterusan (*constant*) datang daripada matahari. Chlorophyll bertindak sebagai pengubah utama (*primary converter*) electromagnetic energy dari pancaran radiasi matahari menjadi bentuk energy lain pada rantai energy yang panjang.

Chlorophyll adalah zat warna hijau yang ada pada tanaman yang tumbuh di darat mahupun di dalam air. Ianya mampu berfungsi mengubah energi electromagnetic dari pancaran radiasi matahari melalui reaksi fotosintesa. Beberapa algae dan bacteria yang tumbuh di dalam air ataupun di laut, mempunyai percentage jumlah chlorophyll dari pada tumbuhan yang tumbuh di darat (*terrestrial plants*). Sel tumbuhan yang tidak berinteraksi langsung dengan radiasi cahaya matahari tidak mempunyai chlorophyll, oleh kerananya tidak sel-sel itu berwarna putih, kuning, pucat atau warna lain selain hijau. Chlorophyll pada sel daun menempati posisi pada membrane berbentuk seperti cakram (*disk-shaped*) yang dikenali sebagai thylakoids. Thylakoids ini bertumpuk-tumpuk membentuk granum. Grana atau kumpulan dari granum terangkai dalam badan sel yang lebih besar dan dinamakan sebagai chloroplasts.

Chloroplast ini berfungsi seperti stesen janakuasa elektrik yang berlokasi di daun, yang menghasilkan energy melalui proses fotosintesa tadi. Tenaga dari radiasi energy elektromagnetik berupa cahaya yang dipancarkan dari matahari diubah oleh chlorophyll pada pusat reactor yang disebut thylakoids tadi. Pada pusat reaktor ini, energy elektromagnetik dari spectrum warna biru dan merah diubah menjadi energy kimiawi. Dari proses ini, hasil sampingnya adalah Oksigen yang dilepas ke udara.

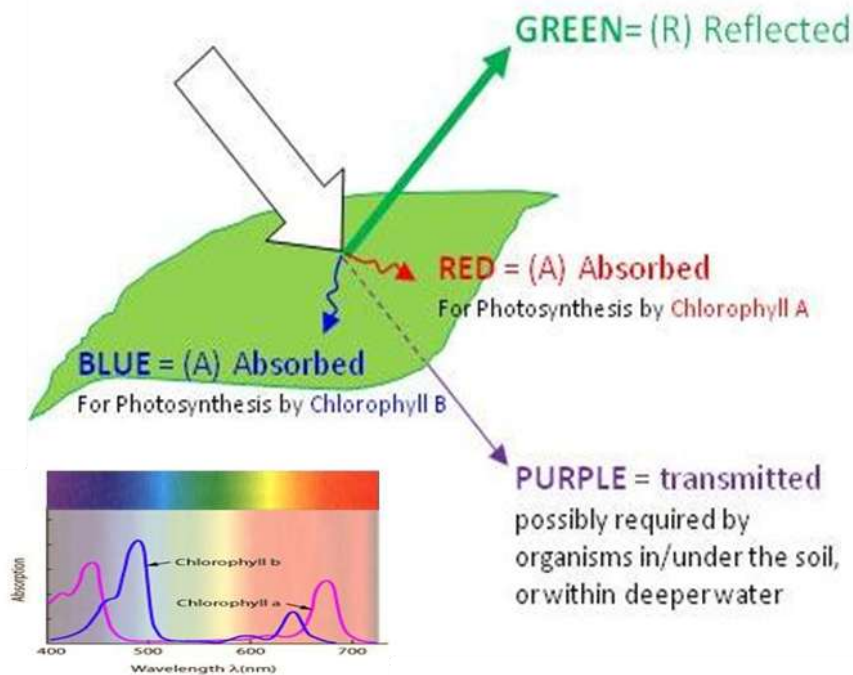
- dapat terjadi dengan pemangkin dari zat hijau atau chlorophil yang ada pada tumbuhan di darat maupun di lautan.
- (3) Jumlah molekul air mengalami pengurangan sebanyak 50% dari jumlah semula sebelum reaksi fotosintesa yaitu dari $12\text{H}_2\text{O}$ menjadi $6\text{H}_2\text{O}$. Itulah sebabnya, defisiensi akan air yang berterusan ini menuntut tumbuhan untuk selalu mendapatkan air untuk hidup. Mungkin ini yang merupakan bukti bahwa semua kehidupan berasal dari air:
 - (a) "...Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?" (QS Al Anbiya' 21:30)
 - (b) "Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan, maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau..." (QS Al An'am 6:99) Tumbuhan di darat mendapatkan air dari curahan hujan, aliran air pada lembah dan tempat yang rendah, dari kedalaman air tanah (*artesis*), sedangkan tumbuhan laut berupa algae cyanobacteria, seaweed dan lanun (*sea grass*) mendapatkan air berkelimpahan dari air laut.
 - (4) Pancaran radiasi elektromagnetik yang merupakan kiriman tenaga daripada matahari dalam bentuk full-gelombang spektrum electromagnetic, atau cahaya putih, yang sangat sulit untuk dipegang, disimpan dan ditransportasikan kemudian menjadi bentuk simpanan tenaga yang mudah dipegang, disimpan dan ditransportasikan dalam bentuk senyawa (*compound*) hidrocarbon ($\text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6$) untuk dimanfaatkan kemudian, di tempat lain oleh organisme atau makhluk hidup lain. Selanjutnya senyawa hidrokarbon tersebut menjadi bagian siklus tenaga (*energy cycle atau energy chain*) atau dikenal juga dengan siklus karbon (*carbon cycle*). Daun atau algae biru-hijau dikonsumsi oleh haiwan atau zooplankton. Haiwan atau zooplankton kemudian dimangsa oleh pemangsa (*predator*) yang lebih besar. Pemangsa atau predator yang mati kemudiannya mengalami pembusukan oleh bakteria yang menghasilkan gas methane. Sedangkan tulang-belulang atau bahagian kalsium karbonat yang tidak membusuk dan terkubur dalam lapisan lumpur atau serpih (*shale*), setelah berjuta tahun dan mengalami tekanan serta panas bumi, maka fosilnya akan lebur dan masak menjadi molekul hidrokarbon berupa minyak bumi atau pun gas. Jadi minyak dan gas sejatinya juga berasal dari ubahan tenaga dari matahari yang telah diubah oleh zat hijau daun atau chlorophyll pada awal mulanya dahulu.

Interaksi Matahari Dengan Bumi

Tenaga matahari dan gaya gravitasi oleh matahari dan bumi, keduanya adalah sumber tenaga yang azasi bagi system iklim di bumi. Rangkaian system lautan-tanah-atmosfer adalah system gergasi yang disebut oleh para saintis sebagai Sistem Kebumian (Earth System) dimana tenaga memainkan peran yang azasi. Permukaan bumi menyerap kekuatan tenaga matahari rata-rata sebanyak 240 Watt / m² (dimana 1 Watt sama dengan 1 Joule per saat) (Pidwirny, 2010). Padahal pada saat mencapai bahagian terluar dari atmosfer, sekitar beberapa ratus kilometer di atas permukaan bumi, fluks radioaktif adalah masih sangat tinggi sekitar 1,360 Watt / m² (Kushnir, 2000). Menurunnya kekuatan tenaga matahari hingga sampai ke permukaan bumi ini adalah fenomena yang luar biasa menguntungkan kenyamanan hidup manusia. Hal berkurangnya fluks ini karena beberapa hal antara lain pantulan dari kumpulan awan, partikel debu yang melayang di atmosfer, kandungan gas mulia seperti ozone, serta kandungan gas rumah kaca atau green-house gas (GHG) yang menahan masuknya sebahagian besar panas cahaya matahari ke permukaan bumi.

Pancaran radiasi yang tidak diserap atau dihamburkan (scattered) oleh atmosfer kemudiannya terus sampai ke permukaan bumi. Ada tiga bentuk interaksi matahari dan bumi melalui radiasi elektromagnetiknya saat menyentuh permukaan bumi, iaitu: Penyerapan atau Absorbs (A); Transmisi (T); dan Pemantulan atau Refleksi (R). Demikian pula saat cahaya matahari mengenai permukaan daun hijau, maka ketiga macam interaksi tadi juga terjadi.

Refleksi (R): cahaya yang direfleksikan atau dipantulkan adalah menjadi warna yang kita lihat pada permukaan benda yang memantulkan itu. Chlorophyll pada tumbuhan memantulkan spectrum cahaya hijau, oleh kerananya kita menyaksikan bahawa daun berwarna hijau. Absorpsi (A): energi yang datang ke permukaan daun diserap, dari spectrum merah (kiri, panjang gelombangnya panjang, $\alpha = 650-680$ nm) dan biru (kiri, panjang gelombangnya pendek, $\alpha = 430-500$ nm) kemudian diubah wujudnya menjadi energi kimiawi iaitu glukosa ataupun karbohidrat. Transmisi (T): adalah saat energy menembus media daun tanpa penyerapan mahupun pemantulan. Spektrum tenaga berupa warna dengan panjang gelombang yang sangat pendek (lamda $\alpha < 400$ nm) atau Ultraviolet, menembusi daun dan terus mengennembus juga permukaan tanah. Sedangkan pada permukaan lautan, spectrum cahaya Ultraviolet ini terus menembus di bahagian air laut yang sangat dalam. (*Lihat dua rajah di bawah*).



Rajah 2: Refleksi, Absorpsi dan Transmisi Radiasi Elektromagnetik dari Cahaya Matahari pada Daun hijau

Cahaya dan panas sinar matahari apabila tidak mengenai permukaan daun hijau, dan kebanyakannya adalah mengenai permukaan laut, karena laut menutupi 72% dari permukaan bumi, maka panas atau bahangnya akan tersimpan pada air di lautan. Panasnya cahaya tadi mampu memisahkan molekul garam dan unsur mikro mineral (trace minerals) dari air laut di permukaan laut, menjadikan air jernih yang suci dan segar terbang ke angkasa sebagai uap air suci (distilled water) dalam proses evaporasi hingga naik ke angkasa dan mengalami proses kondensasi menjadi gumpalan awan. Sedangkan cahaya yang masuk ke dalam air laut hingga ke kedalaman 200 meter, atau dikenal sebagai zona cahaya (photic zone) akan ditangkap oleh

phytoplankton atau tumbuhan ber-sel tunggal dan tumbuhan air berkhlorofil untuk diubah menjadi senyawa energy yang lebih mudah dipakai, seperti lipids atau glukose oleh makhluk penghuni lautan.

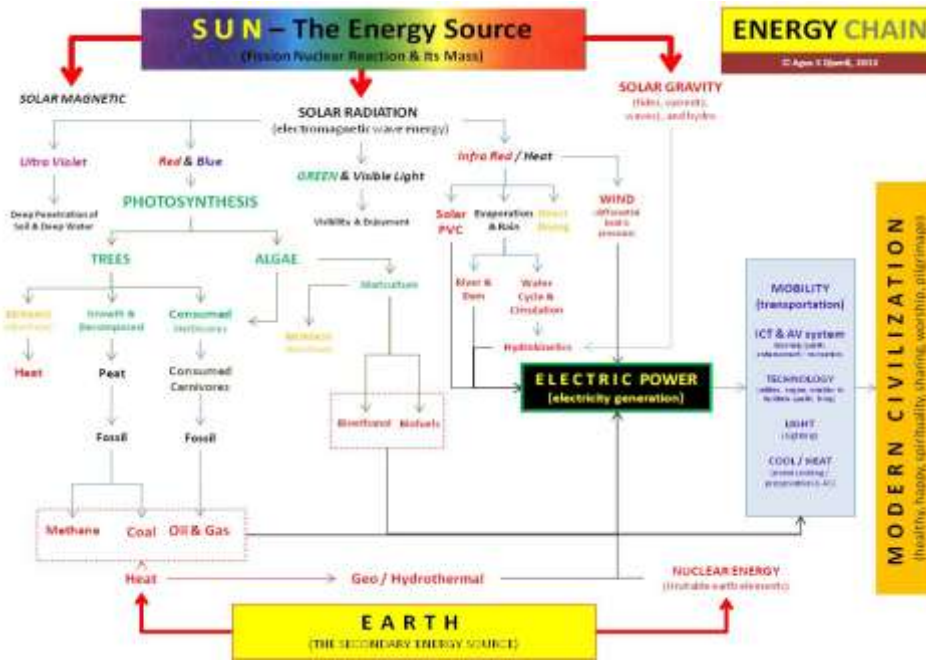
Proses penyerapan energy dari radiasi electromagnetic matahari terjadi melalui rangkaian reaksi yang terjadi di granum atau tumpukan kisi-kisi thylakoids di dalam chloroplast atau bagian sel hijau daun dari Chlorophyll. Para ahli biologi menamakan proses yang terjadi pada siang hari saat matahari cerah ini dengan sebutan proses reaksi light-dependent reactions. Namun dari kerangka berpikir ketenagaan yang saya kembangkan, pada saat reaksi inilah terjadi proses fundamental, revolusioner dan sertamerta (instant) dimana spectrum tenaga yang dikirim daripada matahari ke bumi pertama kali ditangkap dan dikonversikan atau diubah ke wujud tenaga yang lebih ramah bagi manusia dan makhluk hidup lain antara lain glukosa dan karbohidrat. Bayangkan ketika kita berdiri di bawah terik radiasi sinar matahari, tubuh badan kita menjadi panas, air tubuh menguap, namun tubuh kita tidak mampu mengubah kiriman tenaga dari matahari itu. Kita manusia bukannya dapat lebih bertenaga, malahan kita lemas mengalami dehidrasi bahkan boleh menemui maut. Radiasi electromagnetic yang merupakan energy dalam bentuk gelombang mengandung juga tenaga berupa panas atau spectrum infra-merah hingga biru yang diserap dan diubah oleh sel hijau daun. Sedangkan spectrum lainnya iatu yang sebagian besar pada spectrum hijau dipantulkan oleh permukaan daun, sehingga tampak bagi mata kita bahwa daun itu berwarna hijau.

Hukum Thermodynamika Kedua atau juga dikenal sebagai hukum kekal tenaga, menyatakan bahawa tenaga tidak dapat diciptakan dan tidak pula dapat dimusnahkan. Maka tenaga yang mulanya berasal dari matahari, dalam hal ini berupa radiasi elektromagnetik (sementara pada waktu yang bersamaan juga berupa gravitasi), akan dipindahkan ke bumi dan diubah menjadi bentuk tenaga lain yang mudah dipakai oleh manusia dalam berbagai macam wujudnya.

Kelebihan Chlorophyll

Apabila kita benar-benar teliti mengurutkan kembali pada rantai tenaga, akan sumber utama tenaga yang ada di bumi, maka akan jelas betapa chlorophyll berperan sangat azasi dalam awal mula mengubah tenaga dari bentuk radiasi elektromagnetik terutama spektrum merah ($\alpha = 650-680$ nm) dnn biru ($\alpha = 430-500$ nm). Menyisakan spektrum hijau dan lainnya untuk dipantulkan sehingga memberikan kenyamanan pandangan mata kita, keteduhan dan perasaan senang. Chlorophyll sudah melaksanakan tugasnya sejak beratus juta tahun yang lampau mengubah tenaga dari matahari hingga menyisakan dan menghasilkan fossil fuel atau senyawa hydrocarbon berupa: minyak, gas, arangbatu, methane, dan gambut (peat). Ketika batang kayu berwarna coklat yang kaya dengan unsur selulosa dapat langsung dipergunakan sebagai biomass untuk kayu bakar atau diolah menjadi arang di banyak pedesaan di dunia. Gambut yang muasalnya dari batang kayu yang membusuk akan berubah menjadi gas methane. Sedangkan kayu yang menjadi fosil setelah berjuta tahun kemudian akan berubah menjadi arangbatu (coal) dan gas methane arangbatu pada retakan ataupun pori sempit yang mungkin ada.

Unsur lain yang ada namun kurang difahami adalah efek dari solar magnetic terhadap suplai tenaga ke bumi. Bersama dengan kemajuan sains dan teknologi, mudah-mudahan fenomena ini dapat lebih difahami dan dimanfaatkan.



Rajah 3: Diagram Rantai Energi

Daun hijau atau sel hijau dari tumbuhan dapat dimakan langsung oleh haiwan mahupun manusia. Atau oleh haiwan yang kemudiannya dikonsumsi oleh manusia. Baik makhluk herbivora dan carnivore apabila keduanya mati, dagingnya membusuk dan mengalami timbunan yang beratus atau juta tahun dalam lapisan lumpur atau serpih pada kondisi khas akan menjadi fosil. Fosil yang kaya dengan unsur karbon (C) setelah berjuta tahun tertimbun dalam lapisan batuan serpih, akan berubah menjadi senyawa hidrokarbon atau minyak dan gas. Minyak dan gas kemudian dibakar untuk membangkitkan listrik di janakuasa ataupun untuk menghidupkan enjin kereta. Hasil buangnya berupa CO₂ sebagai nantinya akan dikisar-ulang (recycled) bersama air (H₂O) menjadi Oksigen (O₂) oleh tumbuhan berdaun hijau baik yang di darat atau di lautan.

Gravitasi pada system 3 planet bulan-bumi-matahari yang seimbang dan tertur telah cukup membuat bumi berrotasi pada jarak yang presisi dari matahari. Rotasi bumi pada porosnya selama 24 jam dan bulan yang mengelilingi bumi pada lintasannya sendiri selama 29 hari, serta revolusi bumi terhadap matahari yang teratur selama 365 hari cukup menimbulkan variasi siklus tengah harian, harian, tengah bulanan, bulanan dan tahunan, pada medan gravitasi di permukaan bumi. Karena permukaan bumi ini 72% diliputi oleh air laut yang cair, maka air lautlah yang paling terpengaruh dengan variasi siklus medan gravitasi tersebut. Efeknya adalah perubahan permukaan air laut hingga mencapai 1 – 6 meter. Perbezaan tinggi muka air laut, yang disebut tidal atau pasang-surut dan pasang-naik ini, tentu menyebabkan terjadinya terjadinya aliran arus air dari permukaan laut yang tinggi ke permukaan laut yang lebih rendah. Akibatnya, menimbulkan dinamika hidrokinetik berupa tidal, arus dan ombak yang lestari dan berpotensi untuk dimanfaatkan sebagai sumber daya tenaga lestari.

Kesimpulan

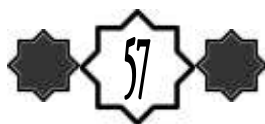
- (1) Ayat QS Yasiin 36:80 dan QS Al Waqi'ah 52: 71-74 yang menyuratkan tentang tanaman hijau yang dapat untuk menyalakan api atau memberikan energy atau tenaga telah menunjukkan jalan bagi kita akan peran yang azasi dan mustahak daripada zat hijau dauan

- atau chlorophyll dalam siklus tenaga global (the global energy cycle) atau siklus karbon (carbon cycle), yang memainkan peran sebagai ejen paling muasal dan utama dalam mengubah tenaga dari radiasi elektromagnetik menjadi wujud tenaga yang dapat dipakai atau dimanfaatkan untuk kehidupan manusia, dan oleh kerananya dapat dijadikan petunjuk untuk meneroka prospek tenaga lestari berbasis lautan.
- (2) Kerana pancaran radiasi sinar matahari sebesar 72% -nya mengenai permukaan lautan, maka lebih banyak tenaga radiasi electromagnetic yang ditangkap dan diubah oleh air laut dan tumbuhan hijau di dalam lautan. Tumbuhan hijau di lautan, khususnya algae hijau-biru ataupun phytoplankton, mempunyai kelebihan sebagai sumber daya tenaga lestari, kerana beberapa alasan berikut:
 - (a) Kandungan chlorophyll pada algae per unit volume adalah 10,000 kali lebih banyak dibandingkan dengan kandungan rata-rata pada tumbuhan di darat. Dari penampakan fisiologisnya, tumbuhan lautan boleh semuanya berwarna hijau, tanpa bahagian berupa kayu yang mengandung banyak selulosa yang berwarna kecoklatan.
 - (b) Area atau luas permukaan (belum lagi ruang 3-dimesi) untuk pertumbuhan di lautan adalah tiga kali lebih luas dibandingkan luas permukaan daratan.
 - (c) Tidak ada kompetisi antara manusia dan tumbuhan laut dalam hal penggunaan tanah untuk pertanian. Jauh lebih menarik dibandingkan pemakaian lahan perkebunan biofuel Kelapa Sawit ataupun Ubi dan Jatroba atau tanaman Jarak Pagar.
 - (3) Penulis mempostulasikan bahawa ada sumber daya tenaga lestari berupa tumbuhan hijau yang dapat dituai (harness) dari lautan dalam bentuk algae yang kaya kandungan lipid atau lemaknya untuk diolah menjadi biofuels atau biodiesel; sedangkan algae yang kaya kandungan selulosa-nya diolah untuk menghasilkan ethanol; algae yang kaya kandungan serat (fibers) digunakan untuk menghasilkan biomass; sedangkan rumpai laut (sea weeds) dan tanaman padang lanun (sea grass) di samping sebagai bahan biodiesel atau kegunaan barangan konsumsi dan makanan ternak (fodder), juga dapat dijadikan baja (fertilizers) dan kompos yang kaya unsur mikro dan makro yang seimbang, dan sesuai untuk menjimatkan konsumsi gas dan naftalene dari minyak pada proses petrokimia.

Referensi

- Badawi, Elsaid M. And Muhammad Abdel Haleem; ARABIC-ENGLISH DICTIONARY OF QUR'ANIC USAGE, in Handbook Of Oriental Studies Handbuch Der Orientalistik Section One, The Near And Middle East, Volume Eighty-Five by H. ALTENMÜLLER, et al (Ed), Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2008.
- Kais Dukes, 2009-2011; The Quranic Arabic Corpus, <http://corpus.quran.com/>
- Thabathabai, Muhammad Hussain; 2---, Tafsir al-Mizan, <http://www.shiasource.com/al-mizan/>
- Tafsir al-Jalalayn, Tafsir al-Jalalayn, translation by Feras Hamza, 2012, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan (<http://www.aalabayt.org>) from <http://www.altafsir.com>.
- Tafsir Ibn 'Abbas, Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs, translation by Mokrane Guezzou, 2012, Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Amman, Jordan (<http://www.aalabayt.org>) from <http://www.altafsir.com>.
- Shihab, M. Quraish; 1994; Membumikan al Quran, Penerbit Mizan, Bandung.
- HAMKA, 196-, Tafsir Al Azhar,
- Team Universitas Islam Indonesia, 1995; Al Qurandan Tafsirnya, Dana Bhakti Wakaf UII, Yogyakarta.
- Departmen Agama Republik Indonesia; 196-, Al Quran dan Terjemahannya

- Alonso Finn; 1980; Fundamental University Physics Vol 1, 2nd Ed; Addison Wesley Publishing Co.
- Sahih International; The Quran: Arabic Text with Corresponding English Meanings, AlmunatadaAlislami, AbulQasim Publishing House (1997).
- Pickthall, Mohammed Marmaduke; The Meaning of the Glorious Koran, Reprinted by Plume (1997). First published 1930.
- Ali, Yusuf; The Holy Quran: Translation and Commentary, Reprinted by Islamic Vision (2001). First published 1934.
- Shakir, M.H. ; The Holy Quran Translated, Published by TahrikeTarsile Quran (1999).
- Sarwar, Muhammad; The Holy Quran: Arabic Text and English Translation, Published by Elmhurst (1981).
- Khan, Mohsin; The Noble Quran in the English Language, King Fahd Printing Complex, Madinah, Saudi Arabia (1996).
- Arberry, Arthur John; The Koran Interpreted: A Translation, Reprinted by Touchstone (1996). First published 1955.



MODUL PENGAJARAN SAINS TOPIK “DUNIA MELALUI DERIA KITA” BERTERASKAN MODEL KONSTRUKTIVIS BERSEPADU

Zainab Jelani
Sulaiman Shakib
Johari Surif

Abstrak

Artikel ini membincangkan peranan modul yang berteraskan Al-Quran dan Al-Sunnah dalam pendidikan sains untuk menggarap elemen tauhid melalui kurikulum sains sebagai satu usaha mewujudkan masyarakat seimbang yang menghayati dan membangunkan ilmu secara bersepadu selari dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan (FPK). Kepentingan pengukuhan aqidah melalui sains amat diperlukan untuk melahirkan insan yang bersahsiah mulia serta mampu memikul tanggungjawab terhadap diri sendiri, masyarakat, dan negara. Namun begitu, hasil kajian mendapati kurikulum sains di Malaysia disampaikan hanya terbatas kepada ilmu akal dan tiada kesepaduan antara ilmu aqli (akal) dan ilmu naqli (wahyu). Sehubungan dengan itu, modul pengajaran Sains Tingkatan 2 topik “Dunia Melalui Deria Kita” menggunakan Model Konstruktivis Bersepadu sebagai asas pembentukan modul ini bertujuan menyatukan aqidah tauhid dengan sains sebagai usaha pengislamisasian ilmu sains bagi melahirkan pelajar yang berilmu pengetahuan serta mempunyai aqidah tauhid yang kukuh.

Pengenalan

Malaysia sebagai sebuah negara yang sedang membangun, perlu menyediakan masyarakat yang berilmu pengetahuan tinggi, saintifik, progresif, kritis, kreatif dan berinovatif juga berakhlak mulia serta memiliki keimanan kepada Allah yang mantap. Ini selari dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan, pendidikan bertujuan untuk meningkatkan potensi individu secara menyeluruh dan seimbang dari aspek jasmani, emosi, intelek dan rohani (JERI) berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan. Menurut Nor Hayati (2005), setiap bidang pendidikan negara harus memikul cabaran dalam menyeimbangkan tuntutan semasa iaitu menghasilkan sumber tenaga mencukupi untuk pembangunan sains negara berlandaskan tuntutan agama.

Cabaran utama yang perlu dipikul oleh sektor pendidikan sains negara adalah untuk menyeimbangkan tuntutan semasa, iaitu menghasilkan sumber tenaga yang mencukupi untuk pembangunan sains dan teknologi negara di samping tuntutan agama yang bertujuan menghasilkan insan yang sahshiah mulia dan mampu memikul tanggungjawab terhadap diri sendiri, masyarakat dan negara (Kementerian Pendidikan, 1993). Menurut Nik Azis (1996), penerapan nilai murni tanpa dorongan iman dianggap kurang lengkap kerana menurut pandang Islam, dorongan iman merupakan asas dalam membangunkan nilai murni. Analisis berhubung penekanan pengajaran dan pembelajaran Sains Kurikulum Bersepadu Sekolah Rendah (KBSR) menunjukkan bahawa Sains KBSR masih mempunyai ciri-ciri sains moden meskipun terdapat unsur penerapan nilai murni dalam kurikulumnya. Antara cirinya yang menyebabkan mirip kepada sains moden ialah tujuan pengkajian fenomena alam semulajadinya hanya terbatas pada mengenali alam semulajadi itu sahaja dan tidak sampai kepada mengenali Pencipta alam berdasarkan data-data empirik (Hayati, 2005). Menurut Nor Hayati (2005), analisis ke atas

kurikulum sains di pendidikan rendah, menengah, dan tinggi menunjukkan bahawa isi pengetahuan sains yang disampaikan hanya terbatas kepada ilmu akal sahaja tanpa dikaitkan dengan aspek kepercayaan kepada Tuhan. Hasilnya ilmu yang diperoleh adalah ilmu empirik yang putus daripada ilmu ketuhanan (Nasr, 1994). Justeru, ia amat memerlukan kepada proses pengislamisasian ilmu sains.

Pengislamisasian Ilmu Sains

Kekeliruan dan kegagalan umat Islam mempersatukan aqidah tauhid dengan sains mengakibatkan timbul pertanyaan samada sains dan teknologi yang dikecapi oleh manusia moden hari ini mempunyai kaitan dengan Islam. Persoalan sebegini perlulah dijawab dengan kembali merujuk kepada ajaran Islam yang suci lagi lengkap dan syumul (Laman web rasmi IKIM, 2012). Justeru itu, menurut Abu Bakar (2012) khazanah Islam yang sedia mampu dalam menjawab segala persoalan perlu didalami khususnya melalui bidang pendidikan sains.

Oleh itu, peranan yang perlu dimainkan oleh para pendidik sangatlah besar dalam mendidik masyarakat daripada terpengaruh dengan falsafah dan fahaman sekular yang membawa umat ke jalan yang semakin jauh daripada mendapat petunjuk Ilahi. Para pendidik perlulah melaksanakan proses pengajaran dan pembelajaran yang menyepadukan Al-Quran dan Al-Sunnah di dalam bilik darjah agar kesyumul Islam itu dapat dimanifestasikan melalui ilmu sains itu sendiri (Abu Bakar, 2012).

Pengislamisasian ilmu merupakan suatu pendekatan yang akan menggarap elemen tauhid melalui pemikiran sains Islam dalam kurikulum sains sebagai kesinambungan ke arah mewujudkan masyarakat seimbang yang menghayati dan membangunkan ilmu secara bersepadu (Ismail Faruqi, 1978 ; Yahaya dan Azhar, 2010).

Al-Quran dan Al-Sunnah menjadi sumber rujukan umat Islam yang menganjur dan mendorong umat Islam agar menuntut ilmu, mempelajari, menganalisis dan menggunakan akal semaksimum mungkin untuk mendapat manfaatnya (Alias, 2010). Ia juga berperanan dalam memotivasikan umat Islam agar berusaha meneroka dan membongkarkan pelbagai cabang ilmu berteraskan akal, sains tabii dan sains berbentuk teknikal. Menurut Nur Eryanty (2012) gabungan ilmu ketuhanan dan ilmu sains perlu ada dalam penstrukturan kurikulum dalam merangka sukatan mata pelajaran sains. Perlaksanaannya mampu meningkatkan keimanan pelajar dan diharap melahirkan saintis dan modal insan dengan membangkitkan kesedaran terhadap kebesaran Allah (Yahaya dan Azhar, 2010). Melaluinya, pelajar akan menyedari peranan dan matlamat kehadiran manusia di alam ini adalah berfokus kepada dua tugas utama iaitu melakukan ibadah kepada Allah dan memakmurkan planet bumi (Zakaria, 2009) seperti firman Allah dalam surah Al- Dhariyat ayat 56:

Maksudnya: “Tidak Aku jadikan jin dan manusia melainkan untuk melakukan ibadah kepada-Ku”

(Al-Dhariyat 51:56)

Justeru itu, pendekatan yang boleh digunakan untuk mengatasi masalah ini ialah sains di sekolah perlu diajar dengan pembuktian dari Al-Quran dan Al-Sunnah sebagai nilai tambah untuk melahirkan masyarakat yang mempunyai pegangan akidah dan tauhid yang kukuh.

Keperluan Penerapan Al-Quran dalam Pendidikan Sains

Sains adalah satu kumpulan ilmu yang tersusun dan teratur berkaitan dengan kajian-kajian fenomena-fenomena di dalam alam tabi'ie yang bernyawa dan yang tidak bernyawa dengan kaedah yang objektif melalui kajian eksperimen dan cerapan bagi menghasilkan prinsip-prinsip yang boleh dipercayai serta boleh diuji kebenarannya (Sulaiman, 1993). Banyak rahsia perihal alam semesta dapat ditemui dalam ilmu sains. Melalui sains, manusia dapat menggunakan pancainderanya untuk memerhatikan alam dan menggunakan akalunya untuk memikirkan tentang rahsia keagungan dan kebesaran Allah s.w.t untuk lebih mendekati diri dengan Pencipta. Hal ini dinyatakan dengan jelas dalam Al-Quran yang menyeru manusia supaya memerhatikan alam dan berfikir di atas segala ciptaan Allah s.w.t dimuka bumi ini. Al-Quran mengandungi ilmu pengetahuan yang yakin dan jitu serta tidak terdapat sebarang percanggahan di dalamnya. Allah SWT berfirman dalam surah An-Nisa' ayat 82:

Maksudnya: "Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Quran? Kalau kiranya Al-Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat perselisihan yang banyak di dalamnya".
(An-Nisa' 4:82)

Penerokaan sains yang sejajar dengan pendekatan Al-Quran, secara tidak langsung akan dapat menyingkap tanda-tanda kekuasaan Allah yang telah menjadikan alam semesta. Dengan cara ini manusia dapat mengenali Tuhannya setelah menyedari hakikat kejadian dan kedudukannya sebagai hamba Allah (Akmaliza, 2008). Menurut Sulaiman (1979), dalam tamadun Islam, alam tabii yang menjadi fokus pengajian ilmu sains dianggap sebagai kitab Allah yang terbuka atau kitab kedua yang mengandungi tanda-tanda (rahsia-rahsia) kebesaran dan kebijaksanaan Allah. Justeru, segala penemuan sains dapat membuka fikiran manusia ke arah memikirkan kebesaran dan kebijaksanaan Allah, Tuhan Pencipta seluruh alam semesta.

Penyuburan elemen tauhid menerusi ilmu sains mampu menyemai semangat ke dalam jiwa umat Islam untuk meneroka. Ini terbukti semasa era kegemilangan tamadun Islam zaman silam yang telah mengadaptasi unsur tamadun lain ke dalam rangka tamadun Islam yang telah mengukuhkan peradaban Islam pada zaman silam (Alias Azhar, 2010). Inovasi pengajaran dan pembelajaran dengan mengaplikasikan falsafah sains Al-Quran mampu menyuntik elemen kesedaran dan keinsafan ke dalam diri pelajar-pelajar di samping guru dapat meletakkan semula ilmu sains dalam landasan keilmuan yang sebenar iaitu sains memerlukan elemen bersepadu. Kurikulum bersepadu ialah kurikulum yang mengintegrasikan prinsip Al-Quran dalam sukatan mata pelajaran dengan objektif untuk melahirkan ilmuan yang beriman dan bertaqwa. Pendekatan dengan menerapkan prinsip tauhid ini dilihat berpotensi untuk diterapkan dalam kurikulum sains (Yahya dan Azhar, 2010). Firman Allah s.w.t dalam surah Al- Baqarah:

Oleh yang demikian, umat Islam perlu kembali kepada ajaran Islam yang sebenar dengan melahirkan insan yang bertaqwa (Zakaria, 2012). Menurut Kamal (1984), beliau telah mencadangkan satu kaedah agar ilmu yang diajar dikembangkan mestilah dipadukan dengan iman kepada Allah, ilmu yang bermanfaat, amal yang soleh, dan akhlak yang mulia, yang semuanya berdasarkan doktrin Tauhid dalam mempelajari, mengajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Justeru penerapan ini amat memerlukan sebuah modul pengajaran yang dapat menerapkan aqidah ke dalam proses pengajaran dan pembelajaran sains.

Model Konstruktivis Bersepadu

Model Konstruktivis Bersepadu pada dasarnya adalah Model Konstruktivis 5E (Atkin, 1987) yang kemudiannya diintegrasikan bersama Model Pendidikan Bersepadu (Tajul, 1988). Model Konstruktivis 5E mempunyai lima fasa, “Engage”, “Explore”, “Explain”, “Elaborate”, dan “Evaluate”.

1) “Engage”	Fasa ini merupakan permulaan dalam pengajaran dan pembelajaran. Aktiviti semasa fasa ini perlu adanya kesinambungan antara pembelajaran lalu dan pembelajaran yang akan dipelajari, menjangkakan aktiviti, dan menarik perhatian dan tumpuan pemikiran pelajar kepada pembelajaran yang akan dipelajari. Pemikiran pelajar perlu tertumpu sepenuhnya (mentally engaged) kepada konsep, proses, dan kemahiran yang akan diterokai.
2) “Explore”	Fasa ini akan menyediakan pelajar dengan asas biasa seperti pengalaman di mana mereka mengenal pasti dan membangunkan konsep semasa, proses, dan kemahiran. Semasa fasa ini, pelajar secara aktif meneroka persekitaran mereka atau memanipulasi bahan.
3) “Explain”	Fasa ini menfokuskan pemerhatian pelajar pada aspek tertentu semasa pengalaman penglibatan dan penerokaan mereka dan memberi peluang kepada mereka untuk menyuarakan pemahaman konsep mereka, atau mempamerkan kemahiran atau tingkah laku mereka. Disamping itu, fasa ini juga memberi peluang kepada guru untuk menerangkan definisi bagi konsep, proses, kemahiran, atau tingkah laku.
4) “Elaborate”	Fasa ini memanjangkan pemahaman konsep pelajar dan memberi peluang kepada pelajar untuk mempraktikkan kemahiran dan tingkah laku. Melalui pengalaman baru, pelajar mampu membangunkan pemahaman yang lebih mendalam dan lebih luas dengan kemahiran yang mencukupi.
5) “Evaluate”	Fasa ini menggalakkan pelajar untuk menilai kefahaman dan kebolehan mereka serta memberi peluang kepada guru untuk menilai kemajuan pelajar seiring objektif pembelajaran yang dikehendaki.

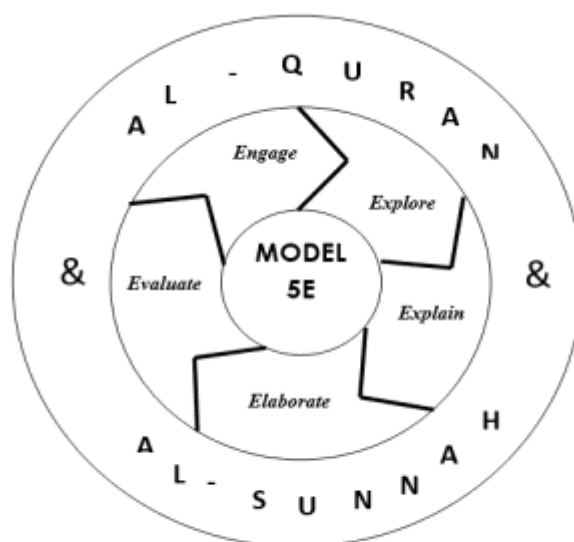
Model 5E adalah satu model pembelajaran konstruktivis yang dipercayai mampu memberi memberi impak yang positif terhadap pengajaran dan pembelajaran atas kemampuannya meningkatkan kefahaman pelajar dalam pembelajaran sains. Menurut Bybee (1997), kebanyakan kajian yang telah dijalankan menunjukkan bahawa Model Konstruktivis 5E merupakan satu model pengajaran yang berkesan bagi mengubah pelajar daripada seorang penerima maklumat yang pasif daripada guru mereka kepada seorang pelajar aktif semasa pengajaran dan pembelajaran. Walau bagaimanapun model ini terbatas kepada penekanan terhadap penguasaan konsep semata-mata yang kurang memberikan focus terhadap penerapan Al-Quran dan Sunnah sebagaimana yang digariskan oleh Naquib al-Attas untuk melahirkan insan yang seimbang. Justeru, model ini perlu digabungkan dengan sebuah model penerapan Islam. Dalam kajian ini, Model Pendidikan Bersepadu (Tajul, 2020) telah disepadukan dengan Model 5E.

Model Pendidikan Bersepadu (Tajul 2002) menjadikan wahyu iaitu Al-Quran dan Al-Sunnah sebagai asas utama. Model Pendidikan Bersepadu menitikberatkan pendekatan kesepaduan daripada segi bahan dan strategi pengajaran dan pembelajaran. Menurut Tajul (2002), matlamat pendidikan sepadu adalah untuk melahirkan insan yang cemerlang dari segi intelek, dan tinggi ketaqwaan terhadap Allah S.W.T. Bagi memenuhi Konsep Pendidikan

Sepadu, pengisian ilmu akan dilihat dari tiga unsur utama iaitu pengisian roh, akal, dan pengisian jasmani. Pendidikan Sepadu merupakan keserasian dan penghayatan ilmu, iman, dan amal (Tajul, 2002). Oleh itu, Model Pendidikan Bersepadu menjadikan wahyu Al-Quran dan Al-Sunnah sebagai teras utama dalam pendidikan dengan menggunakan pendekatan kognitif dan afektif untuk melahirkan manusia yang bertaqwa kepada Allah. Menurut Tajul (2002), Islam menitikberatkan penghayatan, pembinaan dan amalan akhlak yang mulia. Akhlak dalam Islam merupakan intisari matlamat pendidikan dan asas pembentukan peribadi insan yang terpuji dan beradab. Akhlak dalam Islam yang berasaskan ilmu wahyu dan bersifat kekal. Kedua-dua model pengajaran ini digabungkan oleh penyelidik dan terhasil sebuah model pengajaran yang dinamakan Model Konstruktivis Bersepadu. Rajah 1.1 menjelaskan kerangka model yang dihasilkan oleh penyelidik.

Berdasarkan model pengajaran yang telah dibina, model ini boleh dijadikan teras pembangunan modul pengajaran dan pembelajaran di sekolah sebagai usaha untuk menghapuskan sekularisme dalam pendidikan sains seterusnya menyatukan aqidah tauhid dan sains dengan memberi kesedaran pelajar terhadap hubungkait sains dengan Maha Pencipta (Allah S.W.T).

Modul Pengajaran Sains Topik ‘Dunia Melalui Deria Kita’



Rajah 1.1: Model Konstruktivis Bersepadu

Mohd Noah (2005) menyatakan bahawa modul dapat membantu guru mengajar sesuatu tajuk melalui pelbagai aktiviti tersusun untuk mencapai objektif yang telah ditetapkan. Penggunaan modul juga dapat menarik minat pelajar sekolah terhadap pengajaran dan pembelajaran serta melatih pelajar sekolah bersikap terpuji. Hasil kajian mendapati guru menerima baik penggunaan modul kerana ia dapat memudahkan mereka membuat perancangan dengan syarat modul yang dihasilkan baik dan sesuai. Guru juga merasakan tidak terikat dengan penggunaan modul malah mereka mengatakan pengajaran lebih tersusun, pelajar banyak bertanya, dan pelajar banyak berfikir. Modul juga dapat membantu guru dalam merancang pengajaran di samping itu ia lebih tersusun (Sidek, 2005).

Oleh yang demikian, topik “Dunia Melalui Deria Kita” dalam matapelajaran sains dipilih dan dijadikan sebuah modul pengajaran. Modul yang dibina menggunakan Model Konstruktivis bersepadu untuk menyatukan aqidah tauhid dengan sains. Berikut merupakan contoh isi kandungan di dalam Modul Konstruktivis Bersepadu Topik “Nutrisi”:

(1) Fasa “Engage”

- (a) Fasa ini merupakan fasa permulaan pengajaran dan pembelajaran bertujuan untuk menarik minat para pelajar.
- (b) Fasa ini akan dimulakan dengan persembahan sebuah video berkaitan topik ‘Dunia Melalui Deria Kita’. Kemudian disusuli dengan ayat Al-Quran yang bersesuaian iaitu surah Al-‘Araf ayat 179:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۗ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ
بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ
بَلَّ هُمْ أَضْلَىٰ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

“Dan sesungguhnya Kami isi neraka jahanam banyak dari jin dan manusia. Mereka mempunyai hati tetapi tidak mahu memahami dengannya (ayat-ayat Allah), dan yang mempunyai mata tetapi tidak mahu melihat dengannya (bukti kekuasaan Allah) dan yang mempunyai telinga tetapi tidak mahu mendengar dengannya (ajaran dan nasihat); mereka itu seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi; mereka itulah orang-orang yang lalai.”
(Al-‘Araf 7:179)

- (c) Guru perlu bertadabbur ayat al-Quran tersebut supaya maknanya sampai kepada pelajar.

(2) Fasa “Explore”

- (a) Dalam fasa ini, guru mencungkil idea pelajar untuk mengenalpasti “prior knowledge” pelajar.
- (b) Setiap pelajar diberi peluang untuk mengemukakan pendapat dan ilmu pengetahuan mereka.

(3) Fasa “Explain”

- (a) Dalam fasa ini, soalan yang dikemukakan kepada pelajar adalah untuk menggalakkan pelajar berfikir dengan giat dan aktif.
- (b) Setiap jawapan yang dikemukakan oleh pelajar dihargai dan diperbetulkan kesilapannya oleh guru.
- (c) Selepas guru memberi penerangan jawapan yang betul kepada pelajar, guru membacakan ayat Al-Quran yang bersesuaian, bertadabbur ayat, dan memberi pengajaran dari ayat Al-Quran tersebut.
- (d) Selepas penerangan mengenai deria mata, telinga, ayat Al-quran yang sesuai dibacakan untuk penghayatan pelajar adalah surah Al-‘Araf ayat 195:

أَلَمْ لَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا ۗ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا ۗ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ
بِهَا ۗ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا
تَنْظُرُونَ ﴿٧٥﴾

“Adakah benda-benda yang kamu sembah (berhala) itu mempunyai kaki untuk berjalan dengannya, atau adakah mereka mempunyai tangan yang dapat memegang (menyiksa) dengannya, atau adakah mereka mempunyai mata yang mereka dapat melihat dengannya, atau adakah mereka mempunyai telinga yang mereka dapat mendengar dengannya? Katakanlah (Wahai Muhammad): "Panggilah benda-benda (berhala) yang kamu jadikan sekutu Allah, kemudian lakukanlah tipu daya (untuk mencelakan)Ku, dan jangan kamu tunda lagi.”

(Al-‘Araf 7:195)

- (e) Selepas penerangan mengenai deria lidah, ayat Al-quran yang sesuai dibacakan untuk penghayatan pelajar adalah An-Nur ayat 24:

يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾

“Pada hari, (ketika) lidah,tangan,dan kaki mereka menjadi saksi terhadap diri mereka sendiri terhadap apa yang dahulu mereka kerjakan.”

(An-Nuur 24:24)

- (f) Selepas penerangan mengenai deria kulit, ayat Al-quran yang sesuai dibacakan untuk penghayatan pelajar adalah surah An-Nisaa’ ayat 56:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا
لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾

“Sungguh orang-orang yang kufur ingkar kepada ayat-ayat keterangan Kami, kelak Kami akan membakar mereka dalam api neraka. Tiap-tiap kali kulit mereka masak hangus, Kami gantikan untuk mereka kulit yang lain supaya mereka dapat merasa azab sengsara itu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana”.

(An-Nisaa’ 4:56)

(4) Fasa “Elaborate”

- Untuk fasa ini, guru menerangkan pembelajaran dengan lebih jelas.
- Kemudian guru mengadakan aktiviti berupa “game” untuk mengukuhkan kefahaman pelajar disamping memberi ruang kepada pelajar untuk berasa seronok semasa sesi pengajaran dan pembelajaran.
- Untuk menggalakkan pelajar bergiat aktif semasa aktiviti “game”, guru akan menanyakan pendapat dari para pelajar. Pelajar diberi masa yang sesuai untuk berfikir dan menyatakan jawapan mereka. Kemudian guru akan memberikan jawapan yang sebenar.
- Selepas guru memberi penerangan jawapan yang betul kepada pelajar, guru membacakan ayat Al-Quran yang bersesuaian, bertadabbur ayat, dan memberi pengajaran dari ayat Al-Quran tersebut.

- (e) Nilai tambah sunnah Rasulullah s.a.w juga dimasukkan sebagai galakan kepada pelajar untuk mengikuti sunnah Rasulullah s.a.w.

(5) Fasa “Evaluate”

- (a) Pada fasa yang terakhir ini, guru membuat rumusan bersama pelajar dan memberi latihan untuk menguji kefahaman pelajar.
- (b) Set ujian kefahaman dan juga kesedaran akan digunakan untuk mengira skor markah pelajar.

Penajajaran berteraskan Model Konstruktivis Bersepadu yang berteraskan wahyu ini mampu menjelaskan kepada pelajar hubung kait antara sains dan Al-Quran. Topik “Dunia melalui Deria Kita” dipilih kerana ia merupakan satu topik yang penting dan berkait rapat dengan aqidah. Di dalam Al-Quran banyak ayat-ayat Allah yang menerangkan mengenai deria yang dapat meningkatkan keimanan kita kepada Allah.

Implikasi Dalam Pengajaran dan Pembelajaran

Modul Konstruktivis Bersepadu yang dibangunkan mengintegrasikan ayat-ayat Al-Quran yang bersesuaian ke dalam Model 5E. Kaedah pengajaran dan pembelajaran ini juga diharap ini mampu menjelaskan kepada pelajar bahawa semua ilmu akal yang dipelajari termasuk ilmu sains sewajarnya disepadukan dengan agama untuk mencapai hasil yang lebih bermakna. Selain itu, pendekatan ini mampu menangkis segolongan yang berpendapat sains itu hanyalah ilmu sekular dari Barat manakala ilmu agama itu tiada kaitan dengan sains.

Justeru modul pengajaran berdasarkan Model Konstruktivis Bersepadu bertujuan untuk menyatukan aqidah tauhid dengan sains. Modul ini boleh digunakan oleh guru-guru sains di sekolah-sekolah di Malaysia demi melahirkan pelajar yang berilmu pengetahuan serta mempunyai aqidah tauhid yang kukuh selaras dengan hasrat Falsafah Pendidikan

Modul ini juga boleh dijadikan sumber rujukan kepada Kementerian Pendidikan Malaysia untuk merangka semula kurikulum sains di Malaysia supaya lebih Islamik sebagai satu usaha dakwah dan menyatukan akidah tauhid dengan sains.

Kesimpulan

Kesimpulannya, sains merupakan satu cabang ilmu pengetahuan yang mempunyai kekuatan yang tersendiri dalam membangunkan kesedaran, kefahaman dan keyakinan beragama dalam diri insan. Oleh itu, menurut Nor Hayati (2005), kesepaduan pendidikan sains dengan tauhid dapat menyatukan dua kekuatan dalam mencapai ketaqwaan kepada Allah S.W.T yang menjadi titik tolak pembangunan insan sains muslim seperti yang dihasratkan oleh Falsafah Pendidikan Kebangsaan. Model ini diharap dapat menjadi asas rujukan kepada para pendidik sains merangka kaedah pengajaran yang bersepadu di antara ilmu agama (wahyu) dengan ilmu akal, menjadikan ilmu bersifat menyeluruh sebagai teras dengan menggabungkan penghayatan ilmu, iman, dan amal.

Rujukan

Al-Quran dan Terjemahannya.

Abu Bakar Haji Kassim (1991). *Tawhid & Science, Essay on The*

- History & Philosophy of Islamic Science. Kuala Lumpur: Secretariat For Islamic Philosophy & Science.
- Alias Azhar.(2010). Faktor Pembangunan dan Kemunduran Pengajian Sains Islam Silam. *Jurnal Hadhari* (3): 43-59.
- Baysal, A. (2002). *General Nutrition*. Ankara: Hatiboglu Publications: 14, Press.
- Bybee, R.W (1997). *Achieving Scientific Literacy: From Purpose to Practices*. Pourtsmouth, NH: Helneman.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (1993). *Huraian Sukatan Pelajaran Sains Sekolah Rendah*. Kuala Lumpur: Pusat Perkembangan Kurikulum.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (2012). *Laporan Awal-Ringkasan Eksekutif; Pelan Pembangunan Pendidikan Malaysia (2013-2015)*.
- Kementerian Kesihatan Malaysia. (2011). *Healthy Weight: A New Way of Looking At Your Weight and Health*. Kuala Lumpur: KKM.
- Mohamad, N. (2006,). *Harian Metro*. Ibubapa antara penyebab masalah berat badan berlebihan: Artikel. Diakses pada 13 Februari 2006.
- Nars, S.H. (1994). *Islam dan Sains Moden*. Kuala Lumpur: Penerbit Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nik Azis, Nik Pa (1996). *Penjelmaan Gagasan Pendidikan Islam Dalam Konteks Malaysia*. Kertas Kerja Konvensyen Kebangsaan Pendidikan Moral& Nilai Dalam Pembangunan Manusia. Bangi. Universiti Kebangsaan Malaysia. 27-29 Ogos.
- Nor Hayati Alwi. (2005). *Ke Arah Pembentukan Model Pembangunan Insan Sains Seimbang Dalam Pendidikan Sains*. *Jurnal Teknologi*, 42, 77–93.
- Noorsyarzielah Saleh (2013). *Kesedaran Terhadap Amalan Pemakanan Seimbang Dalam Kalangan Pelajar Politeknik Merlimau, Melaka: Satu Tinjauan*. *Ijazah Sarjana*. Universiti Tun Hussein Onn Malaysia.
- Sidek Mohd Noah, Jamaludin Ahmad (2005). *Pembinaan Modul; Bagaimana Membina Modul Latihan dan Modul Akademik*. Bangi. As Syabab Media.
- Sulaiman Nordin (1995). *Sains Menurut Perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Shariff et al. (2008). *Nutrition Education Intervention Improves Nutrition Knowledge, Attitude and Practices of Primary School Children: A Pilot Study*. *International Electronic Journal of Health Education*, (11), 119-132
- Tajul Ariffin Noordin dan Nor'Aini Dan (2002). *Pendidikan dan Pembangunan Manusia: Pendekatan Bersepadu*. Bangi. As Syabab Media.
- Tajul Ariffin Noordin, (1988). *Konsep Asas Pendidikan Sepadu*. Nurin Ent. KL.
- Yahaya Jusoh dan Azhar Muhammad. 2010. *Kesepaduan Falsafah Sains Al-Quran dalam Kurikulum Sekolah Rendah sebagai Asas Pembentukan Masyarakat Hadhari di Malaysia*. *Jurnal Hadhari* (3): 23-41.
- Zainudin Jaffar (2003). *Matlamat Dan Fungsi Penubuhan Institusi Pengajian Islam*, Suzalie Mohamad (pnyt), Dlm. *Memahami Isu-Isu Pendidikan Islam Di Malaysia*. Kuala Lumpur: IKIM.
- Zakaria Stapa.(2009). *Manusia Pembina Tamadun:Perspektif Pemikiran Islam*. *Jurnal Hadhari* (1):31-44.
- Zakaria Stapa, Noranizah Yusuf, Abdul Fatah (2012). *Pendidikan Menurut Al-Quran dan Sunnah Serta Peranannya Dalam Memperkasakan Tamadun Ummah*. *Jurnal Hadhari Special Edition* (2012) 7-22. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Zulkepli Mohamad (2010). Keberkesanan Modul Pengajaran Fizik yang Dibangunkan Mengikut Perspektif Konstruktivisme. MRSM Kepala Batas.



SUMBANGAN MUHADDITHIN ASHAB AL-SUNAN DALAM PERUBATAN NABI (AL-TIBB AL-NABAWIYY)

Nurazmallail Marni⁵⁹

Abstrak

Kecemerlangan tamadun Islam dan sumbangannya terhadap dunia meliputi pelbagai aspek termasuklah persoalan mengenai perubatan tradisional Islam yang dikenali sebagai perubatan Nabi (al-Tibb al-Nabawiyy). Hadis lebih dikenali sebagai sumber perundangan kedua selepas al-Quran khususnya dalam aspek hukum dan perundangan. Usaha gigih muhaddithin khasnya ashab al-sunan terserlah dalam bentuk kompilasi hadis yang disusun rapi dengan menggunakan pendekatan bab-bab tertentu termasuk yang berkaitan dengan perubatan. Artikel ini membincangkan tentang sumbangan muhaddithin yang mengkompilasi hadis-hadis dalam kitab al-sunan yang turut merangkumi persoalan berkaitan perubatan Nabi. Metodologi kajian ini berasaskan kajian terhadap bahan-bahan ilmiah khususnya buku dan kajian-kajian yang berkaitan dengan kitab-kitab hadis yang merekodkan hadis-hadis berkaitan dengan perubatan. Fenomena ini mendorong kepada terbinanya satu istilah yang disebut sebagai perubatan Nabi dalam mendokong usaha mengembalikan umat Islam agar kembali merujuk dan berpegang dengan panduan Nabi Muhammad SAW dalam aspek kesihatan dan rawatan penyakit. Diharapkan penulisan ini dapat menonjolkan kecemerlangan tamadun Islam dan sumbangan para ilmuwan Islam khasnya muhaddithin ashab al-sunan dalam memperkenalkan masyarakat sedunia kepada perubatan Nabi yang merupakan warisan penting bagi umat Islam dalam mencapai kesihatan dan kesejahteraan yang holistik di dunia dan akhirat.

Kata kunci: perubatan Nabi (al-tibb al-nabawiyy), muhaddithin, sumbangan.

Pengenalan

Tidak dinafikan bahawa al-Quran adalah antara sumber awal yang membicarakan tentang perubatan walaupun perbincangan dan petunjuknya bersifat umum dan tidak langsung (*ishāri*). Hal ini demikian kerana al-Quran tidak diturunkan semata-mata untuk membincangkan tentang perubatan malah perbahasannya mengenai ilmu adalah luas dan mencakupi pelbagai bidang ilmu. Dalilnya ialah firman Allah S.W.T dalam al-Quran (al-An'ām, 6: 38);

مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾

Terjemahan: Tiada Kami tinggalkan sesuatu pun dalam kitab ini (al-Quran); kemudian mereka semuanya akan dihimpunkan kepada Tuhan mereka (untuk dihisab dan menerima balasan).⁶⁰

Al-Quran bukan sekadar buku panduan dalam urusan kemanusiaan dan kerohanian, malahan turut merupakan buku panduan bagi mencapai kesembuhan daripada penyakit hati dan fizikal. Terdapat banyak ayat dalam al-Quran yang memberikan prinsip dan panduan umum mengenai cara untuk mengatur, mentadbir, memupuk, dan mengekalkan jiwa yang sihat

59 Ph.D (nurazmal@utm.my/nurazmal@gmail.com)59, Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor Bahru, Johor. 07-55357644 (samb. 57644) 07-55357621 (faks) +6 019 7353281 (h/p)

60 Sumber rujukan kepada terjemahan Bahasa Melayu kepada ayat-ayat al-Quran dalam keseluruhan artikel ini ialah Tafsir Pimpinan al Rahman, 1995, Cet. ke-6, terbitan Bahagian Hal Ehwal Agama, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur.

dan tubuh yang kuat, sebagaimana untuk mencegah atau merawat penyakit (Nurdeng, 2009: 14).

Kepentingan Perubatan Menurut Perspektif Hadis

Perubatan sememangnya diberikan perhatian oleh Nabi Muhammad s.a.w. Sebagai contoh, kepentingan aplikasi ilmu perubatan sebagai ikhtiar dalam merawat sesuatu penyakit terkandung dalam sebuah hadis;

عن أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ وَجَاءَتِ الْأَعْرَابُ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَدَاوِي؟
فَقَالَ: نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ.
قَالُوا: مَا هُوَ؟ قَالَ: الْهَرَمُ.

Terjemahan: Daripada Usāmah bin Sharik beliau berkata: “Aku berada di sisi Nabi s.a.w. lalu datang orang-orang Arab Badwi lalu mereka bertanya “Wahai Rasulullah! Adakah perlu kami berubat?” Nabi s.a.w lalu menjawab: “Ya, wahai hamba-hamba Allah, berubatlah kamu kerana sesungguhnya Allah tidak menurunkan suatu penyakit melainkan Dia turunkan baginya penawar kecuali satu penyakit. Mereka bertanya: penyakit apakah itu? Nabi s.a.w menjawab: kematian.”⁶¹

Tidak ketinggalan dalam hal menyatakan kepentingan ilmu perubatan menurut perspektif Islam ialah Imam al-Shāfi‘i (m. 204 H/820 M) yang dibuktikan oleh al-Bayhaqi (1970: 2/113-124) sebagai berpengetahuan dalam ilmu perubatan melalui nukilan kata-kata Imam al-Shāfi‘i yang antara lainnya;⁶²

"الْعِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمُ فَحِهِ الْأَدْيَانِ وَعِلْمُ طِبِّ الْأَبْدَانِ"⁶³

Terjemahan: “Ilmu itu terbahagi dua, iaitu ilmu pemahaman terhadap agama dan ilmu perubatan badan.”⁶⁴

Dengan merujuk kepada tafsiran Ibn Abi Usaybi‘ah⁶⁵ (m. 668 H/1266 M) bahawa ungkapan tersebut menunjukkan kepada kesatuan antara *‘ilm al-adyān* dan *‘ilm al-abdān*, Nurdeng Deuraseh (2009: 17) menjelaskan bahawa terdapat hubungan yang simbiotik antara kedua-dua disiplin ilmu tersebut, sebagaimana mustahil untuk mencapai salah satunya tanpa yang lain. Ringkasnya, terdapat banyak panduan berhubung kesihatan dalam sumber al-Quran, hadis, dan kata-kata ilmuwan Muslim seperti Imam al-Shāfi‘i yang secara tidak langsung menjelaskan kepentingan ilmu perubatan menurut perspektif Islam.

61 Hadis riwayat Ahmad (4/286), Ibn Mājah (no. hadis: 3436), Abu Daud (no. hadis: 3855), al-Tirmidhi (no. hadis: 2039), Ibn Hibbān (no. hadis: 1395 dan 1924). Berkata al-Tirmidhi: Ini adalah hadis yang hasan sahih.

62 Lafaz ini terdapat dalam al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin al-Husayn, (1970), *Manāqib al-Shāfi‘i*, ed. Ahmad Saqr, Kaherah: Maktabat Dār al-Turāth, jil. 2, hlm. 113.

63 Dalam riwayat lain dengan lafaz "الْعِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَعِلْمُ الْأَبْدَانِ". Lihat al-Baghdādi, ‘Abd al-Latif, (1988), *al-Tibb min al-Kitāb wa al-Sunnah*, ed. ‘Abd al-Mu‘ti Amin Qal‘aji, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, hlm. 179; al-Azraq, Ibrāhīm ‘Abd al-Rahmān bin Abi Bakr, (1990), *Tashil al-Manāfi‘ fi al-Tibb wa’l-Hikmah*, Istanbul: Hakikat Kitabevi, hlm. 2; al-Andalusi, Ahmad bin Muhammad bin ‘Abd Rabbih, (1999), cet. ke-3, al-‘Iqd al-Farid, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabi, jil. 6, hlm. 322.

64 Al-Azdi (m. 412H/1021 M) menukikan tafsirannya daripada Imam al-Shāfi‘i bahawa *‘ilm al-adyān* adalah ilmu mengenai hakikat dan makrifat (*‘ilm al-haqā’iq wa’l-ma‘ārif*) manakala *‘ilm al-abdān* adalah ilmu pengurusan, senaman, dan daya kesungguhan (*‘ilm al-siyāsāt wa’l-riyādiyyāt wa’l-mujāhadāt*). Lihat al-Azdi, Abu ‘Abd al-Rahmān Muhammad bin al-Husayn bin Muhammad bin Musā bin Khālid, (1998), *Tabaqāt al-Sufiyyah*, ed. Mustafā ‘Abd al-Qādir ‘Atā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jil. 1, hlm. 359.

65 Lihat Ibn Abi Usaybi‘ah, Muwaffaq al-Din Abū al-‘Abbās Ahmad bin al-Qāsim bin Khalifah bin Yunus al-Sa‘di al-Khazraji, (t.th), *‘Uyun al-Anba’ fi Tabaqat al-Atibba’*, ed. Nizār Ridā, Beirut: Dār Maktabat al-Hayāh, hlm. 7.

Penulisan Kitab al-Tibb al-Nabawi oleh Muhaddithin Ashab al-Sunan

Penulisan kitab *al-Tibb al-Nabawi* pada peringkat awal adalah bersumberkan hadis-hadis⁶⁶ Nabi Muhammad s.a.w. yang berkaitan dengan perubatan. Kaedah penyusunan hadis yang digunakan oleh kebanyakan ulama hadis pada zaman kemuncak pengumpulan hadis adalah mengikut *kitāb* sebagai tajuk utama dan diikuti oleh *bāb* sebagai pecahan tajuk atau sub topik kepada *kitāb*. Salah satu daripada tajuk utama (*kitāb*) yang terdapat dalam kebanyakan kitab hadis ialah yang berkaitan dengan perubatan atau disebut sebagai *Kitāb al-Tibb*.

Penulisan kitab perubatan Nabi yang merujuk kepada hadis-hadis yang berkaitan dengan perubatan bermula dengan pengumpulan hadis dalam satu bab khusus, iaitu *Kitāb al-Tibb* oleh beberapa pengumpul hadis. Antara pengumpul hadis yang menamakan koleksi hadis yang berkaitan dengan perubatan sebagai *Kitāb al-Tibb* ialah:

(1) Imam al-Bukhāri (m. 256 H/870 M) dalam kitabnya *al-Jāmi' al-Sahih*

Imam al-Bukhāri (m. 256 H/870 M) dalam kitabnya *al-Jāmi' al-Sahih* atau lebih dikenali sebagai *Sahih al-Bukhāri* (1994: 7/15-42) telah menghimpun sebanyak 104 hadis dalam 58 bab⁶⁷ yang terkandung dalam *Kitāb al-Tibb*. Antara kandungan utama dalam kitab tersebut ialah tentang galakan berubat, hukum merawat pesakit berbeza jantina, rawatan menggunakan bahan tertentu seperti susu unta, bijian hitam (*al-habbah al-sawdā'*), rawatan dengan berbekam, rawatan penyakit tertentu, langkah pencegahan daripada penyakit taun, rawatan dengan jampi yang dipetik daripada al-Quran, *al-ruqyah*, dan rawatan daripada terkena sihir.⁶⁸

(2) Imam Muslim (m. 261 H/875 M) pengarang kitab *Sahih Muslim*

Imam Muslim (m. 261 H/875 M) pengarang kompilasi hadis yang dinamai *Sahih Muslim* (dalam al-Nawawi, 1994: 14/392-447) telah menghimpun sebanyak 120⁶⁹ hadis dalam 21 bab yang terkandung dalam *Kitāb al-Tibb*. Antara kandungan utama kitab tersebut ialah hadis tentang pandangan hasad (*al-'ayn*), rawatan daripada terkena sihir, galakan merawat pesakit dengan jampi (*al-ruqyah*), rawatan penyakit dengan membaca doa-doa mohon perlindungan (*al-mu'awwidhāt*) dan meniupnya ke tempat yang sakit, keharusan mengambil upah daripada jampi dengan al-Quran dan zikir-zikir, galakan meletak tangan di tempat yang sakit, berlindung daripada syaitan yang menyebabkan was-was dalam solat, rawatan penyakit demam, rawatan menggunakan bahan-bahan tertentu seperti bijian hitam (*al-habbah al-sawdā'*), madu, dan rawatan penyakit tertentu antaranya taun.

66 Hadis didefinisikan sebagai apa yang datang daripada Rasulullah s.a.w. sama ada berbentuk perkataan, perbuatan, sifat, atau perakuan (taqirir) baginda. Lihat al-Sakhāwi, 1993, Fath al-Mughith Sharh Alfīyat al-Hadith, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, jil. 1, hlm. 21.

67 Jumlah bab yang dinyatakan oleh Browne (1983: 12), iaitu sebanyak 80 bab adalah gabungan daripada dua buah kitab, iaitu *Kitāb al-Mardā* yang mengandungi 22 bab dan *Kitāb al-Tibb* yang mengandungi 58 bab. Oleh itu, tiada percanggahan antara jumlah bab yang disebut oleh Browne dan jumlah bab yang dinyatakan oleh penyelidik di sini. Lihat Browne, E. G., 1983, *Arabian Medicine*, Westport, Connecticut: Hyperion Press Inc., hlm. 12.

68 Lihat perbincangan lanjut mengenai *Kitāb al-Tibb* dalam *Sahih al-Bukhāri* dalam Nurdeen Deuraseh, The book of medicine (*kitāb al-tibb*) in the al-Bukhari: a preliminary study, *Hamdard Islamicus*, vol. XXXI, no. 3, July-September 2008, hlm. 19-33; Nurdeen Deuraseh, al-Ruqyah with the Qur'an and the du'a (the prayer) in Islamic medical tradition, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine (JISHIM)*, vol. 4, no. 7, April 2005, hlm. 1-8.

69 Penyelidik telah menyemak kesemua hadis tersebut dan mendapati sebanyak 21 hadis adalah berulangan, iaitu memiliki kandungan (matan) hadis yang sama atau hampir sama tetapi jalur periwayatan (sanad) adalah berbeza. Justeru, jumlah hadis yang berbaki ialah sebanyak 99 hadis sahaja. Nombor-nombor hadis yang berulangan tersebut ialah 5672, 5675, 5677, 5694, 5700, 5704, 5710, 5720, 5732, 5737, 5739, 5741, 5742, 5743, 5744, 5747, 5754, 5760, 5769, 5772, dan 5779.

(3) Imam Abū Daūd (m. 275 H/889 M) dalam kitabnya *Sunan Abi Daud*

Imam Abū Daūd (m. 275 H/889 M) dalam kitabnya *Sunan Abi Daud* (1996: 3/3-19) telah menghimpun sebanyak 70 hadis dalam 24 bab yang terkandung dalam *Kitāb al-Tibb*. Antara kandungan utama dalam kitab tersebut ialah tentang perintah berubat, pantang (*al-himyah*) ketika sakit, rawatan penyakit dengan berbekam, rawatan penyakit dengan muntah, rawatan dengan pemakanan bahan-bahan tertentu seperti kurma 'ajwā, galakan bercelak, rawatan daripada pandangan hasad (*al-'ayn*), dan rawatan mengguna jampi (*al-ruqyah*).

(4) Imam al-Tirmidhi (m. 279 H/892 M) dalam *Jāmi' al-Tirmidhi*

Imam al-Tirmidhi (m. 279 H/892 M) pengarang kitab *Jāmi' al-Tirmidhi* (dalam al-Mubārakfuri, 1990: 6/157-220) telah menghimpun sebanyak 63 hadis dalam 33 bab yang terkandung dalam *Kitāb al-Tibb*. Antara kandungan utama dalam kitab tersebut ialah tentang pengamalan pantang (*al-himyah*) ketika sakit, galakan berubat, menggembirakan pesakit dengan makanan yang disukai, larangan memaksa pesakit untuk makan atau minum, rawatan mengguna bahan-bahan tertentu seperti bijian hitam (*al-habbah al-sawdā'*), air kencing unta, cendawan (*al-kam'ah*), dan kurma 'ajwā, larangan mengguna ubat yang mengandungi racun, celaan terhadap orang yang mengguna ubat yang memabukkan, berubat dengan berbekam, berubat dengan inai, penggunaan jampi (*al-ruqyah*), rawatan daripada terkena pandangan hasad (*al-'ayn*), keharusan mengambil upah merawat, rawatan penyakit demam, rawatan penyakit radang pinggang (*dhāt al-janb*), dan rawatan menggunakan madu.

(5) Imam Ibn Mājah (m. 273 H/887 M) dalam kitabnya *Sunan Ibn Mājah*

Imam Ibn Mājah (m. 273 H/887 M) dalam kitabnya *Sunan Ibn Mājah* (1996: 4/87-138) telah menghimpun sebanyak 113 hadis dalam 46 bab yang terkandung dalam *Kitāb al-Tibb*. Antara kandungan utama dalam kitab tersebut ialah tentang perintah berubat dan adanya penawar bagi setiap penyakit, menggembirakan pesakit dengan makanan yang disukai, pantang (*al-himyah*) ketika sakit, larangan memaksa pesakit untuk makan atau minum, rawatan mengguna bahan-bahan tertentu seperti bijian hitam (*al-habbah al-sawdā'*), madu, cendawan, kurma ajwa, solat sebagai penawar, larangan mengguna ubat yang mengandungi racun, rawatan penyakit tulang (*'irq al-nasā*), rawatan luka, etika doktor, rawatan penyakit radang pinggang (*dhāt al-janb*), rawatan penyakit demam, rawatan dengan berbekam, khasiat bercelak, larangan berubat dengan arak, berubat dengan al-Quran, berubat dengan menggunakan inai, berubat dengan menggunakan air kencing unta, ubat dan racun pada sayap lalat, rawatan daripada terkena pandangan hasad (*al-'ayn*), berubat dengan menggunakan *al-ruqyah* untuk merawat bisa ular dan jengking, doa-doa pelindung yang diamalkan Nabi s.a.w., rawatan dengan air jampi (*al-nushrah*), kaedah kuarantin pesakit berjangkit, rawatan daripada sihir, rawatan daripada terperanjat dan tidak lena tidur.

Metode Penulisan Muhaddithin Ashab Al-Sunan

Penyelidik mendapati kesemua pengumpul hadis tersebut menggunakan nama *Kitāb al-Tibb* dan bukannya *Kitāb al-Tibb al-Nabawi* sebagai tajuk bagi koleksi hadis yang berkaitan dengan perubatan. Metode penulisan mereka didapati lebih kepada pengumpulan hadis yang merupakan sumber utama bagi perubatan Islam. Sehubungan dengan itu, al-Nasimi (1987: 7) menjelaskan bahawa tujuan ulama hadis meletakkan hadis tentang perubatan di bawah *Kitāb al-Tibb* adalah sebagai penunjuk yang membezakannya daripada yang lain. Ulama hadis tidak memaksudkan *al-Tibb al-Nabawi* sebagai satu perubatan yang lengkap, merangkumi setiap cabangnya dan bertentangan dengan perubatan Yunani atau perubatan India atau perubatan

Parsi meskipun perspektif kesihatan atau perubatan pencegahan dalam Islam berbeza daripada tamadun yang datang sebelum atau selepasnya.

Hasil penelitian al-Nasimi (1987: 8) terhadap kitab-kitab hadis yang mengandungi bab yang dinamai dengan *Kitāb al-Tibb* mendapati bahawa himpunannya tidak mencakupi apa yang boleh dihimpun di bawah nama *al-Tibb al-Nabawi*. Kebanyakan hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis tersebut juga adalah berkaitan dengan perubatan rawatan (*al-tibb al-ilāji*) sama ada secara jasmani atau rohani. Sementara itu, hadis-hadis yang berkaitan dengan perubatan pencegahan (*al-tibb al-wiqā'i*) yang terdapat dalam bab-bab fikah antaranya *Kitāb al-Tahārah* (bersuci), *Kitāb al-At'imah wa'l-Ashribah* (makanan dan minuman), *Kitāb al-Imān* (iman), dan *Kitāb al-Ādāb* (adab) tidak dimasukkan dalam himpunan hadis-hadis *Kitāb al-Tibb*.

Kesimpulan

Perubatan adalah aspek yang turut diberi perhatian oleh al-Quran dan hadis berdasarkan nas-nas yang berkaitan dengan penjagaan kesihatan dan rawatan penyakit yang terkandung dalam kedua-dua sumber wahyu tersebut. Usaha menghimpunkan hadis-hadis yang berkaitan dengan perubatan adalah sumbangan daripada usaha gigih muhaddithin dengan menggunakan pendekatan bersesuaian mengikut keperluan dan situasi semasa zaman yang dilalui.

Kecenderungan kajian dan penulisan terdahulu tertumpu kepada aspek menghimpunkan hadis-hadis yang berkaitan dengan perubatan dalam satu penulisan khusus sama ada di bawah judul *Kitab al-Tibb* yang merupakan komponen daripada kompilasi hadis-hadis Nabi SAW. Satu lagi pendekatan ialah dilakukan oleh muhaddithin yang bukan *ashab al-sunan*. Kaedah penulisan muhaddithin dalam kategori ini adalah secara lebih sistematik dan tertumpu kepada penulisan koleksi hadis yang berkaitan dengan perubatan yang dikenali sebagai *al-Tibb Nabawiyy*.

Rujukan

Al-Quran.

Al-Andalusi, Ahmad bin Muhammad bin 'Abd Rabbih. 1999. cet. ke-3. al-'Iqd al-Farid. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabi.

Al-Azdi, Abu 'Abd al-Rahmān Muhammad bin al-Husayn bin Muhammad bin Musā bin Khālid. 1998. Tabaqāt al-Sufiyyah. ed. Mustafā 'Abd al-Qādir 'Atā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Azraq, Ibrāhim 'Abd al-Rahmān bin Abi Bakr. 1990. Tashil al-Manāfi' fi al-Tibb wa'l-Hikmah. Istanbul: Hakikat Kitabevi.

Al-Bayhaqi, Abū Bakr Ahmad bin al-Husayn. t.th. Manāqib al-Shafi'i. Sunt. Ahmad Saqr. Kaherah: Maktabat Dār al-Turāth.

Al-Nasimi, Mahmud Nāzim. 1987. al-Tibb al-Nabawi wa'l-'Ilm al-Hadith. Cet. ke-2. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Sakhāwi. 1993. Fath al-Mughith Sharh Alfīyat al-Hadith. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Browne, E. G. 1983. Arabian Medicine. Westport. Connecticut: Hyperion Press Inc.

Ibn Abi Usaybi'ah, Muwaffaq al-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin al-Qāsim bin Khalifah bin Yunus al-Sa'di al-Khazraji. t.th. 'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'. ed. Nizār Ridā. Beirut: Dār Maktabat al-Hayāh.

- Nurdeen Deuraseh, al-Ruqyah with the Qur'an and the du'a (the prayer) in Islamic medical tradition, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine (JISHIM)*, vol. 4, no. 7, April 2005, hlm. 1-8.
- Nurdeen Deuraseh, The book of medicine (kitāb al-tibb) in the al-Bukhari: a preliminary study, *Hamdard Islamicus*, vol. XXXI, no. 3, July-September 2008, hlm. 19-33.
- Nurdeng Deuraseh. 2009. *Preservation of Health in Islamic Law*. IIUM Press: International Islamic University Malaysia.
- Tafsir Pimpinan al Rahman. 1995. Cet. ke-6. terbitan Bahagian Hal Ehwal Agama. Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur.



TAHAP KEMAHIRAN MEMBACA DAN MENULIS MURID LINUS DI PERINGKAT SEKOLAH RENDAH

Rosanita Mohamed Akhbar⁷⁰

Buerah Tunggak⁷¹

Abstrak

Sistem Pendidikan di Malaysia sentiasa melalui transformasi bagi menambahbaik kualiti pendidikan negara. Salah satu perkembangan terbaharu dalam transformasi sistem Pendidikan di Malaysia ialah pengenalan Program Literasi dan Numerasi (LINUS). Program ini telah dimulakan kepada murid Tahun 1 sesi persekolahan Tahun 2010 di Malaysia. Ia bertujuan memastikan murid-murid tahap 1 iaitu Tahun 1, 2 dan 3 boleh menulis dan membaca dengan lancar. Oleh itu kajian ini dijalankan bagi meninjau sejauh manakah tahap kemahiran membaca dan menulis murid-murid LINUS. Objektif kajian ini adalah untuk mengkaji masalah penguasaan dan faktor-faktor kelemahan kemahiran membaca dan menulis murid-murid LINUS, menilai kaedah keberkesanan pengajaran dan pembelajaran (P&P) guru yang boleh mempengaruhi kebolehan membaca dan menulis murid-murid LINUS serta mengenal pasti peranan ibu bapa dalam membantu murid-murid LINUS. Oleh itu, seramai 67 orang responden akan dipilih dalam kalangan guru-guru LINUS di beberapa buah sekolah di Daerah Kuala Selangor mengikut raosoft sample calculator dengan confident level 95% dan margin of error 10%. Kajian ini akan menggunakan soal selidik sebagai instrumen kajian manakala data yang diperolehi akan dianalisis menggunakan perisian komputer Statistical Package For Social Science (SPSS) version 14.0 windows.

Kata kunci: *Kemahiran membaca dan menulis; program Literasi dan Numerasi (LINUS); Sekolah rendah.*

Pengenalan

Pada tahun 2010, program LINUS bagi murid Tahun 1 telah diperkenalkan di semua sekolah rendah di Malaysia. Program ini bertujuan memastikan murid-murid tahap 1 iaitu Tahun 1, 2 dan 3 boleh membaca dan menulis dengan baik dan lancar. Program LINUS ini juga adalah salah satu program yang terletak di bawah bidang Keberhasilan Utama Negara (NKRA) yang ketiga iaitu meluaskan akses kepada pendidikan berkualiti dan berkemampuan. Dalam NRKA yang ketiga ada dinyatakan:

Adalah amat merugikan kerana terdapat kanak-kanak yang pergi ke sekolah tetapi masih tidak menguasai kemahiran membaca atau menulis apabila meninggalkan bangku pengajian. Maka, bagi menangani kemelut ini, PM telah menetapkan supaya semua kanak-kanak normal yang bersekolah boleh menguasai kemahiran membaca, menulis dan mengira ketika melangkah ke Tahun 4 sekolah rendah sebelum penghujung 2012. Kerajaan menyedari hanya 60% sahaja anak-anak Malaysia yang dapat akses pendidikan pra sekolah, jadi KPI menjelang 2012 berharap pencapaian ini dapat dinaikkan sekurang-kurangnya kepada 80%.

Portal 1 KLIK (<http://pmr.penerangan.gov.my/index.php/>)

70 1 Pelajar Sarjana Falsafah Pendidikan Islam, Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai Johor.

71 2 Pensyarah Kanan, Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, Skudai, Johor.

*Corresponding Author.

Membaca merupakan salah satu sumber pengetahuan dan asas pembentukan diri ke arah memperoleh ilmu pengetahuan. Tujuan membaca bagi memahami teks yang dibaca dan kandungan teks memberi makna kepada pembaca (Yahya 2005) justeru keupayaan membaca merupakan suatu kemahiran yang amat bernilai dan merupakan proses yang dinamik, iaitu memerlukan komunikasi yang aktif dan bermakna antara pembaca dengan penulis. Membaca juga dikatakan sebagai keupayaan seseorang mengecam bentuk visual dan menghubungkan antara bentuk dengan bunyi dan melalui pengalaman serta berupaya mentafsirkan maksudnya. Pemahaman bacaan bergantung pada gabungan dari segi pengetahuan bahasa, gaya kognitif dan pengalaman membaca. Sementara itu, kemahiran menulis merupakan suatu budaya intelek yang saling melengkapi antara kemahiran membaca dengan menulis. Keupayaan menulis merupakan proses penyaluran maklumat yang bersifat mekanikal dan disalurkan secara bersistem iaitu mengambil kira matlamat, penggunaan bahasa, audiens, dan gaya penulisan. Sehubungan itu, keupayaan membaca dan menulis merupakan suatu kemahiran yang menjadi punca atau asas dalam proses pengajaran dan pembelajaran yang berkesan dalam pelbagai disiplin ilmu di sekolah.

Pencapaian dan kebolehan yang tinggi dalam kemahiran membaca dan menulis mempunyai hubungan yang signifikan dengan peningkatan penguasaan pembelajaran murid dalam Bahasa Melayu dan mata pelajaran lain. Berdasarkan Buku Panduan Am Kurikulum Bersepadu Sekolah Rendah (KPM 2003), bahawa setiap murid adalah berbeza antara satu sama lain sama ada dari segi pengalaman, tingkah laku, amalan, bakat dan kebolehan. Oleh yang demikian, guru seharusnya memahami keperluan konsep pemulihan di dalam bilik darjah bagi mengatasi permasalahan menguasai kemahiran membaca dan menulis dalam kalangan murid sekolah rendah di luar bandar. Pelbagai usaha telah dan akan dijalankan oleh Kementerian Pelajaran Malaysia bersama Jabatan Pelajaran Negeri dengan Pejabat Pelajaran Daerah bagi merangka program kecemerlangan murid contohnya Kelas Intervensi Awal Membaca dan Menulis (KIA2M), Program Literasi dan Numerasi (LINUS), dan Program Bimbingan Membaca dan Menulis (PROTIM). Melalui program *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu 3 Malay Language Education Journal (MyLEJ)* program yang dirancang diharapkan dapat membantu serta memenuhi keperluan murid-murid ini. Program pemulihan merupakan satu pendekatan bagi mengatasi murid-murid yang mengalami kelemahan kemahiran yang tertentu. Perhatian guru yang serius dalam memenuhi tuntutan murid ini dapat membantu mengembangkan potensi dan meningkatkan keyakinan murid tersebut untuk bersaing dengan rakan mereka yang cerdas.

Dalam usaha mempertingkatkan kemahiran bahasa murid-murid ini, guru mempunyai peranan yang besar. Menurut Roselan (2003), kemahiran berbahasa merupakan kemahiran asas yang amat penting dan perlu ditekankan dalam proses pengajaran dan pembelajaran di dalam bilik darjah. Guru sebagai pelaksana kurikulum perlu mengambil berat tentang objektif kurikulum yang digubal bagi membolehkan hasrat kerajaan tercapai. Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) telah melancarkan projek untuk meninjau keperluan pengajaran pemulihan, iaitu melalui Program KIA2M (Kelas Intervensi Awal Membaca dan Menulis) mengesahkan bahawa keperluan pengajaran pemulihan amat diperlukan. Justeru, Bahagian Sekolah-Sekolah KPM telah merangka program pengajaran pemulihan di sekolah rendah bagi memenuhi keperluan murid-murid lambat ini (Abdul Rasid dan Zulkafli 2008). Namun sekarang program ini diberi perubahan tetapi matlamat yang sama, iaitu Program Literasi dan Numerasi (LINUS) yang telah dicadangkan oleh YAB. Timbalan Perdana Menteri merangkap Menteri

Pelajaran pada 15 Januari 2010. Program ini memberi penekanan kepada literasi Bahasa Melayu, iaitu lisan, bacaan dan tulisan serta ditambah dengan kemahiran asas kiraan serta memahami ideamatematik yang mudah.

Permasalahan Kajian

Masalah utama penguasaan murid LINUS adalah berkaitan dengan kebolehan membaca dan menulis. Kebimbangan banyak pihak berkaitan dengan kelemahan yang dikaitkan dengan pelaksanaan KBSR, keberkesanan pengajaran dan pembelajaran menjadi punca kepada ketidakupayaan murid dalam kemahiran asas membaca, menulis dan mengira tidak dapat dinafikan lagi sehinggalah ke hari ini. Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) sangat mengambil berat terhadap pelajar-pelajar yang menghadapi masalah pembelajaran sejak tahun enam puluhan lagi. Dalam usaha untuk membantu pelajar-pelajar tersebut mengatasi pembelajaran maka dua strategi telah di jalankan. Strategi pertama telah bermula pada tahun 1967 di mana Bahagian Sekolah-sekolah di Kementerian Pelajaran telah melaksanakan program pemulihan di beberapa buah sekolah rendah dengan menggunakan strategi, '*Withdrawal System*' bagi pelajar yang menghadapi masalah pembelajaran dalam Bahasa Melayu dan Matematik. Strategi yang ke dua ialah mulai tahun 1975, Pusat Perkembangan Kurikulum, Kementerian Pelajaran Malaysia telah menjalankan projek percubaan dalam pendidikan imbuan di mana pemulihan dijalankan oleh guru kelas sendiri. Pelajar yang terlibat dengan projek ini ialah mereka yang menghadapi masalah pembelajaran dalam mata pelajaran Bahasa Melayu, Matematik dan Bahasa Inggeris. Sekiranya projek sekolah itu mempunyai Guru Khas Pemulihan, pelajar-pelajar yang menghadapi masalah pembelajaran yang kompleks diserahkan kepada guru-guru pemulihan untuk mengelolakan.

Masalah kaedah pengajaran guru dalam P & P dan keberkesanannya kepada murid LINUS. Oleh itu, penulis berharap kajian yang akan dilaksanakan ini dapat menilai tahap keberkesanan pengajaran dan pembelajaran guru yang boleh mempengaruhi kebolehan membaca dan menulis murid-murid LINUS. Segala dapatan, rumusan dan cadangan yang dihasilkan dalam kajian akan menyumbang ke arah penyelesaian masalah murid-murid yang tidak menguasai asas kemahiran membaca, menulis dan mengira (3M). Ini kerana kemahiran 3M amat penting bagi kemajuan pembelajaran setiap murid di sekolah rendah bagi membolehkan mereka menghadapi cabaran persekolahan di peringkat lebih tinggi.

Di samping itu kajian ini juga akan menilai peranan ibu bapa dalam membantu murid LINUS. kerana murid Linus memerlukan lebih banyak bimbingan dan perhatian. Dalam hal ini, penulis ingin mengkaji sejauh mana peranan ibu bapa dapat membantu murid-murid LINUS yang lemah ini supaya dapat memperbaiki tahap pencapaian mereka dari segi fizikal dan mental. Ini memandangkan masa ibu bapa adalah lebih lama dengan anak mereka berbanding masa bersama guru.

Latar Belakang Penulisan

Khadijah Rohani (1987) menjalankan kajian berdasarkan persepsi guru tentang masalah membaca mendapati bahawa terdapat kira-kira 30 peratus murid-murid tahap 1 di sekolah-sekolah rendah di Malaysia masih jauh ketinggalan dalam aspek kemahiran membaca dan memahami. Dengan kata lain, mereka gagal membaca dengan baik dan berkesan dalam jangka masa yang sepatutnya ketika berada di tahun 1 persekolahan.

Sementara itu statistik yang dikeluarkan oleh Jabatan Pendidikan Pulau Pinang (2002) menunjukkan bahawa seramai 13,332 orang murid-murid di tahun 1 mempunyai masalah membaca dan menulis yang serius. Daripada angka tersebut, seramai 1,254 orang murid dikenal pasti sebagai murid yang memang menghadapi masalah dalam pembelajaran yang berpunca daripada masalah membaca dan menulis. Sementara itu daripada jumlah 1,254 tersebut, seramai 619 murid-murid (51.3 peratus) pula telah dikenal pasti sebagai golongan yang buta huruf. Sementara itu bakinya pula iaitu seramai 41.0 peratus adalah tergolong dalam kategori lemah dan bermasalah dalam kemahiran membaca. Pernyataan tersebut jelas membuktikan betapa masalah membaca dan memahami sudah menjadi seperti penyakit kronik yang bakal mengundang petaka sekiranya langkah segera membasmi tidak dilakukan secara bersungguh-sungguh.

Terdapat lebih 80,000 murid-murid sekolah di Malaysia yang masih gagal menguasai kemahiran membaca dan menulis (Unit Rendah, Bahagian Sekolah, 2006). Menyedari hakikat tersebut Kementerian Pelajaran Malaysia (KPM) mengorak langkah untuk melaksanakan program Kelas Intervensi Literasi dan Numerasi (LINUS) bagi mengatasi masalah tersebut. Justeru data yang dikeluarkan oleh Kementerian Pelajaran Malaysia (2006) seharusnya menjadi penanda aras bagi permasalahan ini yang kian serius dan perlu ditangani segera.

Mahadzir Mohd Khir, Setiausaha Parlimen, Kementerian Pelajaran Malaysia semasa merasmikan Seminar Pendidikan Khas ke-3 telah turut mendedahkan bahawa seramai hampir 520 ribu orang murid daripada 5.1 juta murid-murid mengalami masalah membaca akibat disleksia (Utusan Malaysia, 17 Oktober, 2006). Kesedaran tentang fenomena masalah membaca dan menulis ini perlu ditangani segera kerana kegagalan semua pihak terutamanya pihak sekolah akan membawa risiko terhadap kualiti pendidikan secara menyeluruh. Secara tidak langsung dikatakan bahawa telah berlaku kesan negatif "*defisit akademik*" akibat kelemahan yang mula bertambah secara kumulatif pada peringkat rendah.

Dalam pada itu pendidikan di rumah yang melibatkan peranan ibu bapa dan keluarga sebenarnya memainkan peranan yang tidak kurang pentingnya membangunkan minda dan memberi contoh tauladan kepada anak-anak. Nabi Muhammad s.a.w pernah bersabda yang memperihalkan tanggungjawab ibu bapa dalam mencorakkan kehidupan anak-anak mereka sama ada untuk menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi.

Abu Hurairah, dia berkata; "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam telah bersabda: 'Seorang bayi tidak dilahirkan (ke dunia ini) melainkan ia berada dalam kesucian (fitrah). Kemudian kedua orang tuanyalah yang akan membuatnya menjadi Yahudi, Nasrani, ataupun Majusi - sebagaimana hewan yang dilahirkan dalam keadaan selamat tanpa cacat. Maka, apakah kalian merasakan adanya cacat?'

(Hadis riwayat Muslim hadis ke 4803)

Kenyataan ini memang tidak dapat dinafikan kerana lebih $\frac{3}{4}$ masa daripada kehidupan kanak-kanak itu adalah bersama ibu bapa mereka. Oleh itu, ibu bapa harus memastikan pembelajaran anak-anak mereka terutama sewaktu di rumah dan sentiasa bersama mereka menangani setiap masalah yang timbul. Pendidikan Ibu bapa merupakan faktor penting untuk menimbulkan minat murid mempelajari sesuatu bidang ilmu justeru boleh memberi aspirasi dan motivasi pembelajaran. Motivasi ialah kuasa pendorong pada pemikiran supaya sentiasa berfikiran positif dan aktif. Sehubungan dengan itu, ibu bapa perlu mempunyai minat

kesungguhan, sikap positif, berkemahiran dan mempunyai perancangan yang strategik dalam membimbing anak-anak. Ibu bapa juga perlu memberikan motivasi yang berterusan di samping menyelesaikan masalah rutin anak-anak. Dalam buku Pusat Perkembangan Kurikulum melalui artikelnya yang bertajuk "Penglibatan Ibu Bapa Dalam Pendidikan Kanak-kanak" (Jun: 1985:35), menyatakan bahawa:

"Pendidikan kanak-kanak adalah merupakan tanggungjawab bersama antara pihak sekolah, keluarga dan masyarakat. Ibu bapa dan guru bertanggungjawab dalam pendidikan seseorang kanak-kanak. Pendapat yang mengatakan tanggungjawab mendidik seseorang kanak-kanak itu terserah kepada pihak sekolah semata-mata tidak boleh diterima lagi."

Oleh itu, peranan ibu bapa amat penting dan ibu bapa tidak boleh bergantung dan menyerahkan pengajaran anak-anak mereka kepada pihak sekolah dan guru semata-mata tetapi sebaliknya ibu bapa harus memberi perhatian dan tumpuan pendidikan kepada anak-anak terutama terhadap murid-murid LINUS yang sememangnya lemah pembelajaran.

Objektif dan Persoalan Kajian

Kajian ini dijalankan bagi membantu murid-murid LINUS, guru-guru serta ibu bapa murid LINUS dalam menangani masalah kemahiran membaca dan menulis Murid LINUS. Sehubungan dengan itu, beberapa objektif kajian telah digariskan bagi mencapai matlamat tersebut iaitu:

- (1) mengkaji masalah penguasaan dan faktor-faktor kelemahan kemahiran membaca dan menulis murid-murid LINUS
- (2) menilai kaedah keberkesanan pengajaran dan pembelajaran (P d P) guru yang boleh mempengaruhi kebolehan membaca dan menulis murid-murid LINUS
- (3) mengenal pasti peranan ibu bapa dalam membantu murid-murid LINUS.

Melalui objektif kajian yang telah digariskan dan bagi memenuhi objektif tersebut, kajian akan menjawab persoalan-persoalan berikut:

- (1) Apakah masalah-masalah penguasaan dan faktor-faktor kelemahan kemahiran membaca dan menulis murid-murid LINUS?
- (2) Apakah kaedah keberkesanan pengajaran dan pembelajaran (P d P) guru yang boleh mempengaruhi kebolehan membaca dan menulis murid-murid LINUS?
- (3) Bagaimanakah peranan ibu bapa dalam membantu murid-murid LINUS?

Skop dan Metodologi Kajian

Penulis bercadang membuat kajian tersebut kepada guru tahap 1 yang terlibat dengan program LINUS di beberapa buah sekolah rendah di Tanjung Karang daerah Kuala Selangor. Kajian ini akan merangkumi masalah penguasaan dan faktor-faktor kelemahan kemahiran membaca dan menulis murid-murid LINUS, menilai kaedah keberkesanan pengajaran dan pembelajaran (P & P) guru yang boleh mempengaruhi kebolehan membaca dan menulis murid-murid LINUS serta mengenal pasti peranan ibu bapa dalam membantu murid-murid LINUS. Responden akan melibatkan seramai 67 orang guru yang mengajar LINUS di beberapa sekolah di Tanjung Karang. Kajian ini akan tertumpu di sekolah-sekolah luar Bandar sahaja.

Kajian akan dijalankan menggunakan kaedah tinjauan menggunakan soal selidik. Manakala temu bual dengan pihak-pihak yang boleh memberi maklumat tambahan berkaitan

kajian ini akan dilakukan terhadap guru LINUS, murid LINUS, ibu bapa murid LINUS dan pihak-pihak lain yang mempunyai bidang tugas yang berkaitan. Kajian yang berbentuk deskriptif iaitu menganalisis data menggunakan kaedah statistik kekerapan min dan peratusan menerangkan jumlah kekerapan setiap pembolehubah (Mohamad Najib 1999:24). Kaedah ini digunakan kerana kaedah berbentuk deskriptif adalah sesuai digunakan bagi mengetahui sikap seseorang.

Kepentingan Kajian

Penulis menjangkakan bahawa penulisan yang akan dibuat ini dapat membantu banyak pihak. Pertama: Kajian ini penting bagi memberi gambaran umum kepada pihak Pegawai Pelajar Daerah (PPD) tentang masalah umum yang dialami oleh murid LINUS. Pihak PPD akan sentiasa memantau pelaksanaan program LINUS di sekolah-sekolah dan akan cuba memperbaiki kelemahan-kelemahan yang terdapat dalam mengendalikan program tersebut berdasarkan maklum balas dari pihak sekolah dan guru-guru. Kedua: Kajian ini penting bagi membolehkan pihak sekolah pula menjalankan ujian-ujian LINUS dan menilai murid yang benar-benar bermasalah serta menyerahkan murid tersebut kepada guru pemulihan atau guru kaunseling. Pihak sekolah juga akan sentiasa memanggil ibu bapa/penjaga bagi bekerjasama membantu mengatasi masalah kelemahan anak-anak mereka dalam menguasai kemahiran membaca dan menulis. Ketiga: Kajian ini penting bagi menilai kaedah pengajaran guru-guru LINUS berjaya atau tidak. Guru-guru LINUS perlu mempelbagaikan kaedah pengajaran dan pembelajaran bagi menarik minat murid-murid LINUS serta dapat memikirkan kaedah pengajaran yang mudah difahami oleh murid bermasalah ini. Keempat: Kajian ini juga sangat penting bagi membantu ibu bapa murid tersebut dalam mendidik anak-anak dan tidak hanya menyerahkan tugas tersebut kepada pihak sekolah dan guru-guru. Tumpuan yang lebih serta kasih-sayang ibu bapa dapat menarik minat murid untuk terus belajar dengan lebih tekun walaupun mereka bermasalah. Bagi murid-murid LINUS pula, diharapkan mereka tidak akan merasa jemu kerana mempunyai masalah pembelajaran serta lebih berusaha dengan bantuan ibu bapa, guru-guru, pihak sekolah dan PIBG sekolah.

Jangkaan Hasil Kajian

Hasil Kajian ini dijangkakan akan dapat mengukuhkan lagi kepentingan dan keutamaan sub-skala asas iaitu membantu masalah penguasaan kemahiran membaca dan menulis murid-murid LINUS, proses pengajaran dan pembelajaran guru-guru yang terlibat dengan program LINUS serta tumpuan dan bantuan ibu bapa bagi membantu murid-murid yang bermasalah ini. Selain itu kajian ini juga akan mengesahkan kejayaan proses P&P akan dapat memperbaiki prestasi murid-murid LINUS ini. Akhirnya kajian ini akan dapat menjadikan kepentingan-kepentingan tersebut berkesan kepada semua pihak serta pelaksanaan dan permasalahan yang timbul dapat dikurangkan dan pencapaian murid-murid LINUS tersebut dapat diperbaiki dengan sepenuhnya. Penulisan yang akan dijalankan dijangka akan dapat membantu pelbagai pihak yang terlibat dalam pendidikan murid di peringkat sekolah rendah. Antaranya ialah Pegawai Pendidikan Daerah (PPD), pihak sekolah, ibu bapa, guru-guru dan murid LINUS itu sendiri. Pihak PPD akan sentiasa memantau pelaksanaan program LINUS di sekolah-sekolah dan akan cuba memperbaiki kelemahan-kelemahan yang terdapat dalam mengendalikan program tersebut berdasarkan maklum balas dari pihak sekolah dan guru-guru.

Pihak sekolah pula menjalankan ujian-ujian LINUS dan menilai murid yang benar-benar bermasalah serta menyerahkan murid tersebut kepada guru pemulihan atau guru

kaunseling. Pihak sekolah juga akan sentiasa memanggil ibu bapa/penjaga bagi bekerjasama membantu mengatasi masalah kelemahan anak-anak mereka dalam menguasai kemahiran membaca dan menulis. Guru-guru LINUS pula akan cuba mempelbagaikan kaedah pengajaran dan pembelajaran bagi menarik minat murid-murid LINUS serta dapat memikirkan kaedah pengajaran yang mudah difahami oleh murid bermasalah ini. Penulisan yang akan dibuat ini juga diharapkan dapat membantu ibu bapa murid tersebut dalam mendidik anak-anak dan tidak hanya menyerahkan tugas tersebut kepada pihak sekolah dan guru-guru. Tumpuan yang lebih serta kasih-sayang ibu bapa dapat menarik minat murid untuk terus belajar dengan lebih tekun walaupun mereka bermasalah.

Bagi murid-murid LINUS pula, diharapkan mereka tidak akan merasa jemu kerana mempunyai masalah pembelajaran serta lebih berusaha dengan bantuan ibu bapa, guru-guru, pihak sekolah dan PIBG sekolah. Setelah kajian ini selesai, diharapkan ada pihak-pihak tertentu yang akan membuat kajian yang tertumpu kepada murid dan ibu bapa menggunakan kaedah temu bual dan soal selidik kerana kajian yang penulis akan laksanakan ini hanya tertumpu pada soal selidik untuk guru sahaja. Diharapkan kajian yang akan dibuat ini dapat menyelesaikan masalah yang timbul dari pelbagai pihak dan dapat mencari jalan penyelesaian bagi membantu murid-murid LINUS.

Kesimpulan

Penulis berharap kajian yang akan di buat ini dapat membantu pihak-pihak tertentu dalam membantu murid-murid LINUS yang sememangnya lemah dalam pembelajaran. Maka menerusi metodologi kajian, penulis akan mengatur beberapa langkah yang perlu dipatuhi dalam menjalankan kajian. Bahagian ini juga memberikan akan dapat memberi satu garis panduan untuk penulis melaksanakan kajian.

Rujukan

- Abdul Aziz Abdul Talib, 1989. Pengajaran dan Pengujian Bahasa. Kuala Lumpur: Nuri Enterprise Sdn Bhd.
- Abdul Rasid Jamian & Zulkafli Abu Zarin. (2008). Keupayaan kemahiran membaca dan menulis Bahasa Melayu murid sekolah rendah kebangsaan luar bandar. Kertas kerja di Konvensyen Pendidikan Nasional 2008. Universiti Pendidikan Sultan Idris. 2 – 4 Jun 2008.
- Bahagian Perancangan dan Penyelidikan Dasar Pendidikan. 2002. Kementerian Pelajaran Malaysia, Laporan kajian Pelaksanaan Pemulihan Khas di sekolah Rendah. Putrajaya
- Jabatan Pendidikan Pulau Pinang, 2002. Statistik murid intervensi KIA2M: Buletin Pendidikan Khas 1, Sekolah Rendah: 1-15
- Huraian Kurikulum Prasekolah Kebangsaan, 2003. Kuala Lumpur: Pusat Perkembangan Kurikulum
- Kementerian Pendidikan Malaysia. (2003). Kurikulum Bersepadu Sekolah Rendah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Khatijah Rohani Mohd Yunus, 1987. Ujian Kefahaman Membaca. Dlm. Azman Wan Chik, Isu-isu dalam pengukuran dan penilaian bahasa Malaysia. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Modul Pengajaran Asas literasi Asas 1, 2010. Program LINUS tahap 1 sekolah rendah: Kementerian Pelajaran Malaysia, Bahagian Pembangunan Kurikulum. Pelaksanaan kelas intervensi di sekolah rendah. 2006. Kuala Lumpur: Unit Sekolah Rendah.

- Mohd Najib Abdul Ghafar. 1999. *Penyelidikan Pendidikan*. Skudai Johor: Penerbit UTM Press.
- Portal 1 KLIK . 2014. Enam Bidang Keberhasilan Utama Negara (NKRA) <http://pmr.penerangan.gov.my/index.php/nkra/4808-pointers-6-bidang-keberhasilan-utama-negara-nkra.html>
- Roselan Baki.(2003), *Pengajaran dan Pembelajaran Bahasa Melayu*. Shah Alam: Karisma Publications Sdn. Bhd.
- Pusat Perkembangan Kurikulum melalui artikelnnya yang bertajuk "Penglibatan Ibu Bapa Dalam Pendidikan Kanak-kanak" (Jun: 1985:35)
- _____ 2006. *Pelaksanaan Kelas Intervensi di sekolah rendah*. Kuala Lumpur. Unit Sekolah Rendah.
- Utusan Malaysia: 17 Oktober 2006. *Trend dalam pengajaran Bahasa Melayu*. Bentong: PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.



SPIRITUALITI ISLAM DAN KEPIMPINAN SIMBOLIK: SEBUAH KONSEP STRATEGI KEPIMPINAN SPIRITUAL ISLAM

Siti Zakiah Darmanita Suhan¹

Lokman Mohd Tahir²

Ahmad Marzuki³

Lukman⁴

Pengenalan

Dalam rancangan negara Indonesia tahun 2025 akan membina manusia yang cergas secara menyeluruh, bersaing dan bermaruah, menuju negara berstatus sebagai sesebuah 'negara maju' (Kemendiknas, 2010). Dalam konteks ini, pendidikan madrasah dijangkakan menjadi asas yang boleh menyumbang kepada pembentukan budaya Indonesia yang baru dan mampu membangunkan salah satu bahagian pendidikan secara berkesan, Islami dan berkualiti bagi menghadapi era globalisasi (Kemenag, 2010; Shaleh, 2004). Bagi mewujudkan hal tersebut, pengetua madrasah memainkan peranan penting dalam mempertingkatkan kualiti pendidikan (Supriadi, 1998). Hechinger (1981) menegaskan bahawa terdapat hubungan yang erat antara kualiti sekolah dengan pengetua sekolah. Oleh itu, kepimpinan pengetua tidak hanya merangkumi kompetensi secara umum tetapi juga keyakinan kukuh berteraskan prinsip-prinsip Islam secara kreatif dan saintifik serta menunjukkan ciri-ciri kepimpinan spiritual menurut asas Islam melalui bimbingan al-Qur'an dan al-Hadis (Marzuki, 2013; Tobroni, 2010; Hendrawan, 2009; al-Arkoubi, 2008; Mohsen, 2007; Adnan, 2005; Muhaimin, 2002). Rangka kerja kepimpinan simbolik mengkaji keadaan sesebuah organisasi dalam konteks budaya dan kepimpinan sebagai suatu perkara yang berkaitan dan boleh menjadi pemboleh ubah yang membina dan mencipta budaya sesebuah organisasi (Schein, 2004; Bolman & Deal, 1991). Secara konseptual, kepimpinan simbolik merujuk kepada pengalaman dengan memberi tafsiran yang masuk akal, meneroka dan menyampaikan visi (Schein 2004; Shafritz *et al.* 2001; Bolman & Deal, 2008). Rangka teori kepimpinan simbolik selari dengan konsep kepimpinan spiritual berlandaskan Islam yang hendak di kaji. Oleh itu, rangka kerja kepimpinan simbolik ini boleh digunakan sebagai strategi dalam menganalisis tingkah laku pengetua baik di dalam latihan kepimpinan (Eddy, 2011) mahupun semasa kepimpinan sebenar di madrasah.

Ulasan Literatur Spiritualiti Islam

Spiritual berasal daripada bahasa Inggeris dari perkataan dasar "*spirit*". Spirit bererti jiwa, arwah/roh, semangat, hantu, moral dan tujuan atau makna yang hakiki (Oxford, 1995). Dalam bahasa Arab, istilah yang paling umum untuk spiritual adalah *ruhaniyyah*, dan *ma'nawi* dari segala sesuatu (Munawwir, 2002). Spirit mengandungi erti semangat atausikap yang mendasari tindakan manusia. Spirit sering juga ditafsirkan sebagai roh atau jiwa yang merupakan sesuatu bentuk tenaga yang hidup dan nyata. Spiritual menurut al-Ghazali (2000) adalah merujuk kepada empat elemen kerohanian manusia iaitu *al-ruh*, *al-qalb*, *al-'aql* dan *al-*

1 Department of Management and Education, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Malaysia. zakiahsiti74@gmail.com

2 Department of Management and Education, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Malaysia. lokman@gmail.com

3 Faculty of Islamic Civilization, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Malaysia. amarzuki@utm.my

4 Department of Management and Education, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Malaysia. lkmanlkmn121@gmail.com

nafs. Ruh merupakan cakerawala spiritualiti yang mempunyai dimensi yang menarik perhatian Maha Luas, tak tersentuh (*untouchable*) dan jauh di luar sana (*beyond*) (al-Hijr 15: 29). Manakala, hati (*qalb*) digambarkan sebagai medan peperangan dari intelek (*aql*) dan diri (*nafs*). Hati (*qalb*) juga adalah pencetus semua perasaan, emosi, cipta rasa dan keinginan. Al-Ghazali (2005) membahagikan kalbu daripada dua aspek iaitu: (i) *Qalb* fizikal, iaitu daging sanubari yang berbentuk seperti jantung pisang yang terletak di dalam dada sebelah kiri. Ini merupakan organ fizikal yang terdapat di dalam dada manusia, (ii) *Qalb* rohani, iaitu sesuatu yang bersifat halus (*Lathif*), *rabbani*, dan rohani yang berkaitan dengan kalbu fizikal. Menurut Imam al-Ghazali (2000) kalbu yang merupakan esensi manusia yang sesungguhnya ialah kalbu yang kedua ini. Keempat aspek spiritual ini adalah aspek *ma'nawi* yang tersimpan di dalam diri manusia. Rumi (2002) sentiasa mengatakan bahawa aspek luar suatu benda itu merupakan bentuk (*shurah*) nya dan realiti serta dalamnya sebagai maknanya. Selari dengan pandangan Seyyed Nasr (1993), istilah spiritual itu sebenar menunjuk ke perkara-perkara batin dan *interioritas* bahagian terdalam dalam diri seseorang.

Konsep Kepimpinan Spiritual Islam

Kepimpinan dalam Islam menurut Ibnu Khaldun (1960) merupakan sunnatullah. Teras kepimpinan dalam Islam adalah idea perkhidmatan yang diberikan kepada masyarakat yang dipimpin. Nabi SAW menegaskan mengenai perkara ini ialah pemimpin yang terbaik di antara orang-orang adalah mereka yang melayani masyarakat dengan lemah lembut (Muslim 1997, 1828). Selain berkhidmat untuk masyarakat, bertindak balas kepada panggilan Allah SWT dan melayani-Nya merupakan elemen kunci dalam kepimpinan spiritual dalam Islam. Bagaimanapun, spiritualiti Islam tidak memisahkan kehidupan dunia dan akhirat, tetapi menjadikannya sebagai satu rangkaian perjalanan. Tidak ada amal yang sia-sia sepanjang diikatkan dengan peraturan Islam, dan begitulah cara manusia untuk selalu berhubungan dengan *al-Khaliq-Nya* di luar ibadah *mahdloh*. Hal itu pulalah yang menghadirkan ketenangan dan kebahagiaan hidup yang dirindui oleh setiap manusia (Solichatun, 2005). Seorang pemimpin dalam Islam seharusnya tidak pernah mencari kuasa atau mempromosi kemajuan *self-interest* (personal), tetapi amalan kepimpinan dianggap suatu ibadah. Melindungi pengikut, menjaga kepentingan dan mengarahkan mereka menuju jalan Allah SWT adalah matlamat akhir.

Kepimpinan dalam Islam merupakan amanah ketuhanan yang merangkumi urusan dunia dan akhirat (al-Mawardi 1996). Manakala Berhanuddin, (1997) memandang bahawa kepimpinan Islam adalah suatu proses yang dapat menggerakkan sekumpulan umat mempunyai rasa tanggungjawab, adil dan amanah. Seterusnya Karakas (2010) mempertegas bahawa kepimpinan spiritual ialah kepimpinan yang berlandaskan prinsip-prinsip asas kepimpinan Islam, iaitu kesempurnaan, kasih sayang, semangat, ilham, kajian, dedikasi, penghargaan, penentuan dan kerjasama. Kepimpinan spiritual Islam adalah kepimpinan yang membawa dimensi keduniawian kepada dimensi spiritual (*Ilahiyah*) (Tjahjono, 2003). Tuhan adalah pemimpin sejati yang memberi inspirasi kepada segala bentuk perbuatan, mempengaruhi dan menggerakkan hati nurani hamba-Nya dengan cara yang amat bijak melalui keteladanan. Oleh kerana itu kepimpinan spiritual disebut juga sebagai kepimpinan yang berdasar etika agama (Tobrani, 2012). Manakala, mengikut al-Arqoubi (2008) kepimpinan spiritual Islam adalah sekumpulan nilai-nilai murni yang boleh mengukuhkan hubungan seseorang dengan Allah SWT secara lebih berhampiran. Kepimpinan spiritual Rasulullah SAW ialah kepimpinan yang merupakan perwujudan daripada semangat al-Qur'an,

iaitu tingkah laku kepimpinannya berdasarkan perintah dan larangan Allah SWT (Nawawi, 1993). Kepimpinan Rasulullah SAW boleh menjadi contoh bagi kepimpinan para pemimpin institusi pendidikan sekolah terutamanya kepimpinan di madrasah.

Ciri Kepimpinan Islam

Kepimpinan dalam Islam digambarkan sebagai sesuatu proses yang mana pemimpin mencuba mencari penyertaan secara sukarela daripada pengikut untuk mencapai matlamat tertentu (Beekun & Badawi, 1999). Dalam sebuah hadis, Rasulullah SAW menyatakan bahawa pemimpin sesuatu kumpulan adalah pelayan pada kumpulan tersebut (al-Bukhari 1987: 1200). Sebagai seorang pemimpin hendaklah dapat mampu dan mahu melayani serta menolong orang dengan ikhlas agar dapat berkembang dan lebih maju. Beberapa ciri penting yang menggambarkan kepimpinan Islam seperti: (a) Kuat (ali-Imran 3: 110) dan memikul amanah. Menurut al-Thalib (1991), tiga perkara utama sebagai teras amanah, iaitu: (i) Takutkan Allah SWT (takutkan Allah SWT daripada melakukan ketidakadilan, pengkhianatan dan kecuaiian), (ii) Tidak menjual ayat-ayat Allah SWT dengan harga murah untuk mendapatkan habuan dunia, (iii) Tidak takutkan manusia (al-Maidah 5: 44). (b) Setia. Pemimpin yang baik menyedari bahawa mereka juga mesti menjadi pengikut yang baik. Boleh dikatakan pemimpin sentiasa melaporkan kepada seseorang atau kumpulan. Di samping itu, mereka juga harus mampu untuk mengikut (an-Nisa' 4: 59), (c) Matlamat Islam yang menyeluruh. Pandangan pemimpin terhadap matlamat organisasi bukan sahaja berdasarkan kehendak kumpulan, tetapi skop objektif Islam yang lebih luas (al-Thalib, 1991). Oleh itu, Allah SWT menyuruh dan memerintahkan manusia untuk mentadbir bumi dengan sebaik mungkin berlandaskan suruhan dan larangan-Nya. Dalam menjalankan suruhan tersebut bersandar kepada dua prinsip, iaitu: (i) Menegakkan keadilan dan keamanan dalam pentadbiran negara (an-Nisa' 4: 135) dan (ii) Melaksanakan segala yang disyariatkan oleh Islam seperti solat, zakat, puasa dan ibadat haji. (d) Mengikut syariat dan akhlak Islam. Pemimpin terikat dengan peraturan-peraturan Islam dan boleh terus memegang amanah kepimpinan selagi ia mengikut perintah syariat (al-Thalib, 1993; Beekuni & Badawi, 1999).

Ciri Kepimpinan Spiritual Islam

Seterusnya, diisytiharkan pokok-pokok karakteristik atau ciri-ciri kepimpinan spiritual yang berlandaskan Islam berasaskan pada etika agama yang dirujuk daripada pelbagai sumber di atas: kepercayaan, integriti, rasa hormat, ketelitian, semangat untuk bekerja, ketelusan, doa, perkhidmatan dengan cinta kasih, ketahanan moral dan disiplin.

Integriti

Integriti atau yang disebut dalam Islam akhlak (*al-kamal asy-syakhsi*) merupakan pencapaian yang memproyeksi sisi spiritual kepimpinan. Integriti merupakan suatu sumber yang berasaskan nilai yang diletakkan pada watak dan keyakinan bukan pada teknikal dan teknologi (Noor, 2000). Pemimpin dalam perkara ini sebagai pengurusan yang bersepadu dengan pola Islam ialah pemimpin abdi, yakni menjadi hamba hanya bagi Allah SWT, bertindak sebagai khalifah (wakil) Allah SWT di bumi. Pemimpin yang mempunyai integriti ialah orang yang memiliki watak, karakter, dan keperibadian yang utuh sejati, tampil apa adanya tetapi tetap cantik lahir dan dalaman. Seperti contoh, sifat-sifat Rasulullah SAW antaranya, *siddiq (trust)*, amanah (*responsibility dan accountability*), *fathanah (smart)* dan *tabligh (openly)* yang pada seterusnya terkumpul membentuk sifat *al-amin* (dipercayai) ialah menggambarkan peribadi

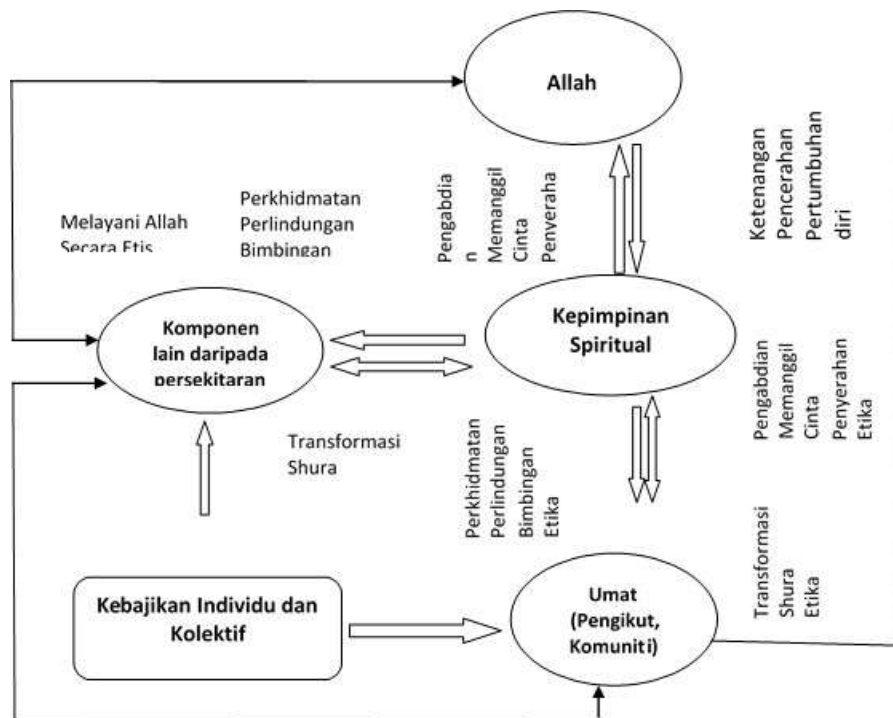
yang memiliki integriti. Nilai-nilai kenabian tersebut menjadi sumber rujukan memahami kepimpinan.

Perkhidmatan dengan Cinta Kasih

Greenleaf (1977) merupakan pelopor kepimpinan yang mengedepankan perkhidmatan dengan cinta kasih. Pemimpin yang melayani adalah seorang hamba pertama dengan keharusan utama untuk memastikan kebutuhan prioritas tertinggi lain yang disajikan, yang memungkinkan pengikut sementara dilayani agar menjadi sihat, lebih bijaksana, lebih bebas, lebih outonom, lebih mungkin diri untuk menjadi pelayan. Kepimpinan yang berkhidmat adalah berdasarkan pada empat prinsip daripada otoriti moral: Hati Nurani, intipati dari otoriti moral, (a) pengorbanan, (b) memberi inspirasi kepada komitmen untuk tujuan mulia, (c) mengajarkan bahawa tujuan dan cara tidak dapat dipisahkan, dan (d) memperkenalkan hubungan dunia (Greenleaf, (1977). Fry (2003) pula membangunkan spiritualiti kepimpinan dengan model motivasi intrinsik yang menggabungkan visi, cinta altruistik, dan harapan/iman. Sedangkan, perkhidmatan dalam pandangan Guilorry (2001) adalah komitmen tak bersyarat pada kejayaan dan kesejahteraan orang lain yang didasarkan pada keterkaitan alami satu terhadap yang lain untuk mencapai matlamat bersama. Keutamaan atau matlamat yang lebih besar dalam ungkapan Yusuf Qaradhawi (2001) adalah merujuk kepada cita-cita dan keinginan besar dan kuat pada ketinggian nilai rohani, kerendahan naluri menuju cahaya spiritual, manual langit dan alam kehidupan yang tinggi.

Model Kepimpinan Spiritual Islam

Model ini merupakan pendekatan kepimpinan yang merujuk kepada intipati daripada kepimpinan yang berdasarkan tingkah laku dan kemahiran seseorang yang menggabungkan gaya kepimpinan yang berbeza bentuk (Thahjono, 2003).



Gambaran secara menyeluruh daripada Rajah 2.2 di atas menunjukkan interaksi yang berbeza dan hubungan antara pemimpin spiritual, Allah SWT, komuniti, jumlah pengikut dan komponen lain daripada persekitaran, seperti organisasi dan institusi, termasuk organisasi yang mana pemimpin adalah operasi, dan sistem di tempat pada tahap politik, ekonomi, sosial dan budaya. Pada bahagian perkhidmatan, bimbingan, perlindungan dan transformasi terletak di pusat tanggungjawab jawab pemimpin spiritual terhadap pengikut serta ummat mereka secara umum (masyarakat). Dalam Islam, seorang pemimpin spiritual mempunyai hubungan emosional yang kuat untuk umat mereka dan tidak boleh menjauhkan diri daripada hal tersebut. Bekerja tanpa memikirkan diri sendiri menuju tujuannya adalah ibadah, dan melayani kepentingannya adalah tugas. Juga, kerana Islam adalah agama dan cara hidup, seorang pemimpin spiritual harus membimbing pengikut menuju ke jalan Allah SWT dan memastikan bahawa perilaku mereka menghormati etika Islam.

Hubungan timbal balik dalam erti bahawa pengikut juga sepatutnya untuk membimbing pemimpin mereka dan mengarahkan menuju ke jalur yang benar. Proses "*syura*" (perundingan) adalah wajib dalam kepimpinan Islam dan para pengikutnya diharapkan dapat memberikan input dan menyumbang secara berkesan terhadap proses pengambilan keputusan (al-Thalib, 1991). Tidak ada kepimpinan tanpa *followership* dan menjadi bahagian daripada kepimpinan spiritual (Khan, 1991). Malah, kepimpinan Islam meletakkan pemimpin di pusat kepentingan atau kuasa dan menegaskan peranan mereka sebagai hamba yang diharapkan untuk menghadapi tanggungjawab lain yang lebih berat yang terletak di bahu mereka.

Penghormatan terhadap etika Islam dari kedua belah pihak menjadi faktor penting dalam usaha ini (Tobroni, 2010). Perkara yang menjadi perhatian khas bahawa selain ini hubungan mendarat transformasi antara pemimpin dan pengikut, terdapat juga hubungan menegak dengan Allah SWT oleh yang dipertahankan para pemimpin, pengikut dan organisasi. Hubungan ini harus didasarkan pada penyerahan menyeluruh kepada Allah SWT, pengabdian, cinta, respon terhadap panggilan-Nya dan mengamalkan etika Islam (Fatimah, 2012, al-Arkoubi, 2008). Pada sisi lain, hasil bagi para pemimpin mendapat perasaan penuh ketenangan dan suatu perjalanan pencerahan dan pertumbuhan diri. Seterusnya pengikut, masyarakat dan organisasi akan mencapai telaga individu dan menjadi kolektif. Kesimpulannya, spiritualiti menurut al-Arkoubi (2008) sangat erat berkaitan dengan makna kepimpinan spiritual dalam Islam. Ia berpendapat bahawa kepimpinan spiritual adalah satu set nilai-nilai teras murni, sikap dan tingkah laku yang menyumbang kepada mengukuhkan hubungan seseorang dengan Allah SWT dan sesama manusia.

Ulasan Literatur Kepimpinan Simbolik

Kepimpinan adalah proses interaksi antara dua orang atau lebih, iaitu pemimpin yang cuba mempengaruhi para pakarnya ke arah mencapai suatu tujuan (Lokman & Anuar, 2011; Wahjosumidjo, 2011; Hoy & Miskel, 2008; Andersen, 2005; Hersey, 1988). Pemimpin simbolik mentakrifkan organisasi sebagai realiti yang membina sosial khususnya aspek budaya. Menurut Schein (2004) budaya dan kepimpinan sebagai saling berkaitan, iaitu kepimpinan dilihat sebagai pemboleh ubah yang membina dan mencipta budaya sesebuah organisasi. Bolman dan Deal (2008) menegaskan pula pentingnya membina identiti syarikat dan budaya. Dengan bingkai simbolik, berupaya untuk mencari erti dari apa yang berlaku dalam sesebuah organisasi, bukan peristiwa itu sendiri. Dalam pandangan Eddy (2012) pemimpin yang berkesan beroperasi dan membuat keputusan berdasarkan pengalaman, keperibadian, dan

sudut pandang serta kebanyakan multi-frame berfikir, digunakan oleh pemimpin yang berkesan. Setiap organisasi menggunakan tahap simbolisme yang berbeza-beza untuk meningkatkan budaya institusinya. Seperti contoh, syarikat Apple menggunakan simbolisme untuk menarik bakat pekerja dan berjaya memasarkan produknya. Ketika menyebutkan Apple, sebahagian besar pelanggan akan berfikir produk yang dibuat inovatif dan kreatif.

Multi frame dan kepimpinan simbolik Bolman dan Deal (1998) telah diuji oleh Eddy (2012) dalam latihan kepimpinan dan pelarasan perilaku pelajar sarjana pengurusan dan teknologi tinggi di timur laut Amerika Syarikat. Eddy (2012) menuturkan bahawa manfaat latihan menunjukkan adanya perubahan sosial yang positif termasuk membuat program latihan yang lebih berkesan dan meningkatkan kesedaran diri pelajar yang berminat dalam menggalakkan kemahiran kepimpinan. Bolman dan Deal (2008) tidak sendirian dalam menentukan budaya. Beberapa pengkaji seperti: Levin dan Gottlieb (2009), Schilling (2010), Crossman (2010) serta Kirwan dan Birchall (2006) menegaskan pentingnya pembentukan budaya dan identiti peribadi dalam mengefektifkan organisasi. Levin dan Gottlieb (2009) menyokong teori pemimpin besar yang berpendapat bahawa dengan kekuatan keperibadian terutama pemimpin boleh membuat wira, mitos serta suasana pekerja sehingga menjadi pemimpin yang rela diikuti. Kajian-kajian kes yang dilakukan oleh Schilling (2010) kepada para pemimpin sejarah, iaitu: Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Jr, Nelson Mandela, Mikhail Gorbachev, John F. Kennedy, dan Lech Walesa, untuk menentukan impak daripada karisma kepimpinan mereka. Martin Luther King dan Jr. Nelson Mandela menduduki skor tingkatan tertinggi pada ciri-ciri dan kriteria jenis yang sesuai, daripada enam pemimpin tersebut. King dan Mandela menjadi pemimpin yang paling berkarisma dan berorientasikan sosial.

Konsep Kepimpinan Simbolik

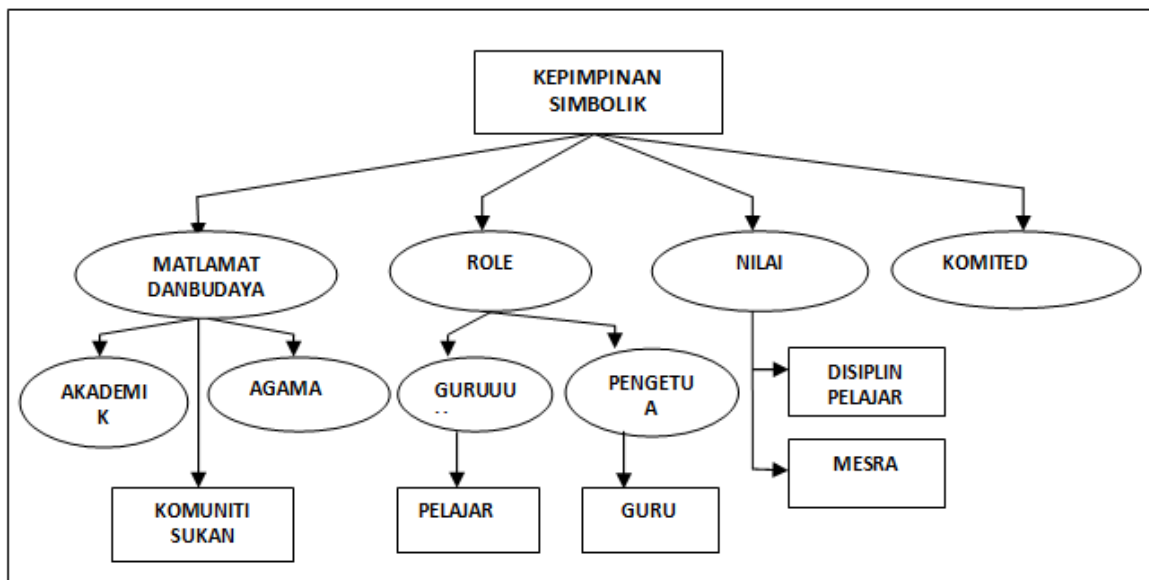
Secara teori, Bolman dan Deal (1998) menggunakan integrasi empat model rangka kerja kepimpinan, iaitu: sumber manusia, struktur, politik, dan simbolik sebagai alat dan pendekatan teori baru bagi menganalisis fungsi organisasi dan aktiviti pentadbiran. Kajian ini mengambil panduan model terakhir yang ditawarkan, iaitu rangka kerja simbolik. Pendekatan ini digunakan untuk memahami bagaimana situasi boleh menjadi lebih difahami dan diatur lebih baik (Bolman & Deal, 2003). Kerangka teori kepimpinan simbolik mempelajari keadaan sesebuah organisasi dalam konteks budaya. Pemimpin simbolis menciptakan pelbagai makna bagi organisasi dengan menggunakan simbol-simbol, mitos, dan ritual. Selari dengan pandangan Lokman dan Anuar (2011) bahawa manusia memerlukan sesuatu untuk membina kepercayaan, visi, misi, dan inspirasi sangat penting bagi kelangsungan hidup dan budaya. Segala sesuatu yang terjadi adalah penting, tetapi jauh lebih penting bagaimana sesuatu yang terjadi itu ditafsirkan dalam budaya.

Dalam membicarakan ciri kepimpinan simbolik, Bolman dan Deal (1995) menyenaraikan dalam tujuh tindakan atau tingkah laku kepimpinan, iaitu mementingkan matlamat organisasi, menerap nilai murni, membentuk identiti organisasi, berimaginatif, kreatif, membina ketaatan dan membina peluang baru. Dalam perkembangan berikutnya, Lokman dan Anuar (2011) merangkumnya ke dalam empat bahagian, iaitu menetapkan matlamat dan budaya sekolah, penerapan nilai murni, menciptakan *role model* (suri teladan) dan membangun komitmen.

Strategi Kepimpinan Simbolik

Secara teori, strategi adalah mewujudkan sasaran dan matlamat jangka panjang syarikat atau organisasi dalam bentuk arahan, tindakan dan peruntukan sumber-sumber yang diperlukan untuk mencapai matlamat dan objektif (Alfred Chandler, 1962). Strategi sangat penting dalam setiap aktiviti kepimpinan pengetua sebab adalah salah satu aspek dalam perubahan organisasi (Lokman *et al.* 2009). Menurut Wilson (1997), perubahan organisasi mempunyai dua aspek pokok, iaitu perubahan dalam misi dan strategi serta perubahan budaya dan perilaku. Justeru itu, misi dan strategi boleh dibangunkan secara beriringan. Bagaimanapun, mustahil untuk mengubah secara fundamental misi dan strategi tanpa mengubah perilaku dan budaya. Menurut Schein (2004) budaya dan kepimpinan sebagai saling berkaitan, iaitu kepimpinan dilihat sebagai pembolehubah yang membina dan mencipta budaya sesebuah organisasi. Bolman dan Deal (2008) menegaskan pula pentingnya membina identiti syarikat dan budaya. Dengan bingkai simbolik, berupaya untuk mencari erti daripada apa yang berlaku dalam sesebuah organisasi, bukan peristiwa itu sendiri.

Model rangka kepimpinan simbolik oleh Bolman dan Deal (1998) yang diubahsuai oleh Lokman (2007) dijadikan sebagai strategi dalam menyiasat amalan ciri-ciri kepimpinan spiritual pengetua dalam pelaksanaan kepimpinan di madrasah. Gambaran proses kepimpinan simbolik pengetua ditunjukkan melalui Rajah 2.1.



Rajah 1.2 Strategi Kepimpinan Simbolik Diadaptasi dari Bolman dan Deal (1991) dan diubahsuai oleh Lokman (2007)

Gambaran keseluruhan strategi kepimpinan simbolik pengetua pada Rajah 2.1 di atas menunjukkan bahawa pembentukan budaya sekolah diselarikan dengan matlamat dan visi sekolah. Sebagai contoh suatu sekolah yang menerapkan elemen keagamaan ke dalam tingkah laku seharian guru dan pelajar, manakala sukan pula cuba membentuk suatu komuniti yang memberi perhatian dalam kalangan aspek kesukanan. Dalam usaha membentuk keperibadian yang terbaik kepada para pelajar, pengetua dan guru berperanan sebagai *role model* atau suri teladan kepada para pelajar, iaitu gambaran kejayaan dan kecemerlangan akademik. Sehubungan dengan itu, pembentukan disiplin pelajar dilaksanakan dengan memupuk nilai murni dan unsur-unsur kemesraan antara pelajar dengan guru. Di samping itu, pengetua yang

mengamalkan kepemimpinan simbolik turut memberikan perhatian atas komitmen guru terhadap tugas yang diberikan oleh pengetua. Oleh itu, dalam kajian ini kerangka teori yang digunakan ialah multi-frame dan kepemimpinan simbolik Bolman dan Deal (2008) iaitu dalam membina budaya madrasah berasaskan ciri-ciri atau nilai-nilai spiritual Islam (al-Arkuobi, 2008; al-Thalib, 1991) yang dijadikan amalan kepemimpinan pengetua di madrasah.

Strategi Kepimpinan Spiritual Islam

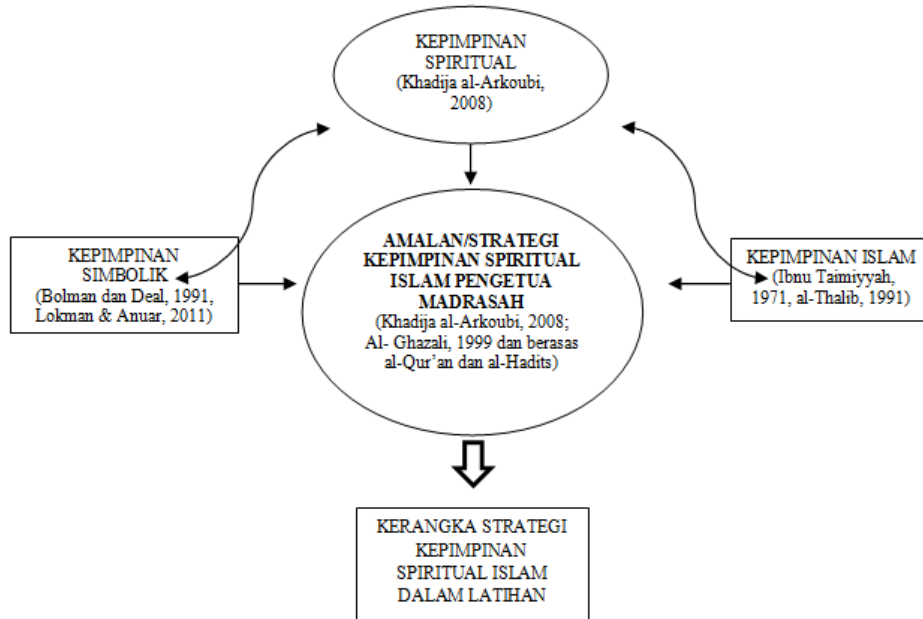
Keberkesanan budaya organisasi oleh pengaruh kepemimpinan spiritual dalam kajian ini akan mendapat pemerhatian dalam: (i) Amalan kepemimpinan spiritual berlandaskan Islam dalam latihan kepemimpinan pengetua (ii) Amalan kepemimpinan spiritual dan dalam pembinaan pendidikan berkarakter di madrasah.

Kedua amalan pengetua di atas diletakkan dalam strategi kerangka budaya simbolik oleh Bolman dan Deal (1998). *Pertama*, Amalan ciri kepemimpinan spiritual Islam dalam latihan. Nilai-nilai yang diterapkan selama dalam pelaksanaan latihan kepemimpinan ialah ciri kepemimpinan Islam yang diadaptasi dari al-Talib (1991) iaitu berpegang kepada syari'at dan amal soleh serta ciri kepemimpinan spiritual oleh al-Arkuobi (2008) iaitu integriti dan perkhidmatan dengan cinta kasih. *Kedua*, Amalan kepemimpinan spiritual pengetua dalam pembinaan pendidikan berkarakter di madrasah. Menyepadukan pendidikan berkarakter dapat mencapai matlamat organisasi yang tertentu (Fry, 2002; Sulhan, 2010). Pendidikan karakter menjadi penyumbang kepada budaya kerja termasuk keberkesanan pemimpin, kepuasan kerja, dan kesetiaan pekerja (Sarros & Cooper, 2006). Pruzan, (2004) menyarankan supaya syarikat-syarikat perniagaan besar di negara-negara barat perlu bagi pendidikan yang lebih fokus dalam kepemimpinan berkarakter. Nilai-nilai karakter dalam pelajar boleh bermula sejak para pelajar awal usia sehingga karakter pelajar akan mudah dibentuk. Seterusnya, pengetua madrasah menetapkan matlamat dan budaya madrasah berdasarkan syariat dan akhlak Islam, menetapkan sistem pembelajaran dan iklim madrasah dengan menerapkan nilai-nilai murni berlandaskan ciri kepemimpinan spiritual Islam, menunjukkan keteladanan dengan amalan spiritual dalam budaya madrasah, serta membangun komitmen bersama guru, staf dan pelajar untuk kejayaan pendidikan di madrasah. Keseluruhan aktiviti ini boleh berlaku dalam kepemimpinan pengetua madrasah yang berasaskan konsep pendidikan berkarakter, sehingga matlamat pendidikan boleh dicapai. Matlamat akhir kajian ini ialah mewujudkan kerangka strategi Kepimpinan Spiritual dalam latihan kepemimpinan pengetua Majlis Agama Negeri.

Kerangka Kerja Konseptual (*Conceptual Framework*)

Dari telaah teoritis dan studi empiris dapat dikemukakan suatu hubungan antara variabel kepemimpinan Islam, kepemimpinan spiritual dan kepemimpinan simbolik dalam suatu diagram *conceptual framework* berikut:

Kepimpinan spiritual (spiritualiti), kepemimpinan Islam dan kepemimpinan simbolik ketiganya berhubungan dan bisa saling berpengaruh (Schein, 1991; Bolman & Deal, 1995; Nasr, 1993; al-Arkuobi, 2008; Tobroni, 2010; Lokman & Anuar, 2011). Amalan ciri kepemimpinan spiritual Islam iaitu integriti dan perkhidmatan dengan cinta kasih yang diterapkan oleh pengetua madrasah berpengaruh terhadap penentuan strategi kepemimpinan dan kinerja guru dan staf dalam membangun lingkungan budaya madrasah berbasis spiritual.



Rajah 1.2 Kerangka Konseptual Kajian

Begitu pula Budaya Organisasi yang diciptakan oleh pemimpin akan berpengaruh terhadap penerapan strategi dan keberhasilannya serta terhadap keberkesanan kepemimpinan mencapai kejayaan (Bolman & Deal, 2008, al-Arkoubi, 2008, Lokman, 2007, Marzuki, 2013).

Kesimpulan

Sesuai dengan permasalahan yang dikemukakan dalam penulisan artikel ini yang memerlukan jawapan konseptual maka dapat disimpulkan bahawa kepemimpinan Islam dan kepemimpinan simbolik memberikan sumbangan terhadap amalan kepemimpinan spiritual Islam pengetua baik dalam latihan kepemimpinan spiritual mahupun ketika kepemimpinannya di madrasah. Berdasar pada telaah teoritis dan studi empiris maka kesimpulan artikel ini dapat dikemukakan lebih detil (lebih rinci) bahawa (1) Konsep kepemimpinan spiritual berlandaskan Islam boleh diterapkan dalam latihan kepemimpinan pengetua di dewan pendidikan dan latihan; (2) Pengetua madrasah dalam menetapkan matlamat dan budaya madrasah berdasarkan syariat dan akhlak Islam (3) Penerapan nilai-nilai murni yang diterapkan di madrasah berlandaskan ciri spiritual Islam, iaitu integriti dan perkhidmatan dengan cinta kasih; (4) Tingkah laku kepemimpinan simbolik dan kepimpinan Islam, iaitu keteladanan (*role*) menjadi model kepemimpinan pengetua di madrasah (5) Kepimpinan Islam, kepimpinan simbolik dan kepemimpinan spiritual berpengaruh terhadap komitmen pengetua, staf, guru dan pelajar dalam membangun keberkesanan dan kejayaan madrasah. Disarankan bahawa suatu tujuan penelitian untuk menguji *conceptual framework* pada institusi pendidikan Islam di madrasah dalam usaha meningkatkan organisasi madrasah agar lebih berkesan dan mencapai kejayaan.

Rujukan

- Adnan, Aabed. (2006). *A Study of Islamic Leadership Theory and Practice in K-12 Islamic School in Micigan*. PhD Dissertation, Brigham Young University, tidak diterbitkan.
- Ahmad Marzuki. (2013). *Amalan Kepimpinan Islam Pengetua dan Perkaitannya Terhadap Atribut Komuniti Pembelajaran Profesional*. Disertasi Doktor Falsafah, Fakulti Pendidikan. Universiti Teknologi Malaysia, tidak diterbitkan.

- Al-Bukhari, Muhammad Ismail. (1987). *Sahih al-Bukhari*. Kaherah: Dar al-Syab.
- Al-Ghazali, Abu Hamid (2005). *Mukhtashar Ihya Ulumuddin*. Tahqiq dan takhrij; Ahmad Abdurraziq al-Bakri. Kaherah, Mesir: Dar as-Salam.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, & Muhammad bin Ahmad. (2000). *Ihya' Ulum al-Din*. Tahqiq Abdul Rahim bin al-Husain al-Iraqi, Kaherah: Dar al-Taqwa li al-Turath.
- Al-Mawardi. (1996). *Al-Ahkam al-Sultaniyyah wal Wilayah ad-Diniyyah*. Beirut: Al-Maktabah al-Islami.
- Al-Thalib, Hisham. (1991). *Training Guide for Islamic Workers*. Human Development. The International Inst. Of Islamic Thought. Virginia.
- Beekun, Rafik Issa & Badawi, Jamal. (1999). *Leadership: An Islamic Perspective*. Beltsville, Maryland, USA: Amana Publications.
- Berhanuddin Abdullah. (1977). *Amal Jamaie dalam Organisasi Islam*. Beirut: Zabib Enterprise.
- Bolman, L.G & Deal, T.E. (1991). *Reframing Organizations: Artistry, Choice, and Leadership*. San Francisco. Jossey-Bash Publishers.
- Crossman, J. (2010). Conceptualising Spiritual Leadership in Secular Organizational Contexts and Its Relation to Transformational, Servant and Environmental Leadership. *Leadership & Organization Development Journal*. 31(7), 596-608.
- Eddy, Christopher. (2011). *Leadership Training and Behavioral Adjustments in Undergraduates*. PhD Dissertation, College of Management and Techny, Walden University, tidak diterbitkan.
- Fatimah Abdullah. (2012). *Teaching Islamic Ethics and Ethical Training: Benefiting From Emotional and Spiritual Intelligence*. Department of Usuluddin and Comparative Religion Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. International Islamic University Malaysia. *International Journal of Humanities and Social Science Vol. 2 No. 3; February 2012* © Centre for Promoting Ideas, USA. www.ijhssnet.com.
- Fry, Mike at al. (Ed.). (2002). *Character Education: Informational Handbook and Guide for Support and Implementation of the Student Citizen Act of 2001*. North Carolina: Public Schools of North Carolina.
- Harry Tjahjono. (2003). *Kepemimpinan Dimensi Keempat Selamat Tinggal Krisis Kepemimpinan*. Jakarta: Elek Media Komputindo.
- Hechinger, F. (1981). "Foreword." To J. Lipham. *Effective School, Effective Principal*. Reston, VA: NASSP.
- Hendrawan, Sanerya. (2009). *Spiritual Management: From Personal Enlightenment Towards Good Corporate Governance*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Ibnu Khaldun, Abdul Rahman. (1960). *Muqaddimah*. Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiah.
- Kementerian Agama Republik Indonesia Nomor 2 tahun 2010 Tentang Rencana Strategis Kementerian Agama Tahun 2010-2014.
- Kementerian Pendidikan Nasional. (2010). Rencana Strategis Kementerian Pendidikan Nasional Tahun 2010-2014.
- Khadijah Al-Arkoubi. (2008). *Spiritual Leadership in Moroccan Business: An Ethnographic Study of YNNA Holdings*. Tesis Doktor Falsafah, New Mexiko State University, tidak diterbitkan.
- Kirwin, C., & Birchall, D. (2006). Transfer of Learning from Management Development Programmes: Testing the Holton Model. *International Journal of Training and Development*, 10(4), 252-268.

- Levin, I., & Gottlieb, J.Z. (2009). Realigning organization culture for optimal performance: Six principles & eight practices. *Organization Development Journal*, 27(4), 31-47.
- Mohsen Mukred Nayal Rashed. (2007). *Leadership from the Qur'an Relationship Between Taqwa, Trust and Business Leadership Effectiveness*. PhD Disertasi, Univeriti Sains Malaysia, tidak diterbitkan.
- Muhaimin. (2002). *Paradigma Pendidikan Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1993). *Islam and the Challenge of the 21st Century*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Oxford Advanced Learners's Dictionary. (1995). Oxford University Press.
- Rumi, Jalaluddin. (2000). *Discourses of Rumi (Fihi Ma Fihi)* terj. A.J. Arberry, Omphaloskepsis, Ames, Iowa, USA.
- Schein, E. (2004). *Organizational Culture and Leadership*. Ed. 3. San Francisco: Jossey-Bass.
- Schilling, L.M. (2010). *A Historical Analysis of the Relationship Between Charisma and the Making of Great Leaders*. PhD Dissertation, Walden University, tidak diterbitkan.
- Shaleh, Abdul Rachman. (2004). *Madrasah dan Pendidikan Anak Bangsa*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Supriadi, D. (1998). *Mengangkat Citra dan Martabat Guru*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Tobroni. (2010b). *The Spiritual Leadership: Pengefektifan Organisasi Noble Industry Melalui Prinsip-Prinsip Spiritual Etis*. Cet II. Malang: UMM Press.
- Wahjosumidjo. (2002). *Kepimpinan Kepala Sekolah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Wahjosumidjo. (2011). *Kepemimpinan Kepala Sekolah: Tinjauan Teoretik dan Permasalahannya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.



SUMBANGAN ILMUWAN ISLAM DALAM PERUBATAN NABI (AL-TIBB AL-NABAWIYY)⁵

Nurazmallail bin Marni⁶

Abstrak

Perubatan tradisional Islam yang dikenali sebagai perubatan Nabi (al-Tibb al-Nabawiyy) adalah sebahagian daripada khazanah kecemerlangan tamadun Islam dan sumbangannya kepada dunia. Usaha gigih ilmuwan Islam dalam mengembangkan perbahasan mengenai perubatan Nabi adalah kesinambungan daripada usaha muhaddithin yang lebih tertumpu kepada mewujudkan kompilasi hadis-hadis berkaitan dengan perubatan. Artikel ini membincangkan tentang sumbangan ilmuwan Islam yang mengarang kitab khusus berkaitan perubatan Nabi yang berlangsung dalam tempoh yang panjang dan saling berkesinambungan. Metodologi kajian ini berasaskan kajian terhadap bahan-bahan ilmiah khususnya buku dan kajian-kajian yang berkaitan dengan kitab-kitab yang menggunakan judul al-Tibb al-Nabawiyy secara khusus. Fenomena ini merupakan usaha ilmuwan Islam untuk mengembalikan umat Islam merujuk dan berpegang dengan panduan Nabi Muhammad SAW dalam aspek kesihatan dan rawatan penyakit. Diharapkan penulisan ini dapat menonjolkan kecemerlangan tamadun Islam dan sumbangan para pengarang kitab al-Tibb al-Nabawiyy dalam memperkenalkan masyarakat dunia kepada perubatan Nabi yang merupakan warisan penting bagi umat Islam dalam mencapai kesihatan dan kesejahteraan dengan berpandukan hadis Nabi SAW dan ilmu hikmah para ilmuwan.

Kata kunci: perubatan Nabi (al-tibb al-nabawiyy), ilmuwan Islam, kitab al-Tibb al-Nabawiyy, sumbangan.

Pengenalan

Antara langkah awal yang dilakukan dalam membangunkan disiplin ilmu perubatan Nabi ialah usaha ulama hadis yang dikenali sebagai muhaddithin. Namun, usaha mereka lebih tertumpu kepada mewujudkan kompilasi hadis-hadis berkaitan dengan perubatan dan dimuatkan dalam kitab-kitab hadis yang ringkasnya dikenali sebagai *kitab al-Sunan* manakala para pengarangnya pula dikenali sebagai Ashab al-Sunan. Kelompok ini dipelopori oleh imam-imam besar dalam ilmu hadis seperti Imam al-Bukhari (m. 256 H/870 M) dalam kitabnya *al-Jāmi' al-Sahih*, Imam Muslim (m. 261 H/875 M) pengarang kitab *Sahih Muslim*, Imam Abu Daud (m. 275 H/889 M) dalam kitabnya *Sunan Abi Daud*, Imam al-Tirmizi (m. 279 H/892 M) dalam *Jāmi' al-Tirmidhi*, dan Imam Ibn Majah (m. 273 H/887 M) dalam kitabnya *Sunan Ibn Mājah*.

Artikel ini membincangkan tentang sumbangan ilmuwan Islam yang mengarang kitab khusus berkaitan perubatan Nabi yang berlangsung dalam tempoh yang panjang dan saling berkesinambungan. Perkembangan di peringkat ini menyaksikan penulisan berkenaan perubatan Nabi dilakukan secara lebih sistematik (Browne, 1983: 13) dan tertumpu kepada

⁵ Kertas kerja ini dibentangkan di Seminar Antarabangsa Education, Law, Civilization (ELCIST 2014). Seminar diadakan pada 26 November 2014 di Dewan Senat, Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Johor dan dianjurkan oleh Fakulti Tamadun Islam, UTM, Johor, UIN Maliki Malang, Indonesia, IAIN Jambi, Indonesia, dan UIN Yogyakarta.

⁶ Ph.D (nurazmal@utm.my/nurazmal@gmail.com), Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, 81310 Johor Bahru, Johor. 07-55357644 (samb. 57644) 07-55357621 (faks) +6 019 7353281 (h/p)

penulisan koleksi hadis yang berkaitan dengan perubatan. Karya-karya tersebut yang dikenali sebagai *al-Tibb al-Nabawi (Prophetic Medicine)*⁷ mulai dihasilkan sekitar awal abad ketiga Hijrah mendapat perhatian para ilmuwan hingga abad ke-11 Hijrah.

Menurut Early (2004), pada kurun ke-20 Masihi (abad ke-13 Hijrah), perubatan Nabi terbahagi kepada dua bentuk penulisan. Pertamanya, penulisan popular yang mencampur-adukkan hadis Nabi s.a.w dengan kata-kata hukama termasuk prinsip keseimbangan humor dan fungsi-fungsi tubuh dalam keadaan normal. Bentuk kedua ialah pelaksanaan perubatan secara formal yang disokong beberapa kumpulan antaranya Islamic Medical Organisation (IMO) yang diasaskan di Kuwait pada tahun 70-an. IMO mengurus sebuah hospital yang melayani pesakit dengan menggunakan dasar perubatan Islam dan melakukan eksperimen terhadap penggunaan perubatan Nabi di bawah pemantauan makmal. Eksperimen ini memberi tumpuan kepada simptom-simptom yang kabur dalam mengenalpasti punca penyakit dan rawatannya seperti kegagalan buah pinggang dan ekzema.

Metode Penulisan Ilmuwan Islam Selepas Ashab Al-Sunan

Terdapat pelbagai kaedah penulisan yang bergantung kepada kepakaran dan kecenderungan pengarangnya. Sebilangan kaedah penulisan lebih berbentuk koleksi hadis-hadis berkenaan perubatan yang dipilih oleh pengarang dan sebilangan lain pula disertai dengan ulasan dan huraian menurut konsep perubatan Greek, India, dan sebagainya.

Al-Hāfiẓ Abū Na‘im al-Asbahāni dalam bukunya al-Tibb al-Nabawi

Al-Hāfiẓ Abū Na‘im al-Asbahāni (m. 430 H/1038 M) dalam bukunya *al-Tibb al-Nabawi* (2006) membahaskan tentang perubatan Nabi dalam tujuh makalah, iaitu: (1) Keutamaan pengetahuan dan kelebihan profesion perubatan, (2) Mengenal struktur badan dan pengurusan kesihatan, (3) Jenis-jenis penyakit dan kaedah rawatan setiap penyakit termasuk penyakit jiwa seperti sedih (*al-huzn*) dan bimbang (*al-hamm*), (4) Mengenal herba-herba dan manfaatnya, (5) Penjagaan pesakit secara pencegahan serta mengenal sukatan diet dan ubatan, (6) Penjagaan kesihatan badan dengan perkara-perkara yang bersesuaian, dan (7) Rawatan menggunakan jampi, tangkal, dan sihir.

Al-Asbahāni adalah antara penulis terawal menghimpun sejumlah hadis mengenai perubatan yang disandarkan kepada Nabi s.a.w dan para sahabat secara tersusun dan dibahagikan mengikut bab-bab tertentu. Kesemua hadis yang terdapat di dalamnya adalah riwayat pengarang sendiri daripada guru-gurunya. Metode penulisan pengarang adalah lebih kepada menghimpun hadis-hadis berkaitan perubatan Nabi beserta sanadnya. Pendekatan sebegini membuka ruang kepada ulama hadis untuk menentukan kesahihan sesuatu hadis dan memberi peluang kepada ahli perubatan untuk menghurainya dalam konteks perubatan. Buku ini membincangkan perubatan Nabi secara pemakanan herba, pencegahan, penjagaan kesihatan sementara perbincangannya tentang rawatan kejiwaan adalah agak ringkas.

7 Dalam bahasa Inggeris, istilah Prophetic medicine adalah merujuk kepada karya yang dihimpun oleh para agamawan yang terlibat dalam amalan perubatan tradisional pada zaman Nabi Muhammad s.a.w (treatises compiled by clerics engaged in traditional medical practices during the time of the Prophet Mohammed). Bidang kajian ini adalah lanjutan daripada sekolah perubatan Jundishapur di Parsi yang memberikan peluang kepada ilmuwan Islam dan bukan Islam mempelajari perubatan Greek dan India (Ayurveda). Oleh itu, kemunculan ilmu perubatan Nabi dikategorikan dalam perubatan era Greek-Arab. Lihat Subbarayappa B. V., 2001, The root of ancient medicine: an historical outline, Journal of Bioscience, Vol. 26, No. 2, June 2001, hlm. 137, Bangalore: Indian Academy of Sciences.

'Abd al-Latif al-Baghdādi dalam bukunya al-Arba'in al-Mustakbrajah min Sunan Ibn Mājah wa Sharhiha

'Abd al-Latif al-Baghdādi (m 629 H/1231 M) turut menulis tentang perubatan Nabi dalam bukunya *al-Arba'in al-Mustakbrajah min Sunan Ibn Mājah wa Sharhiha*. Pada peringkat awalnya, kitab ini merupakan himpunan tulisan pelajar al-Baghdādi yang bernama Muhammad bin Yūsuf al-Birzāli (m. 636 H/1239 M) ketika mempelajari kitab *Sunan Ibn Mājah*. Idea penulisannya sebagai kitab khusus tentang perubatan Nabi teretus hasil daripada ulasan dan huraian al-Baghdādi ke atas 40 buah hadis mengenai perubatan yang terdapat dalam *Sunan Ibn Mājah* yang kemudiannya dihimpun oleh al-Birzāli dalam sebuah kitab yang dinamai *al-Arba'in al-Mustakbrajah min Sunan Ibn Mājah wa Sharhiha*.

Al-Baghdādi membincangkan 40 hadis terpilih tentang perubatan dengan 36 hadis yang awal adalah mengenai perubatan kemanusiaan (*al-tibb al-bashari*) antaranya penjagaan kesihatan, perubatan pencegahan, rawatan, pantang (*al-himyah*), praktis profesion perubatan, kesihatan jiwa (hadis ke-23 dan hadis ke-25). Manakala hadis ke-37 adalah mengenai perubatan binatang ternakan dan tiga hadis terakhirnya pula berkisar tentang cara-cara menghindari kefakiran yang membawa kepada penyakit fizikal atau penyakit jiwa. Kitab ini dianggap rujukan utama kepada beberapa kitab perubatan Nabi yang terkemudian antaranya kitab *al-Ahkām al-Nabawiyah fi al-Sinā'ah al-Tibbiyyah* oleh Ibn Ṭarkhān, kitab *al-Tibb al-Nabawi* karangan al-Dhahabi, dan tidak terkecuali kitab *al-Tibb al-Nabawi* karya Ibn Qayyim.

Ibn Ṭarkhān 'Alā' al-Din al-Kahhāl (m. 720 H/1320 M) dalam bukunya al-Ahkām al-Nabawiyah fi al-Sinā'ah al-Tibbiyyah

Ibn Ṭarkhān 'Alā' al-Din al-Kahhāl (1955) yang meninggal dunia sekitar tahun 720 H/1320 M turut membahaskan perubatan Nabi dalam bukunya *al-Ahkām al-Nabawiyah fi al-Sinā'ah al-Tibbiyyah*. Perbincangan Ibn Ṭarkhān dilakukan menerusi 10 bab, iaitu: (1) Hadis-hadis tentang penyakit dan rawatannya, suruhan berubat, pengamal perubatan yang tidak mengetahui ilmu perubatan, dan lain-lain, (2) Hadis-hadis tentang penjagaan kesihatan dari aspek makanan, minuman, tidur, dan lain-lain, (3) Asal-usul perubatan, pengasasnya, adakah ia wahyu atau pengalaman atau pengolahan (*qiyas*), kelebihan perubatan, keselariannya dengan akal, syarak, dan kepastian maut, (4) Kesihatan dan kelebihannya serta hadis-hadis tentangnya, (5) Penyakit, kelebihannya, dan hadis-hadis tentangnya serta sedikit huraian berkenaan dengan jampi, (6) Kelebihan menziarahi pesakit dan hadis-hadis tentangnya, (7) Empat puluh hadis perubatan tentang empat puluh persoalan dalam perubatan, (8) Perbincangan tentang kelebihan berubat atau meninggalkannya, (9) Pantang-larang (*al-himyah*) dan hadis-hadis tentangnya, dan (10) Dos campuran ubatan, manfaatnya, dan hadis-hadis tentang perubatan.

Ibn Ṭarkhān menghimpun hadis-hadis dari sumber rujukannya yang banyak dan muktabar di samping menghuraikannya berdasarkan perkembangan ilmu perubatan yang terdapat pada zamannya. Namun, antara kekurangan kitab ini ialah ia tidak terlepas daripada menggunakan beberapa hadis yang bertaraf lemah (*da'if*). Justifikasi kepada kekurangan kitab ini ialah pengarang lebih mendalami bidang perubatan dan kesusasteraan berbanding ilmu hadis yang mengandungi beberapa cabang termasuk *mustalah al-hadith* (pengelasan hadis), *ilm al-rijāl* (ilmu perawi hadis), dan *al-jarh wa al-ta'dil* (kritikan dan sokongan) untuk membolehkan pengarang menyaring hadis-hadis daif daripada hadis-hadis yang sahih. Selain itu, penyelidik mendapati perbincangan pengarang ada ketikanya boleh disifatkan sebagai

terkeluar daripada skop perubatan Nabi atau lebih bersifat perbincangan khusus dalam disiplin ilmu perubatan. Hal ini demikian kerana pengarang membahaskan rawatan penyakit tertentu tanpa menyatakan walau satu hadis dalam bab tersebut.

Al-Dhahabi (m. 748 H/1347 M) pengarang kitab yang berjudul al-Tibb al-Nabawi

Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad bin ‘Uthmān bin Qaymāz (m. 748 H/1347 M), seorang perawi hadis dan sejarawan turut mengarang kitab yang berjudul *al-Tibb al-Nabawi*. Hasil penelitian penyelidik mendapati isi kandungan kitab *al-Tibb al-Nabawi* karangan al-Dhahabi begitu menyerupai kitab *al-Tibb al-Nabawi* karya ‘Abd al-Latif al-Baghdādi melainkan satu fasal tambahan mengenai alunan suara (*al-samā’*) yang hanya terdapat dalam naskhah karya al-Dhahabi. Hasil dapatan kajian ‘Abd al-Mun‘im Ibrāhim (1996: 21) yang menyunting dan mentahkik kitab *al-Tibb al-Nabawi* karya al-Dhahabi mendorong beliau untuk mempertahankan keaslian kitab tersebut sebagai hasil tulisan al-Dhahabi dengan berdasarkan beberapa hujah⁸ antaranya:

- (1) Terdapat empat naskhah manuskrip tulisan tangan di Dār al-Makhtūtāt al-Misriyyah (nombor manuskrip: 7967, 31103, 2009, 20255) yang kesemuanya dinisbahkan kepada al-Dhahabi. Terdapat satu lagi naskhah manuskrip di Dār al-Makhtūtāt al-Zāhiriyyah (nombor manuskrip: 4590) yang juga dinisbahkan kepada al-Dhahabi.
- (2) Kesemua penyalin manuskrip menyebut nama al-Dhahabi di awal dan akhir manuskrip sebagai pengarang kitab tersebut.
- (3) Terdapat beberapa keterangan dalam teks manuskrip yang menukulkan kata-kata Imam al-Nawawi (m. 676 H). Justeru, bagaimana mungkin al-Baghdādi yang meninggal dunia pada 629 H dapat memetik kata-kata al-Nawawi yang dilahirkan dua tahun kemudiannya, iaitu pada 631 H?

Penyelidik menyimpulkan bahawa kedua-dua pengarang, iaitu ‘Abd al-Latif al-Baghdādi dan al-Dhahabi telah mengarang kitab berkenaan perubatan Nabi. ‘Abd al-Latif al-Baghdādi memberi izin kepada muridnya yang bernama Muhammad bin Yūsuf al-Birzāli (m. 636 H/1239 M) untuk menulis kitab *al-Arbā’in al-Mustakbrajah min Sunan Ibn Mājah wa Sharhihā*. Kitab tersebut kemudiannya dirujuk dalam kebanyakan keadaan oleh al-Dhahabi ketika menulis kitabnya *al-Tibb al-Nabawi* hingga membawa kepada persamaan yang amat ketara antara kedua-dua karya tersebut.

Ibn Qayyim (m. 751 H/1350 M) dalam Zād al-Ma‘ād fi Hady Khayr al-‘Ibād

Ibn Qayyim (m. 751 H/1350 M) telah menghimpun hadis-hadis tentang perubatan Nabi dalam satu juzuk khusus daripada kitabnya yang berjudul *Zād al-Ma‘ād fi Hady Khayr al-‘Ibād* atau ringkasnya disebut *Zād al-Ma‘ād*. Kitab *al-Tibb al-Nabawi* adalah sebahagian daripada kitab *Zād al-Ma‘ād* yang merupakan kitab himpunan sunnah dan perlakuan Nabi s.a.w dalam segenap aspek kehidupan baginda seperti nasab keturunannya, perutusannya sebagai nabi dan rasul, keperibadiannya, perilakunya dalam ibadat solat, puasa, zakat, haji, dan termasuklah petunjuk Nabi s.a.w dalam hal perubatan. Hal ini diperkukuhkan dengan kenyataan Ibn Qayyim dalam *Zād al-Ma‘ād* (1994: 4/5) dalam mukaddimah bahagian tersebut, iaitu;

⁸ Lihat juga perbincangan mendalam Irmeli Perho tentang penisbahan buku tersebut kepada al-Dhahabi dalam tesis kedoktorannya, *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars* yang kemudiannya diterbitkan dalam jurnal *Studia Orientalia*, Helsinki, 1995, hlm. 36-40.

وَقَدْ أَتَيْنَا عَلَى جُمَلٍ مِنْ هَدْيِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَعَارِي وَالسِّيَرِ وَالْبُعُوثِ وَالسَّرَايَا،
وَالرَّسَائِلِ، وَالْكَتُبِ الَّتِي كَتَبَ بِهَا إِلَى الْمُلُوكِ وَتُؤَاهِمِهِمْ. وَنَحْنُ نَتَّبِعُ ذَلِكَ بِدِكْرِ فُصُولِ نَافِعَةٍ فِي
هَدْيِهِ فِي الطَّبِّ الَّذِي تَطَبَّبَ بِهِ، وَوَصَفَهُ لِغَيْرِهِ، ...

Terjemahan: “Kami telah datangkan kenyataan daripada petunjuk baginda SAW dalam siri-siri peperangan, keputusan wakil, pasukan tentera dan surat-surat kepada raja-raja dan para penguasa mereka. Dan sekarang kami sertakan tajuk-tajuk tersebut dengan menyebutkan beberapa fasal yang bermanfaat pada menerangkan petunjuk Nabi s.a.w dalam perubatan dan apa yang dijelaskannya kepada orang lain.”

Mengikut al-Nasimi (1987: 89), kitab *Zād al-Ma’ād* mula dicetak secara berasingan dalam satu juzuk khusus dengan judul *al-Tibb al-Nabawi* oleh seorang sejarawan Halab, Syria yang bernama Muhammad Rāghib al-Tabbākh (m. 1951 M) dan kemudiannya dicetak di Kaherah pada tahun 1957. Justeru, pada peringkat awal kitab ini lebih dikenali sebagai sebahagian daripada kitab *Zād al-Ma’ād* tetapi kemudiannya mula dikenali dengan judul *al-Tibb al-Nabawi*. Hal ini berdasarkan kajian Abu Zayd (1980: 169) yang mendapati penggunaan istilah kitab *al-Tibb al-Nabawi* yang dinisbahkan kepada Ibn Qayyim mula dikesan seawal tahun 788 H/1386 M, iaitu sekitar 37 tahun selepas kematian Ibn Qayyim. Dari sudut sejarahnya, penggunaan nama kitab *al-Tibb al-Nabawi* telah bermula sejak awal abad ketiga Hijri berdasarkan karya al-Imam Abū al-Hasan ‘Ali bin al-Ridā (203 H/818 M) yang berjudul *Al-Risālah al-Dhahabiyyah fi Tibb al-Nabi* atau dikenali sebagai *Risālah Mushtamilah ‘alā al-Tibb al-Nabawi*.

Merujuk kepada pengenalan yang dikemukakan oleh Penelope Johnstone (1998, hlm. xxvii-xxviii) dalam terjemahan⁹ kepada kitab *al-Tibb al-Nabawi* yang berjudul *Medicine of the Prophet*, penyelidik mengenalpasti bahawa terdapat dua edisi lain.¹⁰ Pertama, hasil suntingan ‘Abd al-Mu’ti Amin Qal’aji, cetakan Dār al-Turāth, Kaherah, tahun 1398/1978. Kedua, cetakan al-Matba’ah al-‘Ilmiyyah, Halab, tahun 1346/1927. Penelope menukulkan perakuan Abd al-Mu’ti Amin Qal’aji, editor cetakan edisi Kaherah bahawa beliau sendiri bergantung kepada beberapa manuskrip Dār al-Kutub al-Misriyyah, Kaherah yang terdiri daripada Tibb 1627, ditulis pada tahun 1163 H (sumber utama), Tibb Taymur 439, ditulis pada tahun 1191 H, al-Zahiyya 552, ditulis pada tahun 1070 H, dan Tibb Tal’at 503, ditulis pada tahun 1084 H. Manuskrip-manuskrip lain yang turut dikenalpasti ialah oleh Ullmann, *Medizin (Die Medizin in Islam)* 187: Chester Beatty 3292, 11; Brockelmann, *GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur)* II 106 n. 19: Paris 3045, Uppsala 348. Supp. II 127 n. 20 (ditandakan oleh Brockelmann sebagai cetakan Halab).

Metode penulisan Ibn Qayyim ialah mendasarkan ilmu perubatan kepada nas yang kebanyakannya daripada sumber hadis Nabi s.a.w yang kemudiannya diulas dan dibahas dengan menggunakan pendekatan pelbagai disiplin ilmu yang terdiri daripada ilmu hadis, ilmu bahasa, dan ilmu perubatan khasnya ilmu perubatan Yunani. Ibn Qayyim

9 Kewajaran usaha terjemahan kitab ini yang agak lewat, iaitu hanya mula diterbitkan (terjemahan Penelope Johnstone) pada tahun 1998 telah diperjelaskan oleh Sheldon Watts (2003: 53) yang mengatakan bahawa ia berkemungkinan disebabkan oleh pendekatannya yang tidak menepati persepsi Barat yang bersifat stereotaip terhadap orang Islam.

10 Edisi kitab *al-Tibb al-Nabawi* yang digunakan oleh penyelidik dalam kajian ini ialah hasil suntingan Shu’ayb dan ‘Abd al-Qādir al-‘Arna’ut, cetakan Mu’assasat al-Risālah dan Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah, Beirut, pada tahun 1412/1991, cetakan ke-17. Kitab ini adalah edisi yang diterbitkan sebagai satu juzuk daripada kitab *Zād al-Ma’ād* yang diulang cetak oleh penerbit dan penyunting yang sama pada tahun 1414/1994, cetakan ke-27.

membahagikan ilmu perubatan Nabi kepada dua, iaitu perubatan hati (*tibb al-qulūb*) dan perubatan fizikal (*tibb al-abdān*) berdasarkan pembahagian penyakit kepada penyakit hati (*marad al-qulūb*) dan penyakit badan (*marad al-abdān*).

Imam al-Suyūti*¹¹ (m. 911 H/1505 M) dalam kitabnya *al-Manhaj al-Sawi wa'l-Manhal al-'Azb al-Rawi fi al-Tibb al-Nabawi

Imam al-Suyūti¹² (1986) yang meninggal dunia pada 911 H/1505 M telah menulis tentang perubatan Nabi dalam kitabnya *al-Manhaj al-Sawi wa'l-Manhal al-'Azb al-Rawi fi al-Tibb al-Nabawi*. Al-Suyūti memulakan perbahasannya dengan mengemukakan himpunan hadis-hadis yang berkaitan dengan sesuatu penyakit dan diikuti oleh nukilan-nukilan daripada para doktor tentang kaedah rawatan sesuatu penyakit. Ini bermakna pendekatan penulisan al-Suyūti dalam membincangkan tentang perubatan Nabi adalah menyerupai pendekatan penulisan Ibn Qayyim yang telah mendahuluinya sejak 160 tahun.

Kesimpulan

Kecenderungan kajian dan penulisan terdahulu dalam bidang ilmu perubatan Nabi adalah tertumpu kepada aspek menghimpunkan hadis-hadis yang berkaitan dengan perubatan dalam satu penulisan khusus sama ada di bawah judul *Kitab al-Tibb* yang merupakan komponen daripada kompilasi hadis-hadis Nabi SAW. Usaha gigih muhaddithin termasuk daripada Ashab al-Sunan adalah menggunakan pendekatan yang bersesuaian mengikut keperluan dan situasi semasa zaman yang dilalui.

Fasa seterusnya melibatkan pendekatan penulisan yang dilakukan secara lebih sistematik dan tertumpu kepada penulisan koleksi hadis yang berkaitan dengan perubatan yang dikenali sebagai *al-Tibb Nabawiyy*. Usaha ini dipelopori oleh ilmuwan Islam khasnya mereka yang mengkaji dan menghurai teks hadis-hadis yang berkaitan dengan perubatan dan dikupas dengan lebih lanjut menggunakan kemajuan ilmu perubatan yang wujud pada zaman mereka.

Rujukan

Al-Quran.

Al-Baghdādī, Muwaffaq al-Din 'Abd al-Latif. (1988). *al-Tibb min al-Kitāb wa al-Sunnah*. ed. 'Abd al-Mu'ti Amin Qal'aji. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

_____. (1990). *al-Tibb al-Nabawi*. ed. Yusuf 'Ali Badyuwi. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

11 Nama penuhnya ialah Jalāl al-Din 'Abd al-Rahmān bin Abi Bakr bin Muhammad bin Sābiq al-Din al-Khudayri al-Suyuti. Dilahirkan pada tahun 849/1445 dan meninggal dunia pada tahun 911/1505. Beliau diberi gelaran Ibn al-Kutub kerana memiliki koleksi buku dalam pelbagai bidang ilmu. Berbangsa Mesir, penulis yang prolific khususnya dalam bidang teologi, dan mendapat tempat yang tinggi dalam mazhab fikah Shafi'i dengan kedudukan sebagai Ashāb al-Nazzār, iaitu golongan yang ijtihadnya diterima dan diberikan perhatian dalam mazhab. Lihat Dhanani, Alnoor (2007), "Suyūṭī: Abū al-Faḍl 'Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī", dalam Thomas Hockey et al. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer. hlm. 1112–3.

12 Nama penuhnya ialah Jalāl al-Din 'Abd al-Rahmān bin Abi Bakr bin Muhammad bin Sābiq al-Din al-Khudayri al-Suyuti. Dilahirkan pada tahun 849/1445 dan meninggal dunia pada tahun 911/1505. Beliau diberi gelaran Ibn al-Kutub kerana memiliki koleksi buku dalam pelbagai bidang ilmu. Berbangsa Mesir, penulis yang prolific khususnya dalam bidang teologi, dan mendapat tempat yang tinggi dalam mazhab fikah Shafi'i dengan kedudukan sebagai Ashāb al-Nazzār, iaitu golongan yang ijtihadnya diterima dan diberikan perhatian dalam mazhab. Lihat Dhanani, Alnoor (2007), "Suyūṭī: Abū al-Faḍl 'Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī", dalam Thomas Hockey et al. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer. hlm. 1112–3.

- Abu Zayd, Bakr bin 'Abd Allah. (1980). *Ibn Qayyim al-Jawziyyah: Hayātuhu wa Āthāruhu*. Riyadh: Matābi' Dār al-Hilāl.
- Early, Evelyn A, Januari 2004, Medicine and public health: an improving field based on a combination of traditional and modern practices, [electronic version], *Encyclopaedia of the Modern Middle East and North Africa*, Michigan: The Gale Group.
- Al-Asbahāni, Abu Na'im Ahmad bin 'Abd Allah bin Ahmad bin Ishāq. (2006). *Mawsu'at al-Tibb al-Nabawi*. ed. Mustafā Khudar Dunmaz al-Turki. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Al-Baghdādi, 'Abd al-Latif. 1988. *al-Tibb min al-Kitāb wa al-Sunnah*, ed. 'Abd al-Mu'ti Amin Qal'aji, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin 'Uthmān bin Qāymāz. (1996). *al-Tibb al-Nabawi*. Riyadh: Maktabat Nizār Mustafā al-Bāz,
- Al-Nasimi, Mahmud Nāzim. (1987). *al-Tibb al-Nabawi wa'l-Ilm al-Hadith*. Cet. ke-2. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Suyuti, Jalāl al-Din bin 'Abd al-Rahmān. (1986). *al-Manhaj al-Sawi wa'l-Manhal al-'Azb al-Rawi fi al-Tibb al-Nabawi*. ed. Hasan Muhammad Maqbul al-Ahdal. Sana'a: Maktabat al-Jayl al-Jadid & Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Browne, E. G. 1983. *Arabian Medicine*. Westport. Connecticut: Hyperion Press Inc.
- Dhanani, Alnoor (2007), "[Suyūfī: Abū al-Faḍl 'Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūfī](#)", dalam Thomas Hockey et al. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer. hlm. 1112–3.
- Ibn Abi Usaybi'ah, Muwaffaq al-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin al-Qāsim bin Khalifah bin Yunus al-Sādi al-Khazraji. t.th. *'Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'*. ed. Nizār Ridā. Beirut: Dār Maktabat al-Hayāh.
- Ibn Tarkhān, Abu al-Hasan 'Ali bin 'Abd al-Karim bin Tarkhān al-Hamawi 'Alā' al-Din al-Kahhāl. (1955). *al-Abkām al-Nabawiyyah fi al-Sinā'ah al-Tibbiyyah*. ed. 'Abd al-Salām Hāshim Hāfiz. Mesir: Maktabat wa Matba'at Mustafā al-Bābi al-Halabi wa Awlādihi.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr al-Zur'i al-Dimashqi. (1994). *Zād al-Ma'ād fi Hady Khayr al-'Ibād*. Cet. ke-17. Suntingan Shu'aib dan 'Abd al-Qādir al-Arnā'ut. Beirut: Mu'assasat al-Risālah & Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr al-Zur'i al-Dimashqi. (1998). *Medicine of the Prophet*. terj. Johnstone, Penelope. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Nurdeen Deuraseh, The book of medicine (kitāb al-tibb) in the al-Bukhari: a preliminary study, *Hamdard Islamicus*, vol. XXXI, no. 3, July-September 2008, hlm. 19-33; Nurdeen Deuraseh, al-Ruqyah with the Qur'an and the du'a (the prayer) in Islamic medical tradition, *Journal of the International Society for the History of Islamic Medicine (JISHIM)*, vol. 4, no. 7, April 2005, hlm. 1-8.
- Nurdeng Deuraseh. 2009. *Preservation of Health in Islamic Law*. IIUM Press: International Islamic University Malaysia.
- Subbarayappa B. V. 2001. The root of ancient medicine: an historical outline, *Journal of Bioscience*, Vol. 26, No. 2, June 2001, hlm. 137. Bangalore: Indian Academy of Sciences.
- Tafsir Pimpinan al-Rahman*, 1995, Cet. ke-6, terbitan Bahagian Hal Ehwal Agama, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur.



APLIKASI SYARIAH DALAM PENGEMBANGAN PASAR MODAL ISLAM: KEARAH PEMATUHAN PRINSIP-PRINSIP SYARIAH DALAM PENGGUNAAN MANHAJ (METODE) ISTINBAT AL-HUKM PADA KEPUTUSAN MPS SS DAN FATWA DSN-MUI

Zulqarnain²

Abstract

The existence of Islamic capital market since 1990 has contributed towards the development of Islamic-based economy in Indonesia and Malaysia. Since then, part of Islamic capital market instruments has been widely accepted and used by many companies to finance their mega projects. This article tries to explore the concepts of sharia available in use of Manhaj (methodology) Istinbat al-hukm on the results of the sharia advisory council (MPS) Securities Commission Malaysia and decisions of the national sharia council (DSN) (MUI), which can be used to determine or set of laws, until it is as an alternative to the development of Islamic-based economy in the era of economic globalization.

Keywords: Application, Sharia, methodology, Istinbat al-hukm, Islamic Capital market.

Pendahuluan

Syariat Islam adalah syariat yang anjal (*flexible*). Sebenarnya sifat keanjalannya itu bertitik tolak daripada prinsip umum yang menjadi asas atau tonggak kepada syariat Islam itu sendiri. Prinsip umum yang dimaksudkan ialah *جلب المصالح ودرء المفاسد*. Karena itulah, Syariat Islam mampu berjalan seiring dengan perkembangan dan perubahan yang berlaku di dunia ini. Antara perkara yang nampak mengalami perubahan dan inovasi ialah perkara-perkara yang berkaitan dengan *mu'amalat maliyyah*,³ yang merangkumi perdagangan, import dan eksport, perbankan, asuransi, pertanian, peternakan, pasar modal dan lain-lain.

Sebuah pasar modal yang efisien dan efektif merupakan bagian yang terpenting bagi pembangunan perekonomian dan keuangan dalam sebuah Negara.⁴ Pembangunan negara, investasi modal perusahaan dan pembiayaan konsumsi barang-barang tahan lama membutuhkan dana jangka panjang. Kebutuhan ini hanya dapat dipenuhi dengan baik melalui keberadaan sebuah pasar modal yang kompetitif.⁵ Perkembangan yang baik dalam pasar modal akan menguntungkan bagi masyarakat karena saluran pinjam-meminjam akan menjadi lebih banyak dan beragam. Baik di Indonesia maupun di Malaysia, keberadaan pasar modal Islam yang berjalan seiring dengan pasar modal yang ada telah memacu pembangunan ekonomi sebuah negara.

1 Tulisan ini disajikan sebagai kontribusi ilmiah pada event International Seminar on Islamic Law, Economic, Education and Sciences Issues, di UTM Johor Bahru, 26 November 2014.

2 Dosen Tetap (Pensyarah) pada Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi.

3 Shamsiah Mohammad, et al., Pengaruh Budaya Melayu dalam Hukum Kontrak Muamalat di Malaysia, dalam Hukum Islam dan Budaya Tempatan, Penyunting: Md. Saleh Hj. Md. Hj. Ahmad, et al. (Malaysia: Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006), h. 269

4 Johnson Pang (1997), Sistem Keuangan dan Perbankan di Malaysia, Shah Alam: Federal Publications, h. 68.

5 Cheah Kooi Guan (1991), Bekalan Wang dan Pasar Keuangan di Malaysia, Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia, h. 142.

Perkembangan pasar modal Islam secara langsung memperluas kegiatan ekonomi yang berbasis syariah. Meskipun pasar modal Islam menggunakan prasarana pasar yang sama dengan pasar modal konvensional, namun keduanya memiliki komponen dan kegiatan yang agak berbeza.⁶ Komponen dan kegiatan pasar modal Islam adalah berpandukan kepada hukum Islam yang lahir dari sumber yang muktabar dan disertifikasi oleh para ulama fiqh.⁷ Bahkan Pasar modal Islam dibentuk dan dibangun berdasarkan kepada lima prinsip operasi yang utama yaitu mencengah pengamalan riba, berbagi risiko, menghindarkan terjadinya spekulasi secara leluasa, persamaan akad dengan kontrak yang dinyatakan dan kegiatan yang dilaksanakan harus sah di sisi syariah.⁸ Karena itulah, pasar modal Islam merupakan salah satu cabang utama dalam sistem keuangan Islam yang mengatur urusan muamalat karena ia merupakan bidang yang dinamik serta berkembang sejalan dengan perkembangan kehidupan masyarakat itu sendiri.

Oleh itu, dalam pembahasan berikut akan dianalisis persoalan yang berkaitan dengan penggunaan *Manhaj istinbat al-hukm* baik pada penggunaan metode *bayani* maupun metode *burhani* dalam keputusan MPS SS dan Fatwa DSN MUI tentang isu-isu berbangkit dalam Pasar Modal Islam, di antaranya isu riba, spekulasi, *bay' ma'dum* dan lain-lain

Memahami Prinsip Syariah dalam Konteks Muamalah

Secara umumnya, syariah bermaksud perundangan Islam. Ia merujuk kepada segala hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah SWT berdasarkan dalil-dalil utama yaitu al-Quran dan al-Sunnah. Bagi tujuan aplikasi hukum berasaskan dalil-dalil utama, para ulama fiqh berijtihad untuk mengeluarkan hukum-hukum berasaskan ilmu dan kefahaman mereka terhadap dalil-dalil utama dengan dibantu oleh dalil-dalil pendukung hasil daripada ijtihad,⁹ seperti *al-ijma'*, *al-qiyas*, *al-maslahah*, *al-istihsan*, *al-istishab*, *sad al-zari'ah*, *'urf*, *al-maqasid al-syar'iyah*, *al-siyasah al-syar'iyah* dan lain-lain. Dan disamping itu juga dibantu oleh kaedah-kaedah fiqh.

Pemahaman ulama fiqh ini dikenali sebagai ilmu fiqh Islam yaitu “hasil usaha daripada para *mujtahid* dalam merumuskan sesuatu hukum dan nilai kepada sesuatu persoalan yang tidak diterangkan secara jelas sama ada di dalam al-Quran atau al-Sunnah, yang merangkumi peraturan dan garis panduan Allah SWT dalam hal-hal berkaitan ibadat, kekeluargaan, keuangan, jenayah/pidana, pemerintahan, hubungan internasional dan lain-lain”.¹⁰

Memandangkan asas kepada hukum fiqh juga merupakan al-Quran dan al-Sunnah, maka hukum yang dihasilkan daripada *ijtihad* ulama juga dianggap sebagai hukum syariah karena ijtihad tersebut dibuat berdasarkan sumber yang sama. Oleh karena itulah, ilmu fiqh dapat juga diartikan sebagai “ilmu yang menerangkan hukum-hukum syariat Islam yang

6 Pusat Perkembangan Industri Sekuriti (2002), Memahami Konsep Pasar Modal Islam. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, h. 3.

7 Komponen dan aktivitas pasar modal Islam merangkumi produk, instrumen dan operasi yang dilaksanakan dan dipadankan dengan prinsip-prinsip Syariah.

8 Obiyathulla Ismath Bacha (2002), 'New Issues in Islamic Capital Market Development: Risk Management and Islamic Capital Markets' (Kertas Kerja Seminar The Kuala Lumpur International Islamic Capital Market Conference di Suruhanjaya Sekuriti, 26-27 Mac 2002), h. 7.

9 Ijtihad para ulama amat penting dalam situasi ini, apabila kedua-dua sumber utama tidak memberikan gambaran yang jelas tentang sesuatu perkara. Di mana ruang lingkup ijtihad para ulama sudah pastinya berasaskan sumber utama dengan melihat realitas kehidupan yang lebih praktis sejajar dengan kehendak syariah.

10 Yusuf al-Qaradhawi, Madkhal li Dirasah al-Syariah al-Islamiyyah, (Kaherah: Maktabah al-Wahbah, 1997), h. 7, 9, 21-23; lihat juga Ali al-Khafif, Ahkam al-Muamalat al-Syar'iyah, (Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996), h.3-4

diambil daripada dalil-dalilnya yang terperinci”. Ini bermakna hukum-hukum yang diputuskan dan disepakati oleh para ulama merupakan sebagian daripada hukum syarak.

Oleh sebab hukum-hukum syarak yang dinyatakan di dalam al-Quran dan al-Sunnah secara jelas adalah terbatas, *ijtihad* para ulama amat penting dan diperlukan khususnya dalam konteks *mu'amalat maliyyah* (transaksi keuangan Islam).

SUMBER-SUMBER SYARIAH

Berbicara mengenai Sumber-sumber Syariah, kebanyakan ulama membaginya menjadi sumber yang disepakati dan sumber yang masih diperselisihkan. Akan tetapi dalam tulisan ini, penulis akan membagikannya menjadi dua bagian saja yaitu sumber utama dan sumber pendukung.¹¹

Al-Quran dan al-Sunnah merupakan sumber utama syariah. Ini berdasarkan firman Allah SWT yang mengharuskan umat Islam merujuk kepada kedua-dua sumber tersebut bagi menyelesaikan masalah yang timbul dalam urusan keseharian sebagaimana firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ
إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...

“Wahai orang beriman, taatilah Allah SWT dan taatilah Rasul-Nya dan ulil amri (pemimpin) dalam kalangan kamu. Sekiranya kamu berselisih pendapat tentang sesuatu perkara, maka rujuklah kepada Allah SWT (al-Qur'an) dan Rasul (al-Sunnah)...”

Surah al-Nisa' (5): 59

Allah SWT juga berfirman:

... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Dan apa jua perintah yang dibawa oleh Rasulullah SAW kepada kamu maka terimalah serta amalkan dan apa jua yang dilarang kamu melakukannya, maka patuhilah larangan-Nya...”

Surah al-Hasyr (59): 7

Selain dua sumber utama yaitu al-Quran dan al-Sunnah, *ijtihad* atau interpretasi ulama fiqh terhadap isu-isu yang timbul dalam kehidupan manusia berasaskan garis panduan umum yang dinyatakan oleh kedua-dua sumber utama tersebut, menjadi sumber hukum dalam syariah dan ia diklasifikasikan sebagai sumber pendukung syariah dalam pembentukan hukum syarak. Sumber pendukung ini antaranya ialah *al-ijma'*, *al-qiyas*, *al-maslahah*, *al-istihsan*, *al-istishab*, *sad al-zari'ah*, *urf*, yang kesemuanya mengarahkan pada *al-maqasid al-syar'iyah*, *al-siyasah al-syar'iyah* yang telah diterima pakai dalam perundangan Islam.

Pemakaian sumber pendukung ini bersandarkan hadis Rasulullah SAW ketika Baginda melantik Muaz untuk menjadi qadi di Yaman. Rasulullah telah bertanya kepada Muaz tentang

11 Pembagian sumber ini menjadi dua yaitu sumber utama dan dukungan, dikarenakan penulis melihatnya dari sudut pengambilannya sebagai dasar/rujukan dalam penetapan keputusan/fatwa. Al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan dasar/rujukan semua perbuatan yang dilakukan oleh manusia, sedangkan sumber-sumber yang lain adalah merupakan sumber daripada manhaj atau metode dalam penetapan hukum yang kesemuanya ini pun juga kembali kepada sumber utama al-Qur'an dan al-Sunah. Lihat Zulqarnain, Analisis terhadap Keputusan-keputusan MPS-SS dan DSN-MUI tentang Isu-isu Pasar Modal Islam: Kajian perbandingan Indonesia dan Malaysia, makalah seminar Candidature Defence for Doctor of Philosophy Candidates, API Universiti Malaya, Malaysia, 25 Oktober 2009; lihat juga penjelasannya dalam Amir Syarifuddin, Usul Fiqh 2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 304

beberapa prinsip penting. Sabda Nabi SAW: “Wahai Muaz, apakah rujukan kamu dalam memutuskan sesuatu keputusan?” Muaz menjawab bahwa beliau akan merujuk kepada Al-Quran. Kemudian Rasulullah SAW menyoal lagi: “Bagaimanakah jika perkara yang dihukum tidak terdapat dalam al-Quran?” Muaz menjawab bahwa beliau akan merujuk kepada semua keputusan yang pernah diputuskan oleh Rasulullah SAW. Kemudian Rasulullah SAW bertanya lagi: “Bagaimanakah sekiranya perkara tersebut tidak pernah aku putuskan?”. Lalu Muaz menjawab bahwa beliau akan berijtihad menggunakan pemikiran dan kebijaksanaannya untuk membuat keputusan. Cara Muaz menangani segala persoalan yang memerlukan keputusan hukum telah direstui oleh Rasulullah dengan sabda Baginda: “Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan petunjuk kepada Rasulullah dan utusan Rasulullah (Muaz).”¹²

Berikut ialah uraian ringkas bagi beberapa sumber pendukung dalam pembentukan hukum syarak:

***Al-Ijma'* (الإجماع)**

Al-Ijma' bermaksud kesepakatan para *mujtahid* di kalangan umat Islam terhadap sesuatu hukum syarak pada suatu zaman selepas kewafatan Rasulullah SAW.¹³ Namun begitu, adalah susah untuk menentukan kebenaran dakwaan suatu hukum itu merupakan suatu *ijma'* oleh para ulama karena luasnya wilayah Islam dan wujudnya berbagai aliran pemikiran di kalangan umat Islam.

Oleh karena itulah, sebagian besar ulama fiqh berpandangan *al-ijma'* yang sebenar hanya berlaku pada zaman sahabat Rasulullah SAW sebelum mereka keluar berpindah ke wilayah lain dan pengakuan *ijma'* selepas zaman tersebut ialah sesuatu yang susah diterima.¹⁴

***Al-Qiyas* (القياس)**

Al-Qiyas merujuk kepada menyamakan hukum asal yang mempunyai nas dengan perkara baru yang tiada *nas* tetapi mempunyai *'illah* yang sama. Justeru, Imam Syafii telah menganggap *al-qiyas* sebagai asas kepada ijtihad.¹⁵ Ia dianggap sebagai sumber perundangan yang banyak memberikan sumbangan dalam menyelesaikan isu-isu baru yang belum dibahaskan.¹⁶

***Al-Maslahah* (المصلحة)**

Al-Maslahah bermaksud memutuskan sesuatu hukum berasaskan prinsip kebaikan umum pada perkara yang tidak terdapat nas, sama ada daripada al-Quran atau al-Sunnah secara jelas.¹⁷

Secara umumnya perundangan Islam meletakkan *al-maslahah* dalam pelaksanaan sesuatu hukum. Justeru, bagi perkara yang mendatangkan kebaikan dan keperluan kepada masyarakat, kebiasaannya dalil-dalil al-Quran dan al-Sunnah yang berkaitan didapati dalam bentuk perintah. Tetapi jika sesuatu perkara itu mendatangkan kemudaratan, dalil-dalil yang

12 Hadis riwayat Abu Daud dan Tirmizi.

13 Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, (Kaherah: Dar al-Fikr, t.t), h. 185; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, op.cit

14 Ibid h. 188-189.

15 Ibid. h. 204.

16 Mustafa Al-Zarqa', *Al-Madkhal al-Fiqhi al-Am*, j.1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), h. 68.

17 Ibid. h. 90.

berkaitan daripada sumber utama hukum syarak didapati dalam bentuk larangan serta tegahan daripada melakukannya.¹⁸

***Al-Istihsan* (الإستحسان)**

Al-Istihsan merujuk kepada mengesampingkan sesuatu hukum yang mempunyai dalil yang berhubungan dengan suatu perkara dengan mengambil hukum lain yang lebih kokoh dan lebih kuat daripada hukum pertama, berasaskan dalil hukum syarak yang membolehkan tindakan sedemikian.¹⁹

***Al-Istishab* (الإستصحاب)**

Al-Istishab merujuk kepada pengekalan hukum yang terdahulu selagi belum terdapat dalil lain yang boleh mengubah hukum tersebut.²⁰

***Sadd al-Zari`ah* (سد الذريعة)**

Sadd al-zari`ah merujuk kepada pendekatan untuk menyekat perkara yang boleh membawa seseorang terjebak ke dalam perkara yang diharamkan. Ia dianggap sebagai langkah pencegahan awal untuk mengelakkan seseorang Islam daripada melakukan sesuatu yang dilarang oleh Allah SWT.²¹

***Al-`Urf* (العرف)**

Al-`Urf merujuk kepada sesuatu kebiasaan yang diamalkan oleh sebagian besar masyarakat sama ada dalam bentuk percakapan atau perbuatan.²² Ia merupakan *`adat jama`iyyah* (amalan kebiasaan yang diterima pakai secara kolektif) dan boleh diterima pakai sebagai asas hukum selagi tidak bertentangan dengan hukum syarak.²³ Dalam konteks pasar modal Syariah, *`urf tijari* (perkara yang menjadi amalan kebiasaan dalam perdagangan) akan dipegang sebagai asas atau suatu panduan dan hukum.

Aplikasi *Manhaj* (Metode) *Istinbat Al-Hukm* Pada Keputusan MPS-SS²⁴ dan Fatwa DSN-MUI²⁵ Berkaitan Dengan Isu-isu Pasar Modal Islam: Sebuah Analisis

Pendekatan yang diambil sebagaimana yang diterangkan di atas jelas menunjukkan bahwa instrumen keuangan Islam dikembangkan berasaskan pemahaman dan pentafsiran terhadap sumber utama yaitu al-Quran dan al-Sunnah. Pemahaman dan pentafsiran ini dikenali sebagai proses ijtihad ulama fiqh.

Dalam proses ini, sekiranya terdapat praktek dalam sistem keuangan modern yang ingin dikembangkan ke dalam sistem keuangan Islam, maka pendekatan utama yang harus

18 Izzuddin b. Abd. Salam, *Qawaid al-Ahkam*, j. 1. (Beirut: Dar al-Makrifah, t.t), h. 2-4.

19 Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986), h. 738; lihat juga Abu Zahrah, op. cit., h. 245, lihat juga Abdul Wahab Khallaf, *Masadir al-Tasyrik al-Islami fi ma la Nassa fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1982), h. 71; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, op. cit. h. 10

20 Abu Zahrah, op.cit., h. 276.

21 Ibid. h. 268.

22 Mustafa Al-Zarqa', op. cit., j. 1, h. 131.

23 Wahbah Al-Zuhaili, op. cit, j. 2, h. 828.

24 MPS-SS adalah singkatan dari Majlis Penasehat Syari'ah Susuhanjaya Sekuriti di Malaysia, yang merupakan sebuah badan berkanun yang membuat Keputusan yang berkaitan dengan isu-isu Pasar Modal Islam di Malaysia.

25 DSN-MUI adalah singkatan dari Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, yang merupakan sebuah badan yang membuat Fatwa yang berkaitan dengan isu-isu Pasar Modal Syariah di Indonesia.

diambil ialah pertama sekali merujuk kepada sumber utama. Sekiranya tidak terdapat dalam kedua-dua sumber utama tersebut baik secara langsung maupun tidak langsung, maka proses ijtihad memainkan peranannya dengan menggunakan sumber pendukung.

Tulisan ini menggunakan keputusan-keputusan MPS-SS dan Fatwa-fatwa DSN-MUI sebagai rujukan utama dalam menganalisis *manhaj (metode) istinbat al-hukm* bagi mengharuskan instrumen-instrumen Pasar Modal Islam yang berkaitan dengan isu-isu berbangkit, antaranya ialah:

Metode Bayani²⁶

Dalam analisa makna lafaz sesuai dengan kekuatan dalam menunjukkan makna, mendapati lafaz yang cukup jelas ketika menyatakan hukumnya tanpa memerlukan lafaz lain untuk memperjelas (*wadih al-dilalah*) dalam hal ini dijumpai wujudnya lafaz *al-nas*²⁷ dan *al-zahir*²⁸. Kedua lafaz ini wujud dalam dalil ayat al-Quran yang digunakan baik oleh DSN MUI mahupun MPS SS bagi hujah larangan isu riba dan judi dalam semua aktivitas pasar modal Islam, iaitu: surah al-Baqarah 2: 275,278-279 yang menyatakan bahawa Allah SWT mengharamkan riba dan membolehkan jual-beli.²⁹ Dalam ayat وَأَحْلَأَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا mendapati wujudnya petunjuk lafaz ke atas makna dari sudut jelas atau tidak lafaz (*bi i'tibar dalalah al-lafz 'ala al-ma'na bihasab zuhurih wa kaffih*), sebab ayat itu menunjukkan adanya lafaz *al-zahir* yang memberikan petunjuk secara jelas bahawa hukum riba adalah haram dan hukum jual beli adalah halal, di mana petunjuk tersebut diambil dari lafaz itu sendiri. Sedangkan penjelasan tentang perbezaan antara riba dan jual beli untuk menjawab perkataan orang Yahudi yang menyatakan bahawa jual beli sama dengan riba adalah *al-nas* yang merupakan lafaz di mana petunjuk nya langsung daripada Allah dengan pernyataan bahawa jual beli beza dengan riba. Ini boleh dilihat dari lafaz *al-bay'* (الْبَيْعُ) yang merupakan *isim mufrad* (kata tunggal) *ma'rifah* yang dimasuki huruf *alif* dan *lam* (baca: *al* adalah lafaz '*am* [yang menunjukkan erti umum]) maksudnya larangan tersebut berlaku umum.³⁰ Maka makna *al-bay'* pada ayat ini adalah kepada seluruh model urus niaga jual beli sama ada ianya *bay' ma'dum*, *bay' inah*, *bay' wafa'*, *bay' muzayadah*, *bay' urbun* sama ada dalam bentuk saham, obligasi syariah (*sukuk*), reksadana, waran syariah, TSR, HMETD (hak memasak efek terlebih dahulu), kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan lain-lain. Manakala dalam lafaz al-riba (الرِّبَا) yang juga menunjukkan lafaz '*am* kepada seluruh model pencarian keuntungan dengan aktivitas melipatgandakan keuntungan tersebut, sama ada dalam bentuk wang mahupun harta seperti emas, perak dan lain-lain. Akan tetapi kehalalan jual beli tersebut boleh berubah menjadi

26 Metode analisis bahasa dalam pembahasan ini adalah kaedah-kaedah yang dirumuskan para ahli bahasa yang diambil kira oleh para pakar hukum Islam untuk melakukan pemahaman terhadap makna lafaz, sebagai hasil analisis induktif dari tradisi bahasa bangsa Arab sendiri, baik bahasa prosa mahupun syair atau nazam.

27 Al-nas adalah lafaz atau ucapan yang langsung boleh dimengerti oleh pendengarnya kerana rumusan daripada ucapan pembicara tersebut bukan daripada rumusan bahasa. (Lihat Wahbah al-Zuhayli, Usul al-Fiqh al-Islami, cet. 2. (Beirut: Dar al-Fikr, 2001M/1422H), 1: 318).

28 Al-zahir adalah lafaz atau ucapan yang secara langsung dapat difahami oleh pendengarnya melalui bentuk lafaz itu sendiri. (Lihat ibid., 317) Namun, lafaz tersebut tetap mempunyai kemungkinan lain, sehingga Muhammad Adib Salih menyimpulkan bahawa lafaz al-zahir ialah: "Suatu lafaz yang menunjukkan sesuatu makna dengan rumusan lafaz itu sendiri tanpa menunggu qarinah yang ada di luar lafaz itu sendiri, namun mempunyai kemungkinan ditakhsis, ditakwil, dan dinasakh. (lihat Muhammad Adib Salih, (1984), I: 143). Oleh itu, apabila terjadi pertentangan antara lafaz zahir dengan lafaz nas, maka lafaz nas lebih didahulukan pemakaiannya dan wajib membawa lafaz zahir pada lafaz nas.

29 وَأَحْلَأَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

30 Di antara lafaz-lafaz yang menunjukkan keumuman adalah lafaz mufrad yang makrifah. Lihat: 'Abd al-Karim Zaydan, al-Wajiz fi Usul al-Fiqh, (Damsyik: al-Risalah, 1434H/2013M), 242.

haram secara *zahir* ayat apabila ada dalil lain yang mengharamkan, hal ini selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa: *الأصل في المعاملة الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريمها* (“Hukum asal semua bentuk muamalah adalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya”). Atas dasar lafaz *al-zahir* daripada ayat *وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* bersamaan dengan wujudnya kaedah di atas, wujud sesuatu perbezaan di antara keputusan DSN MUI dan MPS SS kerana *zahir* ayat tersebut yang memerlukan petunjuk lain³¹ sama ada dalam bentuk mengharuskan³² ataupun menegah³³ sesuatu isu berbangkit sebagai panduan dalam menilai aktivitas pasar modal Islam.

Kemudian penulis mendapati wujud makna lafaz *nahy*³⁴ dan *amr*³⁵. Pada penggunaan lafaz *nahy* didapati dua bentuk lafaz *nahy* iaitu lafaz khusus seperti lafaz (لَا) ³⁶ dan lafaz tegas seperti lafaz (نَهَى) ³⁷. Kedua lafaz ini merupakan *sighat at-tahrim* pada surah al-Nisa’ 4: 29 dan Surat al-Baqarah 2: 188 serta beberapa hadis³⁸ yang didapati lafaz (لَا) antaranya bagi menjelaskan ayat (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) iaitu tegahan untuk tidak memakan harta secara batil yang difahami oleh DSN MUI dan MPS SS pada lafaz (لَا تَأْكُلُوا) untuk menunjukkan haram kerana *sighat at-tahrim*, selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa: *الأصل في النهي للتحريم* (pada dasarnya lafaz *nahy* menunjukkan haram). Sedangkan lafaz *al-batil* (الباطل) dalam ayat ini adalah lafaz ‘*am* yang mencakup seluruh urusan niaga *ribawi*. Bahkan menurut Imam al-Razi urusan niaga yang berdasarkan faedah sama keadaannya dengan memakan harta orang lain secara batil, di kerana salah satu pihak menerima kelebihan tanpa mengeluarkan apa-apa dan pada pihak lain memperoleh kerugian. Hal ini tentu menimbulkan ketidakadilan di antara kedua-dua pihak.³⁹ Begitu pun lafaz (لَا) dalam hadis Rasulullah s.a.w yang menyatakan: (لَا تَبِعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ) dan (لَا

31 Seperti dengan adanya petunjuk lain, antaranya ayat yang menegah memakan harta dengan jalan batil, ayat yang memerintahkan manusia untuk mencari rezeki bahkan didapati pula daripada petunjuk hadis Nabi s.a.w tentang tegahan jual beli gharar, tegahan melakukan tindakan yang membahayakan (merugikan) orang lain, tegahan melakukan penawaran palsu, tegahan melakukan aktivitas menyorokkan (monopoli) barangan dagang, tegahan menjual sesuatu yang tidak ada pada mu, begitu juga tegahan menjual barangan hingga kamu memilikinya dan lain-lain.

32 Seperti bay’ ma’dum dan spekulasi. Dalam hal ini, MPS SS membolehkan bay’ ma’dum dalam kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, berdasarkan petunjuk lain iaitu hadis tentang Nabi s.a.w membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan baik hasilnya, begitu pun pada kebolehan spekulasi berdasarkan petunjuk lain iaitu hadis kebolehan bay’ muzayadah, hadis tentang kebolehan mendapatkan limpahan rezeki kerana kenaikan harga akibat daripada pertambahan permintaan dan hadis tentang tidak campur tangan Nabi s.a.w dalam menentukan harga pasar.

33 Dalam isu bay’ ma’dum dan spekulasi, DSN MUI menegah isu tersebut diguna pakai pada aktivitas pasar modal Islam berdasarkan petunjuk lain iaitu, hadis Nabi s.a.w tentang tegahan melakukan tindakan yang membahayakan (merugikan) orang lain, hadis tentang tegahan menjual sesuatu yang tidak ada pada mu, hadis tentang tegahan jual beli yang ada unsur gharar.

34 Hakikat dalalah *nahy* adalah untuk menuntut meninggalkan sesuatu, tidak bisa beralih makna, kecuali bila ada suatu qarinah. (makna yang dinyatakan oleh Abd al-Aziz al-Bukhari), selaras dengan firman Allah SWT dalam surah al-Hasyr (59): 7 yang maksudnya “Dan apa-apa yang Rasul datangkan (perintahkan) kepada kamu semua taatilah, dan apa-apa yang dilarang kepada kamu semua jauhilah”.

35 *Amr* itu secara hakikat menunjukkan wajib dan tidak bisa berpaling pada arti lain, kecuali bila ada qarinah (makna yang disepakati ulama al-Maidi, al-Syafi’i, para fuqaha, dan kaum mutakalimin)

36 Lihat ‘Abd al-Karim Zaydan, al-Wajiz fi Usul al-Fiqh, 238. Jadi dapat dijelaskan di sini bahawa jika lafaz khusus yang terdapat dalam nas syarak berbentuk *لَا نَهَى* atau bentuk berita yang bermakna larangan, maka bererti haram. Iaitu menuntut untuk tidak melakukan yang dilarang secara tetap dan pasti. Seperti kalimah *وَلَا تَتَكُونُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّى يُؤْمِنَ* yang memberikan pengertian bahawa haram bagi seorang laki-laki Muslim mengahwini wanita musyrik. Begitu pun dalam kalimat *لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ* yang memberikan pengertian bahawa haram bagi orang yang beriman memakan harta saudaranya secara batil.

37 Larangan tegas dengan memakai kata *naha* (نَهَى) atau yang seerti dengannya yang secara bahasa bererti melarang. (ibid.)

38 Hadis tentang menjualkan sesuatu hingga memiliki *لَا تَبِعَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَقْبِضَهُ* dan hadis tegahan menjual apa-apa yang tidak ada pada mu *لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ* serta hadis tentang tegahan memudaratkan diri sendiri dan orang lain *لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرْرَ* dan hadis tentang tegahan melakukan ihtikar/monopoli/ menyorok diri *لَا يَخْتَكِرُ إِلَّا خَاطِيٌّ*

39 Muhammad Ibn ‘Umar al-Quraysh al-Razi, al-Tafsir al-Kabir. (al-Qaherah: Matba’ah al-Baha’iyah al-Misriyyah, 1938), 1:459.

(تَبِعَ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ) serta (لا ضرر ولا ضرر) , bahkan (لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَطِئًا), yang semua kalimah tersebut juga menunjukkan haram kerana wujud *sighat at-tahrim*.

Daripada analisis *bayani* di atas, DSN MUI menetapkan dalam keputusannya menggunakan surah al-Nisa' 4: 29 dan beberapa hadis Nabi s.a.w yang berkaitan dengan larangan bagi menegah beberapa isu-isu berbangkit antaranya isu riba, *gharar*, spekulasi, *ta'wid*, bahkan *bay' ma'dum* dalam aktivitas urus niaga pasar modal Islam, kerana semua isu berbangkit tersebut dijangkakan boleh mengakibatkan terjadinya sesebuah kezaliman dengan memakan harta secara batil. Begitu pun MPS SS yang menggunakan ayat Surat al-Baqarah 2: 188 bagi menegah perbuatan *al-ghasb* iaitu merampas sesuatu barangan yang bernilai milik orang lain. Bahkan menurut ulama fuqaha, merampas sesuatu barangan yang bernilai milik orang lain sama keadaannya dengan memakan harta orang lain secara batil kerana salah satu pihak merasa dirugikan akibat kehilangan barang yang merupakan hak miliknya.⁴⁰ Hanya sahaja dalam penggunaan dalil hadis, MPS SS tidak menggunakan hadis tegahan tersebut bagi hujah mengharuskan tetapi hadis tersebut digunakan bagi kritikan terhadap larangan tersebut.⁴¹ Di mana pada asasnya hadis tersebut menunjukkan haram kerana wujud *sighat at-tahrim*. Oleh itu pada pendapat penulis, kesemua lafaz *nahy* dalam kes ini ialah menunjukkan haram, kerana tidak ada tanda (*qarinah*) yang mengalihkan kepada erti *karahah* (yang dibenci Allah SWT). Ini selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa: *العموم من عوارض الألفاظ* ("Keumuman itu yang dimaksudkan adalah lafaznya").⁴² Maksudnya ialah kalimah "janganlah kamu memakan harta secara batil", "janganlah kamu menjual sesuatu.." adalah merupakan sesuatu yang ditegah sama ada berkaitan dengan mengambil hak (harta) orang dengan aktivitas penipuan ataupun menghilangkan hak.

Begitu pun *sighat nahy* dengan lafaz (نَهَى) pada beberapa hadis Nabi s.a.w bagi menjelaskan tentang tegahan jual beli *gharar*, tegahan melakukan penawaran palsu, tegahan melakukan pembelian ganda pada satu transaksi pembelian,⁴³ serta tegahan jual beli '*urbun*⁴⁴, yang secara *zahirnya* difahami untuk menunjukkan haram kerana ianya juga merupakan bahagian daripada *sighat at-tahrim*.

Manakala lafaz *amr* didapati dalam keputusan DSN MUI dan MPS SS pada penggunaan surah al-Ma'idah 5: 90 tentang pengharaman judi, di mana terdapat penggunaan lafaz *sarih* yang ditunjukkan pada ayat perintah (*amr*) untuk menjauhi (فَأَجْتَنِبُوهُ) terhadap amalan-amalan yang dimaksudkan dalam ayat tersebut di antaranya: Meminum arak, berjudi dan lain-lain. Perintah ini tidak sahaja sekadar melarang bahkan Allah SWT dalam ayat ini memerintahkan untuk menjauhi "apa-apa sahaja kemudahan yang mengarahkan kepada perbuatan tersebut atau yang menyerupai" (contohnya *khamar*, di antara yang menyerupainya iaitu: Perbuatan menghantar, menjual, membeli, menghasilkan dan lain-lain, begitu pun

40 Muhammad Ibn 'Umar al-Quraysh al-Razi, al-Tafsir al-Kabir1. (Kaherah: Matba'ah al-Baha'iyyah al-Misriyyah, 1938), 1:459.

41 Seperti hadis Nabi s.a.w yang menegah membuat tawaran pembelian atas pembelian orang lain iaitu sabdanya: لا يسوم الرجل على سوم اخيه

42 Beni Ahmad Saebani, Ilmu Ushul Fiqh, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 196.

43 نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ النَّجْشِ عَنْ النَّجْشِ نَهَى عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْقَرْبَرِ

44 نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ النَّجْشِ عَنْ النَّجْشِ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعَرَبُونَ Hadis ini tidak dijadikan hujah bagi tegahan jual beli '*urbun* dengan sesebuah kritikan bahawa hadis tersebut lemah (da'if). Oleh itu MPS SS membolehkan kaedah *bay' 'urbun* sebagai panduan ketika membuat kontrak niaga hadapan indeks komposit.

berkaitan dengan judi di antara perbuatan yang menyerupai ialah perbuatan-perbuatan yang mencakupi unsur pertaruhan dalam bentuk apa pun termasuk dalamnya sekuriti syarikat yang menjalani kegiatan yang tidak halal⁴⁵, serta perkara-perkara lain yang berkaitan dengan larangan tersebut). Bahkan Allah SWT menyebutkan bahawa siapa yang menjauhi amalan tersebut dimungkinkan mendapat kemenangan dunia-akhirat. Maka *mafhum mukhalafah* (pemahaman sebaliknya) yang didapati dalam ayat tersebut ialah sesiapa yang tidak menjauhi perintah larangan Allah SWT tersebut maka ianya akan memperoleh kemalangan dunia-akhirat.

Bahkan lafaz perintah (*amr*) didapati juga dalam surah al-Jumu'ah 62: 10 yang digunakan DSN MUI bagi pedoman umum urus niaga pasar modal dalam keharusan mencari modal (rezeki), memang ia tidak secara spesifik menunjukkan kepada hukum mengurus niaga di pasar modal akan tetapi secara umum ayat ini menunjukkan bahawa orang yang telah melaksanakan kewajipan ibadah *mahdah* berupa solat Jumaat diperintahkan untuk keluar mencari rezeki karunia Allah SWT. Perintah dalam ayat ini ada pada lafaz "فانتشروا" (bertebaranlah kamu) adalah *amr* (perintah) yang terjadi setelah lafaz larangan (*nahy*), lafaz larangannya iaitu lafaz "وذرّوا البيع... (hendaklah tinggalkan dagangan mu)"⁴⁶. Manakala MPS SS bagi menggunakan lafaz *amr* bagi perintah mencari rezeki masing-masing didapati pada penggunaan hadis Nabi s.a.w yang diriwayatkan oleh Muslim⁴⁷. Perintah dalam ayat ini ada pada lafaz "دعوا الناس" (Biarkanlah manusia..) adalah *amr* (perintah) yang terjadi setelah lafaz larangan (*nahy*), lafaz larangannya iaitu lafaz "لا يبيع". Menurut majoriti ulama *usul al-fiqh*, iaitu mazhab Syafi'i, Maliki dan Hanbali, lafaz *amr* (perintah) terjadi setelah lafaz *nahy* (larangan), maka perintah tersebut menunjukkan boleh (*ibahah*) pernyataan ini selaras dengan kaedah: الأمر (بعد النهي يفيد الإباحة). Meskipun menurut kalangan Hanafiyah, perintah tersebut menunjukkan wajib dan menurut al-Kamal bin al-Humam perintah tersebut kembali kepada hukum sebelumnya⁴⁸. Sedangkan kata perintah (*amr*) pada ayat *aufu bil 'uqud* (surah al-Ma'idah 5: 1) adalah kata perintah yang menunjukkan wajib selama tiada tanda (*qarinah*) yang mengalihkan kepada makna lain, sebagaimana telah dinyatakan dalam kaedah fiqh: (الأصل في الأمر للوجوب).

Namun ketika hadis yang digunakan tanpa menyertakan keseluruhan matan,⁴⁹ hal ini dapat mengalihkan pada makna sebenar kerana apabila wujud dua *sighat* iaitu *amr* dan *nahy* dalam satu perbincangan maka ianya memerlukan kefahaman dalam satu matan yang utuh walaupun mengikut sebahagian besar fuqaha berkaitan dengan dua *sighat* di atas menunjukkan kepada perintah yang boleh (*ibahah*). Oleh itu merujuk kepada hadis: لا يبيّع حاضر لبادٍ . دَعُوا النَّاسَ , يَزُرُّهُ اللهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ . yang secara amnya bermakna kebolehan untuk melakukan aktiviti tersebut

45 Keputusan MPS SS dalam mesyuarat kelima pada 23 Ogos 1995 yang memutuskan bahawa sekuriti syarikat yang aktivitasnya menjalankan kegiatan perjudian adalah tidak halal, antaranya aktiviti itu termasuklah kasino dan nombor ekor. Lihat Suruhanjaya Sekuriti, Keputusan Majlis Penasihat Syariah., 116

46 'Abd al-Karim Zaydan, al-Wajiz fi Usul al-Fiqh, 230.

47 لا يبيّع حاضر لبادٍ , دَعُوا النَّاسَ . يَزُرُّهُ اللهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ

48 Wahbah al-Zuhayli, Fiqh al-Islam., 1:222-224

49 Seperti hadis yang digunakan bagi keharusan spekulasi pada isu kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, yang menyatakan bahawa rezeki itu merupakan rahmat bagi peniaga, maka biarkanlah manusia berusaha mencari rezeki masing-masing yang telah disediakan oleh Allah SWT, hadis iaitu: يَزُرُّهُ اللهُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ . دَعُوا النَّاسَ . لا يبيّع حاضر لبادٍ . Daripada makna sebenar hadis ini berdasarkan matan yang penuh, didapati makna tegahan melakukan spekulasi bagi orang bandar terhadap barangan orang kampung.

iaitu mencari rezeki berdasarkan kaedahnya (الأمر بعد النهي يفيد الإباحة), hanya sahaja rezeki yang dicari tidak boleh menciptakan kerugian kerana kezaliman yang pada akhirnya memalingkan makna tersebut menjadi haram. Syarat inilah yang mesti dipenuhi bagi pihak yang melakukan urusan niaga pasar dalam mencari rezeki Allah sebanyak-banyaknya. Ini pun selaras dengan kaedah yang menyatakan bahawa memerintahkan sesuatu bererti memerintahkan pula seluruh wasilahnya (الأمر بالشيء أمر بوسائله). Daripada perbincangan ini difahami bahawa kadang-kadang memang ada perintah yang tidak dapat terwujud tanpa adanya perbuatan-perbuatan lain yang mendahuluinya atau alat-alat tertentu untuk dapat melaksanakan perintah-perintah tersebut.

Berdasarkan analisis terhadap penggunaan metode *bayani* di atas, telah menunjukkan bahawa penggunaan dalil daripada ayat al-Quran yang jelas maknanya akan menjadikan sesebuah keputusan mudah difahami dan dapat diterima oleh masyarakat awam terutama masyarakat industri keuangan, kerana apabila tiada kejelasan maknanya, akan mengelirukan kefahaman bagi masyarakat yang awam terutama masyarakat industri keuangan.

Metode Burhani

Metode penetapan keputusan baik yang digunakan DSN MUI mahupun MPS SS dapat dianalisis melalui tiga pendekatan, iaitu pendekatan *nas qat'i*, pendekatan *qauli* (pandangan para mujtahid yang ada dalam *al-kutub al-mu'tabarah*) dan pendekatan *manhaji*⁵⁰ yakni *manhaj* yang ditempuh oleh para ulama salaf dan kholaf. Antaranya iaitu pendekatan *burhani* yang merupakan metode yang berasaskan kepada kekuatan ratio dengan menggunakan pakai dalil-dalil yang logik. Metode ini menjadikan realiti⁵¹ teks mahupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam penggunaan pendekatan *burhani* dalam analisa ini digunakan beberapa metode antaranya metode *qiyasi*, *istislahi*, dan *sad al-dhari'ah* dengan memperhatikan kemaslahatan umum (*masalih 'ammah*) dan *maqasid al-syari'ah* serta *siyasah syar'iyah*.

Dalam keputusan DSN MUI dan MPS SS mendapati beberapa pandangan ulama baik dari ulama silam mahupun semasa yang digunakan bagi rujukan dalam penetapan keputusan bersamaan dengan penggunaan ayat al-Quran dan hadis, sehingga ia mempengaruhi pada penggunaan metode *burhani* pada setiap keputusan. Pada kebiasaan dan tradisi masyarakat Muslim Indonesia lebih cenderung pada penggunaan metode *qiyasi*⁵² (metode analogi) dan

50 Pendekatan *manhaji* dilakukan oleh DSN MUI melalui ijtihad jama'i (ijtihad kolektif), dengan menggunakan metode: al-jam'u wa al-taufiq, ilhaqi dan tarjihi. metode al-jam'u wa al-taufiq ialah Penetapan keputusan didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan imam mazhab. Sedangkan metode ilhaqi ialah penetapan fatwa dilakukan melalui metode menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus yang mempunyai kesamaan dalam al-kutub al-mu'tabarah. Manakala metode tarjihi ialah penetapan keputusan dilakukan melalui metode muqaran al-madzahib dan dengan menggunakan kaedah-kaedah usul fiqh al-muqaran. Memilih pendapat yang paling rajih merupakan satu keharusan. (lihat Asjmuni Abdurrachman, "Prosedur Penetapan Keputusan Fatwa Dewan Syariah Nasional", dalam Jurnal Al-Mawarid, Edisi XVIII: 2008. (Yogyakarta: Fakulti Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, 2008), 177-179). Kemudian apabila tidak bisa dilakukan pendekatan analisis dengan metode ilhaqi karena tidak ada mulhaq bih dalam al-kutub al-mu'tabarah, maka DSN MUI menggunakan metode istinbati iaitu pengambilan hukum dengan menggunakan metode bayani dan burhani.

51 Realiti tersebut meliputi realiti alam (realiti kauniyyah), realiti sejarah (tarikhiyyah), realiti sosial (ijtima'iyah) mahupun realiti budaya (thaqafiyah).

52 Pernyataan ini dikuatkan dengan dikeluarkannya surat keputusan Majlis Ulama Indonesia tentang pedoman tata cara penetapan fatwa, antaranya dalam pasal 1 SK MUI nombor U-596/MUI/X/1997 yang isinya: "dasar-dasar penetapan fatwa ialah 1) al-Quran 2) al-Sunnah 3) al-Qiyas.

*istislahi*⁵³. Penggunaan metode ini didasarkan ke atas latar belakang para anggota rapat pleno fatwa MUI (termasuk di dalamnya anggota DSN MUI) yang memiliki taraf keilmuan yang bermacam-macam sehingga mencerminkan kefahaman yang berbeda-beda. Oleh karena itu, secara praktikal pandangan ulama yang digunakan tetap kepada hasil keputusan yang *taqriri*⁵⁴ sebagaimana lazimnya dalam tradisi bermazhab di Indonesia. Memandangkan ketua DSN-MUI dan anggota rapat pleno fatwa MUI iaitu Makruf Amin merupakan seorang ulama yang memiliki latar belakang pendidikan pesantren tradisional dan berpengalaman dalam organisasi Nahdatul Ulama (NU) di mana secara amnya beliau *bertaklid* kepada ulama mazhab *fiqh*. Demikian pula setiausahanya Muhammad Ichwan Sam serta timbalan setiausaha iaitu Zainut Tauhid Sa'adi dan Hasanuddin, merupakan tokoh yang berpendidikan pesantren sama dengan Makruf Amin, namun taraf pendidikan mereka sampai ke peringkat pengajian tinggi, walaupun demikian kefahaman mereka tidak ada perbezaan yang signifikan. Kesamaan tersebut sesungguhnya telah mempengaruhi terhadap penetapan keputusan DSN MUI khususnya dalam menangani tentang isu-isu pasar modal Islam di mana mereka menggunakan metode *burhani* iaitu metode *qiyasi* serta *istislahi*. Begitu pun dengan MPS SS juga dipengaruhi berbagai-bagai kepakaran ahlinya sehinggalah menggunakan juga metode *qiyasi* serta *istislahi* bahkan metode *ta'lili* dalam penetapan keputusan.

Terbukti pada penggunaan metode *qiyasi* pada penghujahan ayat al-Quran seperti dalam surah al-Baqarah (2): 275 bagi usaha untuk mewujudkan penyesuaian antara faedah bank dengan amalan riba pada zaman Rasulullah s.a.w. Maksudnya, yang menjadi hukum *asal* adalah riba, *far'*-nya adalah faedah dan *'illah* hukumnya adalah tambahan yang ditetapkan sebab berlakunya penangguhan tempoh pembayaran tanpa upah sebagaimana yang disepakati. Maka hukum *asal* riba adalah haram, sehingga kesimpulan hukum *far'*-nya (faedah bank) adalah haram. Oleh karena itu, DSN MUI dan MPS SS ketika menetapkan hukum menggunakan metode *qiyas awlawi*⁵⁵ dengan menyebutkan bahawa faedah wang atas pinjaman yang diamalkan sekarang adalah lebih buruk daripada riba yang diharamkan oleh Allah SWT sebagaimana disebut dalam al-Quran. Keburukan riba tersebut dinilai dengan adanya tambahan yang ditetapkan pada saat peminjam (yang berhutang) tidak mampu melangsaikan pinjaman mengikut tempoh waktu yang ditetapkan, sedangkan dalam sistem faedah tambahan nilai riba tersebut telah ditetapkan sejak awal lagi sebelum urusan niaga dilakukan.

Kemudian didapati juga metode *qiyas* yang digunakan MPS SS pada isu *bay' ma'dum*⁵⁶ ketika menggunakan hadis Nabi s.a.w yang membenarkan jual beli buah-buahan dan bijirin yang sudah menampakkan baik hasilnya. Kenyataan ini memandangkan bahawa keadaan *ma'dum* (ketiadaan barangan) dalam hadis tersebut pada belum bolehnya pembeli mengambil barangan jualan dan sebaliknya terpaksa menunggu sehingga tempoh masak buah-buahan dan bijirin tersebut. Keadaan buah-buahan dan bijirin yang belum masak ini *diqiyaskan* kepada buah sawit yang masih mentah yang dijangkakan boleh masak di masa hadapan.

53 Pernyataan ini dikuatkan dengan pernyataan Ma'ruf Amin (pengetua DSN MUI) dalam bukunya yang isinya: "metode penetapan fatwa DSN MUI menggunakan antaranya metode bayani, istislahi dan qiyasi. (Lihat Ma'ruf Amin, Fatwa dalam Sistem Hukum Islam., 44-48)

54 Memilih pendapat ulama mazhab yang secara tegas menjelaskan hukum tentang sesuatu masalah kerana pendapatnya dipandang arjahan dan aslah meskipun tidak harus terikat dengan satu mazhab.

55 Qiyas awlawi adalah hukum *far'* lebih kuat daripada hukum asal kerana lebih kuat *'illah*-nya

56 Ketika menetapkan keputusan daripada keharusan kaedah *bay' ma'dum* digunakan pada kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dan waran.

Oleh kerana itu, buah sawit mentah boleh diambil kira sebagai barangan yang wujud bukan *ma'dum* kerana faktor *ma'dum* bukan pada ketiadaan buah sawit tetapi pada belum masakunya buah sawit tersebut. Berasaskan kepada *qiyas* hadis ini maka kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah boleh dijual belikan pada pasar modal Islam. Kebolehan *bay' ma'dum* di atas disokong juga dengan *'illah* kepada wujudnya unsur *gharar* yang ditegah bukan kerana *ma'dum* ketika berlangsungnya akad. Dalam kajian *'illah*nya mendapati bahawa *gharar* yang dimaksudkan pada masa berlangsungnya akad adalah adanya unsur tidak upaya untuk menyerahkan barangan yang dijual sama ada barangan tersebut sememangnya wujud atau tidak wujud sama sekali. Keupayaan menyerahkan barangan kepada pembeli merupakan sesebuah tanggungjawab penjual sebaik sahaja sempurna akad jual beli, kegagalan penjual melaksanakan tanggungjawab tersebut bermakna telah wujud unsur *gharar* yang dilarang. Jadi *'illah* kepada bolehnya *bay' ma'dum* kerana wujudnya unsur *gharar*, oleh itu apabila unsur tersebut tidak wujud maka *bay' ma'dum* adalah boleh.

Pada pendapat penulis penggunaan metode *qiyas* di atas sebenar hanya sekadar menyingkapkan dan menjelaskan hukum (*al-kasyf wa al-izhar li-al-hukm*) yang ada pada suatu kes yang belum jelas hukumnya bukanlah menetapkan hukum dari awal (*itsbat al-hukm wa insya'uh*). Oleh itu, kes sawit mentah merupakan *far'* (cawangan) daripada kes asal (*asl*) iaitu buah-buahan dan bijiran yang mentah. Kenyataan inilah yang menyebabkan terjadinya persamaan antara kes sawit mentah dengan kes buah-buahan dan bijiran mentah pada masakunya buah dalam hal *ratio logic* (*'illah*)-nya dengan menggunakan analisis *'illah* berdasarkan metode *takhrij al-manat*⁵⁷. Hanya sahaja apabila keupayaan tersebut tidak dapat diwujudkan sehingga wujud kemudaratannya kerana agakan teknologi yang tersilap, maka kebolehan tersebut berubah menjadi haram. Oleh itu menolak kemudaratannya masa hadapan lebih baik daripada mengambil kemaslahatannya masa sekarang, selaras dengan kaedah *درء المفاسد* *مقدم علي جلب المصالح*. Bahkan perlu juga mengambil perhatian pada pernyataan Imam al-Ghazali yang berpendapat bahawa suatu kemaslahatan perlu selari dengan tujuan syarak, sekalipun bercanggah dengan tujuan-tujuan manusia, kerana kemaslahatan manusia tidak selamanya berasaskan kepada kehendak syarak, tetapi sering berasaskan kepada kehendak hawa nafsu.⁵⁸ Oleh itu, mengikut Imam al-Ghazali, yang dijadikan asas dalam menentukan kemaslahatannya itu ialah kehendak dan tujuan syarak, bukan kehendak dan tujuan manusia.

Bahkan penggunaan metode *qiyas* juga didapati juga baik dalam keputusan DSN MUI mahupun MPS SS pada kasus keharusan ganti rugi (*ta'wid*) bagi kelewatan membayar balik sesuatu pembiayaan Islam yang di*qiyaskan* kepada *ghasb* (merampas). *Qiyas*nya ialah pada adanya unsur menanggung kerugian kehilangan peluang untuk menggunakan dana sama ada bagi tujuan perniagaan ataupun bagi kemaslahatannya hidup lainnya. Oleh kerana itu, *ta'wid* diharuskan bagi menjaga kemaslahatannya kedua-dua pihak dan menolak wujudnya kemudaratannya yang menuju pada permusuhan dan kezaliman. Selaras dengan pernyataan Imam al-Ghazali⁵⁹ dalam teori *maslahah* bahawa dalam mencapai tujuan daripada aturan Islam (*maqasid al-syariah*) perlunya mengambil kira pendekatan *kulliyah al-khamsah*⁶⁰, di mana apabila

57 Iaitu mengeluarkan sifat yang sesuai atau hampir sama untuk dijadikan *'illah* dan dibandingkan sifat yang lainnya jika tidak secara eksplisit atau implisit seperti diterangkan oleh teks.

58 Al-Ghazali, al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul., 310; lihat juga Rahmat Syafi'i, Ilmu Usul Fiqh., 120).

59 Al-Ghazali, al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul., 311,

60 iaitu menjaga Agama حفظ الدين, menjaga jiwa حفظ النفس, menjaga akal حفظ العقل, menjaga keturunan حفظ النسب, dan menjaga harta حفظ المال.

seorang melakukan suatu perbuatan yang pada dasarnya untuk memelihara kelima aspek tujuan syarak di atas, maka ia dinamakan *maslahah*. Bahkan upaya untuk menolak segala bentuk kerosakan (*mafsadah*) yang berhubung kait dengan kelima tujuan syarak tersebut, juga dinamakan *maslahah*.⁶¹

Dalam metode *istislahi* dengan proses *taqriri*, dilakukan pengambilan suatu ketetapan hukum yang mereka sepakat selagi mana terdapat hujah dan pandangan ulama yang diiktiraf menurut mereka kerana wujudnya kemaslahatan am yang dikhuatirkan akan merugikan bagi pihak pelabur yang bermodalkan kecil. Metode ini digunakan DSN MUI dalam keputusannya bagi larangan melakukan aktivitas spekulasi dan *bay' ma'dum* pada semua aktivitas jual beli di pasar modal Islam, walaupun ada sebahagian ulama yang membolehkan *bay' ma'dum* berasaskan *'illah al-hukm* dan prinsip *istihsan* iaitu adanya unsur *gharar* bukan kerana ketiadaan objek⁶², akan tetapi larangan tersebut wujud dengan mengambil kira *maqasid 'Ammah*⁶³ (tujuan-tujuan Umum) bagi menjaga kemaslahatan bersama antara penjual dan pembeli serta menghilangkan kemudaratan yang lebih besar dengan menggunakan kaedah الضرر يزال⁶⁴. Kenyataan ini didasarkan pada kebiasaan sebahagian besar masyarakat Indonesia dalam setiap jual beli di pasar untuk mengambil keuntungan yang berlipat ganda menggunakan kedua-dua aktivitas ini terutamanya pada aktivitas jual beli di pasar modal bahkan perbankan konvensional,⁶⁵ oleh karena itu DSN MUI mengeluarkan keputusan melarang kedua-dua aktivitas tersebut bagi mencapai kemaslahatan umat Islam dalam menegakkan syariat Islam.⁶⁶ Berbeza dengan metode *istislahi* dengan proses *taqriri* yang digunakan oleh MPS SS bagi keharusan tindakan spekulasi dan *bay' ma'dum* pada produk waran dan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah dengan mengambil kira *maqasid khassah*⁶⁷ (tujuan-tujuan khusus) bagi memudahkan mereka yang terlibat dengan perniagaan minyak sawit mentah dalam mengurus risiko perniagaan secara lebih efisien dan efektif terutamanya terhadap risiko perubahan harga⁶⁸, hal ini selaras dengan prinsip *siyasah iqtisadiyyah* iaitu siyasah ekonomi bagi menjana modal dalam mempertingkatkan perekonomian negara.

Dari pembahasan di atas, perlu dijelaskan dan diambil perhatian bahawa hukum asal dalam muamalah adalah halal berdasarkan firman Allah SWT dalam surah Yunus (10): 59, iaitu:

61 Al-Ghazali, al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul., 1:287; lihat juga Ma'ruf Amin, Fatwa dalam Sistem Hukum Islam., 152.

62 Ibnu al-Qayyim, I'lam al-Muwaqqi'in., 2:8-10.

63 Iaitu sesuatu yang dipelihara syarak serta diusahakan untuk dicapai dalam berbagai bidang syariat. (lihat Muhammad al-Tahir ibn 'Asyur, Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah. Muhammad al-Tahir al-Misawi (edit.), cet. 1. (t.tp: al-Basa'ir li al-Intaj al-'Ilmi, 1998), 171).

64 'Abd al-Rahman bin Salih al-'Abd al-Latif, al-Qawa'id wa al-Dawabit al-Fiqhiyah al-Mutadamman li al-Taysir, (Madinah al-Munawarah: al-Jami'ah al-Islamiyyah al-Madinah al-Munawarah, 1423H/2003M), 1: 277.

65 Lihat dalam kritikan terhadap perilaku urus niaga pasar keuangan: <http://ekonomisyariah.info/blog/2013/09/25/kritik-terhadap-bank-syariah-pendekatan-tujuan-ekonomi-islam/>

66 Hal ini disampaikan Ketua Pelaksana Harian Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), KH. Ma'ruf Amin, usai pembukaan Rapat Kerja Nasional MUI 2013 di Hotel Twin Plaza, Jakarta, Jum'at (13/9/2013).

67 iaitu tujuan yang hendak dicapai syarak dalam tajuk dan bab tertentu. (lihat Muhammad al-Tahir ibn 'Asyur, Maqasid al-Syari'ah., 171)

68 Lihat Suruhanjaya Sekuriti Malaysia, Keputusan Majlis Penasihat Syariaah., 84. Diharuskan kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah kerana berdasarkan beberapa kajian terhadap isu judi, isu gharar, bay' ma'dum dan spekulasi serta 'iwad, tiada dijumpai semua isu di atas pada kontrak niaga hadapan tersebut.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَلًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَدْرَبَ
لَكُمْ أَمْرًا عَلَى اللَّهِ تَفَتَّرُونَ ﴿٥٩﴾

Terjemahan: “Katakanlah (kepada kaum yang mengada-adakan sesuatu hukum): “Sudahkah kamu nampak baik-buruknya sesuatu yang diturunkan Allah untuk manfaat kamu itu sehingga dapat kamu jadikan sebahagian daripadanya haram, dan sebahagian lagi halal?” Katakanlah lagi (kepada mereka): “Adakah Allah izinkan bagi kamu berbuat demikian, atau kamu hanya mengada-adakan secara dusta terhadap Allah?”. Surah Yunus (10): 59

Ayat ini menunjukkan bahawa Allah SWT memberikan kebebasan dan kelenturan dalam kegiatan muamalah. Bahkan ianya mampu mengatasi transaksi moden yang berkembang semasa berdasarkan kaedah yang merupakan penjelasan daripada kebebasan dan kelenturan ayat di atas iaitu kaedah yang menyatakan bahawa hukum asal semua bentuk muamalah adalah boleh kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Kaedahnya iaitu:

الأصل في المعاملة الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريمها

Maksudnya: “Hukum asal semua bentuk muamalah adalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya”.⁶⁹

Berdasarkan kaedah ini, fiqh muamalah akan sentiasa berusaha mewujudkan kemaslahatan, mengurangkan permusuhan dan perselisihan di antara manusia. Di kerana Allah SWT tidak menurunkan syariah, kecuali dengan tujuan untuk merealisasikan kemaslahatan hidup hamba-Nya, tidak bermaksud memberi beban dan menyempitkan ruang gerak kehidupan manusia. Bahkan Imam Syafi’i menegaskan:

أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَلَّ الْبَيْعَ إِذَا كَانَ مِمَّا لَمْ يَنْهَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Maksudnya: “Allah telah menghalalkan setiap jual beli, apabila tidak ada larangan dari Rasulullah s.a.w.”⁷⁰

Dari pembahasan ini, wujud persepsi yang berbeda ketika melakukan aktivitas muamalah antaranya aktivitas jual beli di pasar modal. Sehingga hukum asal muamalah boleh berubah menjadi tidak boleh bergantung dengan dalil yang mengharamkannya. Berkaitan dengan hukum di atas, beberapa perkara boleh diambil perhatian bagi memberikan panduan pada aktivitas muamalah, antaranya:

Konsep Maslahah dan Mafsadah

Dalam konsep ini yang perlu diambil perhatian ialah kaedah yang sering digunakan ulama *usul* antaranya: (درء المفسد مقدم علي جلب المصلح)⁷¹ iaitu membendung kerosakan (*mafsadah*) lebih utama daripada menarik kebaikan (*maslahah*). Oleh itu adanya tegahan aktivitas *bay’ ma’dum* dan spekulasi memandangkan ianya termasuk bahagian jual beli yang mengandungi unsur ketidakpastian yang dikhuatirkan menimbulkan kerugian, sebagaimana yang telah ditegah

69 ‘Abd al-Rahman bin Salih al-‘Abd al-Latif, al-Qawa’id wa al-Dawabit al-Fiqhiyah al-Mutadamman li al-Taysir. (Madinah: al-Jami’ah al-Islamiyyah al-Madinah al-Munawarah, 1423H/2003M), 1: 141.

70 Al-Syafi’i, al-Umm., 3: 3.

71 Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali, Perbahasan Kaedah-kaedah Fiqh. (Kuala Lumpur: Ilham Abati Enterprise, 2000), 37-44.

Rasulullah dalam sabdanya tentang jual beli *gharar*, serta selaras dengan kaedah tersebut. Perlu disebutkan di sini, bahawa *mafsadah* merupakan perkara yang dapat meluputkan *maqasid al-syari'ah*. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Imam al-Ghazzali bahawa setiap perkara yang meluputkan kepentingan yang lima (*kulliyah al-khamsah*) merupakan *mafsadah*⁷². Oleh itu yang menjadi standard daripada *mafsadah* adalah semua perkara yang bercanggah dengan *maqasid al-syari'ah*. Maka dalam perkara ini, bagi memastikan kewujudan *maslahah* secara hakiki, penolakan terhadap *mafsadah* juga harusnya berlaku.⁷³ Sesuatu yang harus difahami ialah penolakan terhadap *mafsadah* merupakan sebahagian daripada operasi *maslahah*, manakala kewujudan *mafsadah* itu sendiri adalah hasil daripada pengabaian terhadap pencapaian *maslahah* dan penerimaan unsur-unsur yang membawa terhasilnya kerosakan justeru akhirnya membawa kepada luputnya *maqasid al-syari'ah*. Perkara yang membawa kepada peluputan *maqasid al-syari'ah* itulah dikenali sebagai *mafsadah* kerana ia menghasilkan kerosakan, kemudaratan (*darar*), ketidakadilan, kesempitan, kesusahan, kehilangan dan ketidakseimbangan kehidupan manusia. Oleh itu *mafsadah* pada spekulasi dan *bay' ma'dum* harus ditolak. Untuk itu konsep *darar*, *gharar* dan *zulm* yang dikembangkan menjadi MAGHRIB (*maysir*, *gharar*, haram, riba dan batil) harus diambil perhatian dalam menegakkan kemaslahatan

Konsep Keredaan

Berkaitan dengan konsep keredaan, yang perlu diambil perhatian ialah firman Allah SWT yang menyatakan bahawa seluruh urusan niaga bergantung pada tindakan suka sama suka sebagaimana yang telah difirmankan Allah SWT dalam surah al-Nisa' (4): 29 iaitu: ... إِلَّا أَنْ تَكُونَ إِذًا... بِتَرَاضٍ مِنْكُمْ... (“...kecuali Dengan jalan perniagaan Yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu...”), maka aktivitas urusan niaga pasar sebenar bergantung pada niat⁷⁴ masing-masing pihak yang berkenaan. Kenyataan ini selaras dengan kaedah: الْأَصْلُ فِي الْعُقُودِ رِضَا الْمَتَعَاذِلَيْنِ yang bermaksud: “Hukum asal dalam transaksi adalah keredaan kedua-dua pihak yang berakad, hasilnya adalah berlaku sahnya yang dilakukan.”

Untuk itu, keredaan dalam transaksi adalah merupakan prinsip. Maka transaksi barulah sah apabila didasarkan kepada keredaan kedua-dua pihak. Ertinya tidak sah suatu akad apabila salah satu pihak dalam keadaan terpaksa atau dipaksa ataupun merasa tertipu. Sebagaimana boleh terjadi pada waktu akad sudah saling meredai, tetapi kemudian salah satu pihak merasa tertipu, ertinya hilang keredaan nya, maka akad tersebut bisa batal.⁷⁵ Bahkan ini selaras juga dengan ungkapan yang lebih singkat daripada Ibn Taimiyah: الْأَصْلُ فِي الْعُقُودِ رِضَا الْمَتَعَاذِلَيْنِ yang bermaksud: “Dasar daripada akad adalah keredaan kedua-dua pihak”.

72 Al-Gazzali, al-Mustafa min 'Ilm al-Usul., 1: 287 (... وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة)

73 Kerana pencapaian masalah semata-mata tanpa penolakan terhadap mafsadah mengakibatkan berlaku pertentangan yang tidak berkesudahan di antara masalah dan mafsadah. (lihat Ridzwan Ahmad, Standard Masalah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa diMalaysia, dalam Tesis, di Jabatan Fiqh dan Usul, (Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004), 88.

74 Berkaitan dengan niat ini, Imam Syafi'i mempunyai pandangan yang menyatakan bahawa sesuatu akad itu hanya dinilai daripada sudut zahirnya sahaja dan perkara yang berkaitan dengan niat diserahkan kepada Allah SWT. Pernyataan ini dibuat ketika ia mempunyai pandangan tentang keharusan bay' 'inah. (lihat Wahbah al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islami., 4: 466-467; lihat juga Suruhanjaya Sekuriti, Keputusan Majlis Penasihat Syariah., 24)

75 Contoh tertipu pada wujudnya barangan yang rosak saat diserahkan, di mana dalam hal ini pembeli yang merasa tertipu kerana dirugikan oleh penjual sebab barangan yang dijual beli terdapat cacat/rosak hasil daripada ketiadaan barangan ketika akad ataupun kerana spekulasi.

Konsep Keuntungan⁷⁶

Berkaitan dengan konsep keuntungan, yang perlu diambil perhatian ialah firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah (2): 16 iaitu: *فَمَا رَمَحْتُمْ تَحْرُتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ* (“...maka tiadalah beruntung perniagaan mereka dan tidak pula mereka beroleh petunjuk hidayah”). Kenyataan daripada ayat ini menunjukkan bahawa keuntungan merupakan peranan yang besar bagi kesinambungan kegiatan ekonomi. Hal ini didasarkan bahawa aktivitas ke seharian manusia tidak terlepas daripada kegiatan ekonomi sama ada sebagai pihak yang memerlukan sesuatu atau sebagai pihak yang menyediakan keperluan bagi kelangsungan hidup manusia. Untuk itu, dalam kegiatan berkenaan mereka sentiasa berusaha meningkatkan keupayaan sama ada dari segi pengeluaran atau pengurusan dan sebagainya, demi untuk menambah perolehan modal bagi mempertingkatkan perekonomian. Maka keuntungan mempunyai peranan yang besar sebagai nadi penggerak dalam menjamin kesinambungan kegiatan ekonomi tersebut. Kerana tanpa adanya penambahan perolehan modal dijangkakan aktivitas perekonomian akan jatuh bahkan ke arah bankrupt sebab modal akan selalu terpakai bagi memenuhi keperluan harian untuk kelangsungan hidup.

Dalam hal ini, penulis akan meletakkan ciri-ciri keuntungan yang sesuai dengan perspektif Islam antaranya iaitu:⁷⁷ *pertama*, bebas daripada unsur riba. *Kedua*, bersih daripada unsur *ghabn fahisy*⁷⁸ yang berpunca daripada *taghrir*⁷⁹. *Ketiga*, bersih daripada unsur *gharar*. *Keempat*, tiada unsur *ihtikar*. Keempat ciri tersebut merupakan perkara yang perlu diambil kira ketika membahaskan instrumen pasar modal Islam, kerana halal sesuatu urusan niaga berpunca kepada bentuk keuntungan yang diperoleh dalam menegakkan prinsip syariah iaitu terhindar daripada unsur *darar*, *gharar* dan kezaliman.

Pada pendapat penulis, punca utama daripada perbezaan antara keputusan DSN MUI dan MPS SS sebenar ialah perbezaan dalam memahami bentuk keuntungan yang hendak diperoleh,⁸⁰ apabila keuntungan berdasarkan kemaslahatan khas tapi dijangkakan wujud kemudharatan lain daripada keuntungan yang diperoleh sehingga ia boleh menciptakan kerugian maka sepatutnya aktivitas tersebut dilarang,⁸¹ bahkan sebaliknya. Oleh itu sebaiknya

76 Ialah sebarang pertambahan kepada modal (ra's al-mal) hasil daripada kegiatan pelaburan yang diakui syarak seperti perniagaan, perindustrian dan seumpamanya, setelah ditolak semua kos yang dibelanjakan dalam usaha penghasilan keuntungan tersebut. (lihat Shamsiah binti Mohamad Ismail, al-Ribh fi al-Fiqh al-Islami Dawabituh wa Tahdiduh fi al-Mu'assasah al-Maliyyah al-Mu'asarah, cet. 1. (Amman: Dar al-Nafa'is, 2002), 44; lihat juga Shamsiah Mohamad, “Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam”, Jurnal Syariah jilid 10 bilangan 1, Januari 2002 [10:1, 2002], (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2002), 122.

77 Ciri-ciri keuntungan ini merupakan bahagian daripada kajian Shamsiah Mohamad yang dituliskan dalam artikel pada Jurnal Syariah API-UM. (lihat Shamsiah Mohamad, “Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam”, 121-137)

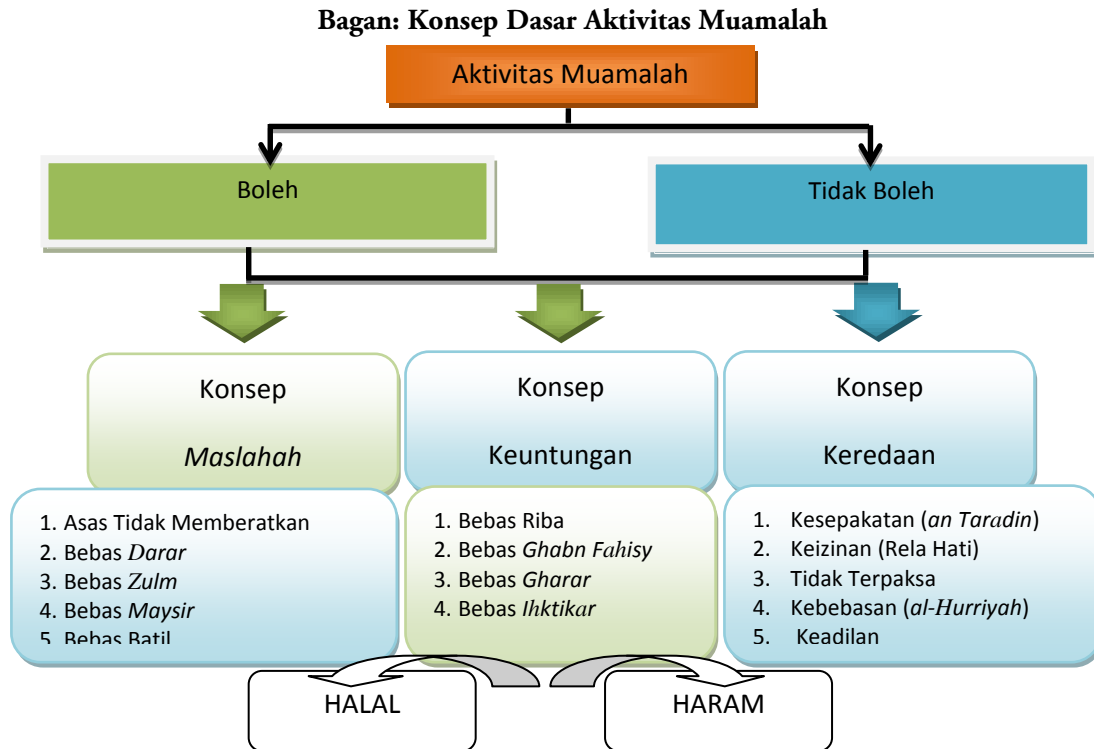
78 Yang dimaksudkan dengan *ghabn* di sini ialah ketidakseimbangan nilai antara barang pertukaran yang tidak diketahui oleh pihak yang menanggung kerugian (*maghbu*) semasa akad dilakukan. Sedangkan *ghabn fahisy* iaitu berlipat ganda nilai ketidak seimbangannya. (lihat al-Ba'li, Dawabit al-'uqud, cet.1 (Kaherah: Maktabah Wahbah, tt), 275; lihat juga Shamsiah Mohamad, “ciri-ciri Keuntungan., 125)

79 Merupakan sinonim daripada *tadlis*. Iaitu penipuan atau memberi gambaran palsu tentang sesuatu barang yang hendak dijual sehingga mempengaruhi pembeli agar membeli barang berkenaan dengan harga yang disebut oleh penjual. (lihat *ibid.*)

80 Seperti pada kontrak niaga hadapan minyak sawit mentah, waran panggilan, TSR, saham, obligasi (sukuk), reksadana, dan lain-lain. Yang pada intinya kewujudan instrumen tersebut bagi memperoleh tambahan modal untuk mempertingkatkan perekonomian sama ada modal bagi sesebuah syarikat, masyarakat awam yang hendak menambah modal bahkan biaya kehidupan mahupun bagi negara. Tambahan modal inilah dikatakan sebagai keuntungan sebagaimana yang telah didefinisikan oleh Shamsiah Mohamad.

81 Seperti wujudnya aktivitas riba, *gharar*, bahkan *ihtikar*, yang boleh menyebabkan wujudnya kemudharatan antaranya kerugian sama ada semasa ataupun hadapan, kerana semua aktivitas tersebut merupakan tindakan yang berasal daripada hawa nafsu manusia bukan kehendak Allah. Salah satu contoh daripada kehendak nafsu manusia adalah sebuah agakan (spekulasi),

konsep keuntungan lebih awal diambil perhatian bagi hujah sesebuah instrumen pasar modal Islam. Baru kemudian mengambil kira konsep kemaslahatan dan keredaan bagi menilai sesebuah instrumen pasar modal Islam yang berkaitan dengan isu berbangkit yang digunakan. Ketiga-tiga konsep ini dapat ringkaskan dalam bagan berikut:



Penutup

Melihat secara mendalam pembahasan di atas, telah memberikan gambaran tentang hakikat sebenarnya peran yang dimainkan oleh *Manhaj* (Metode) *Istinbat al-* dalam fatwa DSN MUI dan keputusan MPS SS yang telah diambil kira dan berpengaruh kepada penetapan keputusan.

Kesan daripada digunakannya beberapa isu berbangkit berkaitan dengan pasar modal baik dalam fatwa DSN MUI mahupun keputusan MPS SS menampakkan adanya sebuah keinginan untuk mendukung kebijakan negara bagi usaha memperbanyak investor untuk mendapatkan serta menambah modal bagi asas kemajuan sebuah perusahaan (syarikat) baik berbentuk swasta mahupun negeri (kerajaan) dalam meningkatkan perekonomian negara serta diakui di tingkat internasional. Kesan ini didapati dalam keputusan yang sebahagian besarnya menggunakan dalil ayat al-Quran dan hadis dan sebahagian lain menggunakan pendekatan pandangan fuqaha baik dari fuqaha silam mahupun kontemporer secara bersama. Hal ini membuktikan bahwa adanya alasan metodologi sendiri daripada ahli DSN mahupun MPS terhadap penggunaan konsep *maslahah*, *'illah al-hukm* dengan pendekatan *qiyasi*, *sadd al-dhara'i* serta *istihsan* kearah wujudnya *maqasid syari'ah* dan *siyasah syar'iyah*, sehingga wujud konsistensi ahli DSN MUI dan MPS SS dalam mengguna pakai metode *istinbat al-hukm* baik

di mana jika agakan tersebut tidak terjadi di luar batas kemampuan manusia, maka kerugian bagi salah satu pihak akan ditimpakan, oleh itu Nabi s.a.w telah pun memberi panduan bagi menghindari aktivitas tersebut antaranya sabda beliau لا ضرر ولا ضرار. *دره المفاسد مقدم علي جلب المصالح* bahkan kaedah fiqh pun telah memberi panduan ke atas aktivitas tersebut antaranya:

pada penggunaan metode *bayani*, *burhani* serta *qiyasi* bahkan *istislahi* bagi mendukung kebijakan negara. Bahkan hal ini dilakukan juga untuk menjawab tantangan perkembangan modernitas teknologi, antaranya globalisasi teknologi pertanian, sistem keuangan modern, informasi dan lain-lain.

Berkaitan dengan pandangan ulama yang dipilih oleh kedua-dua ahli ini pada dasarnya adalah berpandukan ke atas pandangan ulama yang lebih mudah diterapkan dengan mempertimbangkan perkara yang dianggap lebih banyak *masalahnya* dengan tidak bertentangan kepada teks *qat'i* (ketegasan teks) syariah, kerana selaras dengan kaedah muamalah yang lebih bersifat fleksibel dan applicative. Hal ini menandakan adanya kreativitas ulama kontemporer terhadap respon perkembangan zaman, karena masalah ekonomi dan keuangan kontemporer khususnya berkaitan pasar modal belum berlaku pada masa dahulu dan rujukannya tidak dapat dirujuk secara langsung pada dalil syarak bahkan pendapat imam mazhab terdahulu. Hal ini menunjukkan bahawa dalam keputusan tersebut adanya keinginan untuk melepaskan diri dari batas-batas dan terikat pada kemazhaban. Dalam beberapa keputusan yang telah ditetapkan baik oleh DSN mahupun MPS telah berani mengambil beberapa pendapat mazhab di luar mazhab Syafi'i.⁸² Ini mungkin sejalan dengan proses yang sedang berlangsung dalam masyarakat sama ada di Indonesia mahupun di Malaysia iaitu suatu proses penanggalan formalisme Islam. Hal ini dapat dilihat daripada kehidupan bermazhab, di mana proses tersebut berwujud dengan usaha pelepasan diri dari ikatan-ikatan kemazhaban tertentu.

Bahkan adanya perbezaan dalam keputusan adalah merupakan wujud dari sebuah lokaliti yang berbeza dan realiti isu-isu yang berbangkit, dalam mencapai keinginan dan tujuan syarak yang sebenarnya bagi umat manusia iaitu kemaslahatan umat serta pada pelaksanaannya tidak keluar (terpesong) dari tujuan syarak tersebut.

Bibliografi

- Ab. Latif Muda dan Rosmawati Ali, *Perbahasan Kaedah-kaedah Fiqh*, (Kuala Lumpur: Ilham Abati Enterprise, 2000)
- Ahmad, Md. Saleh bin Hj., *Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Kuala Lumpur: Pustaka Haji Abdul Majid, 1998).
- Al-Duraini, *Al-Manahij al-Usuliyah*, (Damsyik: Muassasah al-Risalah, t.t.).
- Ali al-Khafif, *al-Milkiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Kaheran: Dar al-'Arabi, t.t.)
- Al-Ruki, Muhammad, *Qawaid al-Fiqh al-Islami*. (Damshiq: Dar al-Qalam, 1998).
- Al-Raisuni, Ahmad, *Nazariyyah al-Maqasid 'inda al-Imam al-Syatibi*, (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1992).
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, j. 1. (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1986).
- Al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Naza'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994).
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-Am*, j. 2. (Beirut: Dar al-Fikr, 1968)
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2, (Damsyik: Dar al-Fikr, 1986)

⁸² Majoriti umat Islam di Indonesia dan Malaysia bermazhab Syafi'i. contoh beberapa mazhab digunakan yang tidak mesti berasaskan mazhab Syafi'i ialah Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, Ibnu Qadamah dan lain-lain, (lihat dalam keputusan MPS SS mengenai *bay' ma'dum* dan lain-lain, kemudian lihat juga keputusan DSN MUI tentang pedoman pasar modal Islam, saham syariah, obligasi syariah, reksadana syariah dan lain-lain) yang merupakan ulama kontemporari dengan kecenderungan mereka tidak harus ke pendapat Syafi'i sahaja tapi mereka mengambil mana pendapat yang kuat tak terkecuali di luar mazhab Syafi'i.

- Jaafar, Nik Ruslin Nik, “*Kedudukan Pasar Modal dalam Sistem Ekonomi Negara*” (Kertas Kerja Seminar Pasar Modal Islam di Pusat Islam, 10 November 1999)
- Khallaf, Abdul Wahab, *Masadir al-Tasyrik al-Islami fi ma la Nassa fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1982)
- Majlis Penasehat Syariah Suruhanjaya Sekuriti, *Keputusan Majlis Penasehat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*, (Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti, 2002).
- Muda, Ab. Latif dan Rosmawati Ali, *Perbahasan Kaedah-kaedah Fiqh*, (Kuala Lumpur: Ilham Abati Enterprise, 2000).
- Mohammad, Shamsiah, et al., “Pengaruh Budaya Melayu dalam Hukum Kontrak Muamalat di Malaysia”, dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, Penyunting: Md. Saleh Hj. Md. Hj. Ahmad, et al. (Malaysia: Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006).
- Salam, Izzuddin b. Abd., *Qawaid al-Ahkam*, j. 1. (Beirut: Dar al-Makrifah, t.t.).
- Yusuf, Ahmad bin, *Ahkam al-Suq fi al-Islam wa Atharuha fi al-Iqtisad al-Islami*, (Riyadh: Dar ‘Alam al-Kutub, 1989).
- Zahrah, Abu, *Usul al-Fiqh*, (Kaherah: Dar al-Fikr, t.t).
- Zaydan, Abd al-Karim, *al-Madkhal li Dirasah al-Syari’ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1989).



HAK DAN PERLINDUNGAN ANAK DARI PERSPEKTIF HUKUM ISLAM⁸³

H. M. Hasbi Umar, MA.⁸⁴

Pendahuluan

Setiap anak yang dilahirkan ke dunia adalah dalam keadaan suci,⁸⁵ maka orang tua dan lingkungannya yang akan membentuk karakter anak tersebut.⁸⁶ Anak merupakan amanah dan karunia Allah swt. sebagai generasi penerus dalam keluarga bahkan bangsa dan negara. Oleh sebab itu anak harus mendapatkan perhatian yang lebih serius dari seluruh aspek kehidupan. Dalam kehidupan manusia, anak merupakan individu yang belum matang baik secara fisik, mental maupun sosial. Akibat dari belum matangnya individu anak maka sangat dibutuhkan perlindungan penuh dari orang dewasa. Dalam Konvensi Hak Anak (KHA) dinyatakan bahwa yang disebut anak adalah manusia atau seseorang yang berusia di bawah 18 tahun termasuk yang ada dalam kandungan. Perlindungan anak bertujuan untuk menjaga anak itu sendiri dari hak untuk hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara optimal dengan harkat dan martabat kemanusiaan serta mendapat perlindungan dari eksploitasi, kekerasan dan diskriminasi demi terwujudnya anak yang berkualitas, berakhlak mulia, dan sejahtera.⁸⁷ Doktrin Islam menegaskan bahwa setiap anak yang dilahirkan harus tumbuh dan berkembang dalam lingkungan yang shalih, ia harus terdidik di atas dasar-dasar yang telah digariskan oleh syariat Islam, baik pendidikan jasmani, rohani maupun akalunya.⁸⁸

Dalam hal perlindungan anak dalam Islam, pihak pertama yang harus memperhatikan tentang kebutuhan dan hak-hak anak adalah orang tua, yang di sebut sebagai keluarga bagi anak. Dalam suatu keluarga sempurna terdapat seorang ayah dan seorang ibu dan anak. Dalam hal kewajiban seorang ayah kepada anak untuk memenuhi hak-hak antara lain: memberikaan ibu yang baik untuk anak. Salah seorang Arab dusun memilihkan untuk anaknya seorang ibu yang baik, kemudian ia berkata, "*kebaikanku yang pertama kepada kalian adalah aku memilih wanita yang baik asal-usulnya, dan suci*". Kemudian, memberi pendidikan, sabda Rasulullah saw. "*Muliakanlah anak-anak kalian dan didiklah mereka dengan baik, karena sesungguhnya anak-anak kalian adalah hadiah untuk kalian*".⁸⁹ Dan sabda Rasulullah saw. "*Ajarilah anak*

83 Makalah Disampaikan pada Acara Seminar di Universiti Teknologi Mara, Malaysia, 26 Nopember 2014.

84 Adalah Profesor (Guru Besar) Filsafat Hukum Islam IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Indonesia

85 Segala potensi positif yang melekat padanya akan berkembang sesuai dengan arahan yang diberikan oleh orang tua sebagai lingkungan pertama yang berinteraksi dengannya. Akan dibawa ke mana potensi tersebut semua tergantung pada pemahaman orang tua tentang pendidikan anak.

86 Baca Hadis Riwayat Bukhari Muslim

87 Dalam kehidupan manusia, anak merupakan individu yang belum matang baik secara fisik, mental maupun sosial, akibat dari ketidakmatangan itulah anak harus mendapatkan perlindungan dari orang dewasa. Perlindungan anak dalam perspektif hukum Islam merupakan suatu persoalan yang sangat penting untuk dibicarakan. Hal itu disebabkan beberapa tahun belakangan ini seringkali terlihat dari fakta yang ada tentang eksploitasi yang terjadi terhadap anak yang dilakukan oleh orang-orang yang seharusnya bertanggung jawab melindungi anak-anak tersebut, bahkan tidak jarang juga melibatkan anak sebagai pekerja, hal ini menunjukkan bahwa anak belum mendapatkan perhatian yang baik dalam keluarga dan masyarakat.

88 Pendidikan ini bahkan telah dimulai sejak sebelum melaksanakan perkawinan. Karena keluarga merupakan factor penentu bagi kelangsungan dan pembinaan anak-anaknya ke arah kesuksesan spiritual dan material.

89 Baca Hadis Riwayat Ibnu Majah.

tentang shalat pada usia tujuh tahun, dan pukul mereka jika mereka tidak mengerjakannya pada usia sepuluh tahun, serta pisahkan mereka dalam tempat tidur".⁹⁰

Anak adalah karunia Allah Yang Maha Kuasa yang harus disyukuri. Ia merupakan penerus garis keturunan yang dapat melestarikan pahala bagi orang tua sekalipun orang tuanya sudah meninggal. Ia adalah amanat Allah yang wajib ditangani secara benar,⁹¹ karena dalam dirinya melekat martabat dan hak-hak sebagai manusia yang harus dilindungi.⁹² Keluarga adalah yang sangat berperan penting dalam memberikan perlindungan terhadap anak, selain dari masyarakat dan juga Negara.⁹³ Berikut akan dijelaskan permasalahan yang berkaitan dengan perlindungan dan hak-hak anak dalam perspektif Hukum Islam.

Jenis-Jenis Hak Anak dalam Islam

Islam memberikan perhatian yang sangat besar terhadap pemenuhan hak atas anak. Perhatian tersebut dimulai sejak ia belum dilahirkan. Orang tua harus menyiapkan lingkungan yang cocok sehingga anak terdidik dan tumbuh dengan baik di dalamnya. Lingkungan dimaksud adalah lingkungan yang sangat peduli terhadap anak, serta menjadikannya seorang yang lurus dan selalu melakukan kewajibannya. Baik kewajiban terhadap dirinya sendiri, keluarga, dan kepada manusia lainnya, maupun terhadap Allah swt. yang menciptakannya. Dengan demikian ia akan menemukan jati diri dan kebahagiaan hidupnya.⁹⁴ Karena itu, Islam mensyaratkan kedua orang tua haruslah seseorang yang memiliki akhlak al-karimah. Rasulullah berkata: "Jika kamu didatangi seorang pelamar yang kamu ridhai akhlak dan agamanya maka terimalah dan nikahkan ia. Jika kamu tidak melakukan niscaya terjadi fitnah dan kerusakan yang meluas di muka bumi".⁹⁵ Dan sabda Rasulullah: "Wanita dinikahi karena empat perkara: karena harta, keturunan mulia, kecantikan dan agamanya. Maka menangkanlah wanita yang beragama",⁹⁶ niscaya kamu akan selamat.

1. Hak-Hak Anak Sebelum Lahir

Islam memperhatikan masalah anak tidak hanya setelah anak dilahirkan, tetapi bahkan sejak anak itu belum merupakan suatu bentuk. Syariat Islam memberikan perlindungan yang sangat besar terhadap janin yang berada dalam rahim ibu, baik perlindungan jasmaniah maupun rohaniyah sehingga janin tersebut dapat tumbuh dan berkembang dengan baik yang pada akhirnya lahir ke dunia dengan sempurna.⁹⁷

90 Lihat Hadis Riwayat Abu Daud dan Al-Tirmidzi.

91 Lihat M. Niphan Abdul Halim, *Membahagiakan Suami Sejak Malam Pertama*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005, hal. 361.

92 Lihat Imran Siswadi, *Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM*, dikutip dari www.Islamina.org, diakses 25 Nopember 2013.

93 Di samping orang tua, Negara mempunyai peranan penting dalam memberikan perlindungan terhadap anak. Dalam Undang-Undang No 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, dalam Pasal 3 disebutkan; Perlindungan anak bertujuan untuk menjamin terpenuhinya hak-hak anak agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi, demi terwujudnya anak Indonesia yang berkualitas, berakhlak mulia, dan sejahtera.

94 Lihat Syeikh Fuhaim Musthafa, *Minhaj al-Thifli al-Muslim*, Wafi` Marzuqi Ammar (pentj.), Surabaya, Pustaka elBa, 2010, hal. 23.

95 Baca Hadis Riwayat al-Tirmidzi dan Ibnu Majah. Ibid.

96 Baca Hadis Riwayat al-Bukhari. Ibid.

97 Lihat Abu Hadiyan Shafiyarrahman, *Hak-Hak Anak dalam Syari'at Islam*, Yogyakarta: al-Manar, 2003, hal. 25.

Penelitian para Ilmuan⁹⁸ dalam bidang perkembangan pra lahir menunjukkan bahwa selama berada dalam rahim, bayi dapat belajar, merasa dan mengetahui perbedaan antara terang dan gelap. Pada saat kandungan berusia lima bulan (20 minggu), kemampuan bayi untuk merasakan stimulus telah berkembang dengan cukup baik sehingga sebagai orang tua harus sudah memulai pendidikan sejak dalam kandungan.⁹⁹

Oleh karena itu, Islam memberikan hak-hak kepada janin, di antaranya dengan memuliakannya, dijaga dan dilindungi sebelum lahir ke dunia ini dari segala tindakan bodoh yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab, murtad, sesat lagi kufur terhadap segala nikmat yang telah diberikan oleh Allah swt. Bahkan, ajaran syariat Islam tidak berhenti sampai di situ, Islam juga memerintahkan kepada *ulil amri* (pejabat setempat) untuk ikut serta melindungi, memperhatikan situasi dan kondisi ibu hamil. Berbuat baik kepada ibu hamil adalah wajib, kalau sang ibu melakukan tindakan pidana dan pemerintah hendak menjatuhkan hukuman kepadanya maka jangan sampai hukuman itu mengganggu atau mempengaruhi kondisi kesehatan janin yang ada dalam kandungannya.¹⁰⁰ Allah swt., dengan ke Maha Pemurahan-Nya, juga meringankan pelaksanaan berbagai kewajiban bagi ibu hamil, seperti kewajiban berpuasa pada bulan Ramadhan, jika dengan mengerjakannya dapat menimbulkan madharat terhadap janin atau bayi (sesudah lahir). Akan tetapi dia wajib menggantikan puasanya pada hari-hari yang lain, setelah illatnya itu hilang.¹⁰¹

2. Hak Anak Sesudah Lahir

Anak adalah titipan ilahi yang harus disayangi, dikasihi dan dicintai. Anak adalah buah hati yang akan menghasilkan secercah harapan. Anak merupakan amanat Tuhan yang harus dijaga baik oleh keluarga, masyarakat dan negara. Menurut Undang-Undang (UU) RI tentang Perlindungan Anak tahun 2002, anak adalah seseorang yang belum berusia 18 tahun termasuk anak dalam kandungan.¹⁰²

Perlindungan anak adalah semua kegiatan yang menjamin dan melindungi anak dari hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.¹⁰³ Hak anak salah satu bagian dari hak asasi manusia yang wajib di jamin, di lindungi, di penuhi oleh orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah dan negara.¹⁰⁴

98 F. Rene Van de Carr, M.D, Marc Lehrer, Ph.D, Cara Baru Mendidik Anak Sejak Dalam Kandungan, Bandung: Kaifa, 1995, hal. 35.

99 Para pakar psikologi perkembangan anak juga telah sepakat bahwa pengaruh kondisi pra-natal pada tingkah laku anak sesudah dilahirkan. Pengaruh tersebut di bedakan antara (1) Pengaruh lingkungan (faktor ekstern, ketegangan, kebiasaan subyektif, ketegangan emosi, tahayyul) dan (2) sikap Ibu. Periode pra-natal merupakan masa yang mengandung banyak bahaya, baik fisik maupun psikologis. Meskipun tidak dapat di klaim bahwa periode ini merupakan periode yang paling berbahaya, tetapi jelas bahwa periode ini merupakan masa dimana bahaya-bahaya lingkungan atau bahaya psikologis dapat mempengaruhi pola perkembangan selanjutnya atau bahkan dapat mengakhiri suatu perkembangan. Lihat F. J. Monks, Psikologi Perkembangan, Yogyakarta: UGM Press, 1985, hal. 49-54. Lihat juga Elizabeth B Hurlock, psikologi Perkembangan, Jakarta: Erlangga, tth, hal.28.

100 Lihat Abdurrazaq Husein, Hak Anak dalam Islam, Bandung: Putaka, 2001, Cet.I, hal. 18.

101 Ibid., hal. 20.

102 Masa bayi merupakan periode vital, karena kondisi fisik dan mental bayi menjadi fondasi kokoh bagi perkembangan dan pertumbuhan selanjutnya. Tidak lama setelah kelahirannya ke dunia, anak akan menunjukkan tingkah laku dan karakteristik yang khas. Dengan cepat bayi menunjukkan responsivitas terhadap macam-macam benda dan orang di sekitarnya. Katini Kartono, Psikologi Anak, Bandung: Mandar Maju, 1995, Cet.V, hal. 78.

103 Menurut Montessori, perkembangan anak sejak lahir hingga meninggal dibagi dalam empat periode: (a) 0.0-7.0 di sebut sebagai periode penerimaan dan pengaturan luar dengan alat indra; (b) 7.0-12.0 di sebut sebagai periode rencana abstrak pada masa ini anak mulai mengenal kesusilaan; (c) 12.0-18.0 di sebut sebagai periode penemuan diri dan kepekaan masa social; (d)

a. Hak Anak Untuk Mendapatkan Pengakuan dalam Silsilah Keturunan

Hak anak untuk memperoleh pengakuan dalam silsilah keturunan merupakan hak terpenting dan memiliki faedah yang sangat besar bagi kehidupannya. Penisbatan anak kepada bapaknya akan menciptakan pengakuan yang pasti dari masyarakat dan lebih memperkuat dalam mewujudkan perasaan aman dan tenang pada jiwa anak itu sendiri.¹⁰⁵ Pengakuan dalam silsilah dan keturunan disebut juga dengan keabsahan. Keabsahan adalah sentral bagi pembentukan keluarga dalam Islam. Setiap anak muslim mempunyai hak atas legitimasi (keabsahan), yakni dipanggil menurut nama ayah yang diketahui.¹⁰⁶ Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Ahzab ayat 5 yang bermaksud: “*Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan memakai nama bapakbapak mereka, itulah yang lebih adil pada sisi Allah dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka (panggillah mereka sebagai) saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*”¹⁰⁷

Dalam hal ini dapat diwujudkan atau dibuktikan dengan pembuatan akta kelahiran sebagai bukti pengakuan negara terhadap status kewarga negaranya. Dengan akta itu pula anak akan mendapatkan kepastian hukum tentang keberadaan orang tuanya. Selebar surat ini akan terus diperlukan sampai ia dewasa kelak.¹⁰⁸

b. Hak Untuk Hidup

Hak yang sangat fundamental dalam hak asasi manusia adalah hak hidup. Hak hidup adalah sebuah fitrah. Tiada suatu makhlukpun yang dapat memberikan kematian kepada yang lain, sebab itu hanya milik Allah sang pencipta, tidak ada perubahan dan pergantian bagi sunnah (ketetapan Allah).¹⁰⁹ Islam melarang pembunuhan anak dengan alasan apapun, baik karena kemiskinan atau alasan lain. Sesuai dengan firman Allah surat Al-An Am ayat 15, yang bermaksud: “*Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka.*”¹¹⁰

Islam menyuruh seluruh umat manusia agar senantiasa menjaga hak hidup anak kecil atau bayi, baik yang orang tuanya muslim ataupun non muslim, makanya dalam setiap pertempuran, Islam melarang seluruh kaum muslim membunuh kaum hawa dan anak-anak.¹¹¹

c. Hak Mendapatkan Nama yang Baik

Syariat Islam mewajibkan kepada orang tua untuk memberikan nama yang baik bagi seorang anak, karena nama dalam pandangan Islam memiliki arti penting dan pengaruh besar bagi orang yang menyandangnya. Selain itu nama akan selalu melekat dan berhubungan erat

18.0-..... disebut sebagai periode mempertahankan diri terhadap perbuatan-perbuatan negatif. Lihat Agus Sujanto, Psikologi Perkembangan, Jakarta: Rineka Cipta, 1996, Cet. VII, hal. 55.

104 Lihat Taufik Suryadi, “Menguak Tabir Kekerasan Anak”, diakses dari http://www.waspada.co.id/opini/artikel.php?article_id.

105 Lihat Abdurrazaq Husein, Hak Anak dalam Islam, hal. 24. Lihat pula Abu Hadiyan Safiyarrahman, Op.Cit, hal. 48.

106 Ahmad Abdullah Assegaf, Islam dan KB, Jakarta: Lentera Basritama, 1997, hal. 38.

107 Lihat Q. S. al-Ahzab: 5. Maula-maula adalah seorang hamba sahaya yang sudah dimerdekakan atau seseorang yang telah dijadikan anak angkat. Lihat Muhammad Nasib Ar-Rifa'i, 1999. hal. 363.

108 Marfu'ah Panji Astuti, “Pelanggaran Hak-Hak Anak Di Sekitar Kita”. Nakita, 26 Juli 2003, hal. VII.

109 Kamil Musa, Anak Perempuan dalam Konsep Islam, Jakarta: Firdaus, 1994, hal. 14.

110 Lihat Q. S. al-An`am:15.

111 Lihat Abdurrazaq Husein, Hak Anak dalam Islam, hal. 21.

dengan dirinya, baik semasa dia hidup maupun sesudah mati. Nama itu sendiri merupakan tali pengikat yang amat kuat dengan semua tali keturunannya.¹¹² Dalam memberikan nama yang baik mempunyai nilai pendidikan dan mempunyai efek psikologis yang sangat berpengaruh terhadap anak misalnya memberi rasa kebanggaan, rasa sosial dan rasa penghormatan. Menurut Ibnul Qayyim al Jauziyyah, pemberian nama yang baik akan mendorong yang mempunyai nama untuk berbuat yang baik sesuai dengan makna yang terdapat di dalam namanya.¹¹³

d. Hak disembelihkan Aqiqahnya

Menurut Abu Suja', aqiqah adalah menyembelih binatang sebab dari kelahiran anak pada hari ketujuhnya. Hukumnya sunnah, dan yang disunnahkan adalah orang tua si anak.¹¹⁴ Aqiqah sangat bermanfaat bagi kesejatian hubungan batin antara orang tua dengan anak yang akan terjalin dengan baik jika pihak orang tua mengikhhlaskan hartanya yang diwujudkan dengan binatang aqiqah untuk disembelih. Ini berarti bahwa kesejatian hubungan batin itu akan terhalang (tergadai) jika orang tua tidak melakukan aqiqah untuk anak tercintanya. Akibatnya, pihak anak tidak bisa atau terhalang untuk memberikan pertolongan kepada orang tuanya pada hari kiamat kelak.¹¹⁵

e. Hak Mendapatkan ASI (dua tahun)

Wajib atas seorang ibu menyusui anaknya yang masih kecil, sebagaimana firman Allah yang artinya: Para ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.¹¹⁶ Air susu dalam beberapa hari kelahiran mempunyai beberapa kelebihan, antara lain mengandung zat antibody yang sangat diperlukan oleh bayi. Bayi yang memperoleh air susu jenis ini akan mempunyai daya kekebalan tubuh yang lebih baik. Seorang ibu diwajibkan untuk menyusui anaknya sampai 2 tahun penuh, kecuali ada alasan yang dapat diterima oleh hukum Islam. Menyusui anak sampai dua tahun ini akan menumbuhkan pengaruh positif terhadap sang anak baik secara fisik maupun secara jiwani. Di antara bukti perhatian dan perlindungan syariat Islam terhadap pemenuhan kebutuhan makanan (ASI) adalah diperbolehkannya wanita yang menyusui untuk berbuka (tidak puasa) pada bulan ramadhan karena dia diwajibkan untuk makan makanan yang dapat melancarkan keluarnya ASI hingga dapat menjaga stabilitas kesehatan dan pertumbuhan sang anak.

f. Hak Mendapatkan Pendidikan

Pada suatu kesempatan, Amirul Mukminin Umar bin Khaththab kehadiran seorang tamu lelaki yang mengadukan kenakalan anaknya, "Anakku ini sangat bandel." tuturnya kesal. Amirul Mukminin berkata, "Hai Fulan, apakah kamu tidak takut kepada Allah karena berani melawan ayahmu dan tidak memenuhi hak ayahmu?" Anak yang pintar ini menyela. "Hai Amirul Mukminin, apakah orang tua tidak punya kewajiban memenuhi hak anak? Umar menjawab, "Ada tiga, yakni: pertama, memilihkan ibu yang baik, jangan sampai kelak terhina akibat ibunya. Kedua, memilihkan nama yang baik. Ketiga, mendidik mereka dengan al-Qur'an."

112 Ibid., hal. 22.

113 Adnan Hasan Shalih Baharist, Tanggung Jawab Ayah terhadap Anak Laki-Laki, Gema Insani Press, 1996, hal. 23.

114 Abu suja', Fathul Qorib Mujib (Taqrib), Bandung: Ma'arif, tt, hal. 63.

115 Abi Isa Muhammad bin Isa bin Sura, Jami'us Shohih At Turmudzi, Beirut-Libanon: Darul Kutub, 297 H, Juz IV, hal. 85

116 Lihat Q. S AI-Baqarah: 233.

Jadi, dapat ditegaskan bahwa Islam telah mengatur hak-hak anak terutama dari orang tuanya. Hak-hak anak dari orang tua itu berarti kewajiban bagi orang tua untuk memenuhi hak-hak anaknya dan sekaligus memberikan perlindungan atas keberlangsungan hak-hak anak tersebut.

Perlindungan Anak dari Perspektif Islam

Orang tua memberikan peranan yang signifikan dalam perkembangan anak. Pengaruh yang sangat besar tersebut adalah pada aspek psikis atau emosi. Aspek emosi anak dapat berkembang normal jika anak mendapat arahan, bimbingan dan didikan orang tuanya sehingga jiwa dan kepribadian anak nantinya mampu berinteraksi dengan masyarakat sesuai dengan nilai-nilai Islam. Pendidikan adalah jalan paling baik untuk membentuk kepribadian anak dan selanjutnya akan melindungi dari berbagai perbuatan yang menjatuhkan harkat dan martabat kemanusiaanya. Konsep pendidikan Islam itu tersirat dalam firman Allah surat al-Isra' ayat 23-24:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا
أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَلْفٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا . وَأَخْفِضْ لَهُمَا
جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّبَانِي صَغِيرًا

Artinya: Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau Kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya Perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang mulia. Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil".¹¹⁷

Berdasarkan ayat di atas, tampaknya yang menjadi titik sentral dalam masalah *bir al-walidain* adalah anak, maka posisi orang tua sebagai pendidik tidak menjadi bahasan utama. Hal ini bisa disebabkan adanya suatu anggapan bahwa orang tua tidak akan melalaikan kewajibannya dalam mendidik anak.¹¹⁸

Hal pertama yang teranalisa dalam penjelasan kedua ayat tersebut adalah kewajiban orang tua untuk memperlakukan anak dengan baik. Hal ini dapat dilihat dalam penafsiran ayat *wa bilwalidaini ihsana*. Dalam penafsiran penggalan ayat tersebut, anak dituntut berbuat baik kepada kedua orang tua disebabkan orang tua telah berbuat *ihsan* kepada anak; mengandung selama sembilan bulan, memberikan kasih sayang dan perhatian sejak dari proses kelahiran hingga dewasa. Dengan demikian, perintah anak untuk berbuat *ihsan* kepada orang tua menjadi wajib dengan syarat orang tua telah terlebih dahulu berbuat *ihsan* kepadanya.

117 Lihat Q. S. Al-Isra': 23-24.

118 Menurut Said Qutub orang tua itu tidak perlu lagi dinasehati untuk berbuat baik kepada anak, sebab orang tua tidak akan pernah lupa akan kewajibannya dalam berbuat baik kepada anaknya. Sedangkan anak sering lupa akan tanggung jawabnya terhadap orang tua. Ia lupa pernah membutuhkan asuhan dan kasih sayang orang tua dan juga lupa akan pengorbanannya. Namun demikian anak perlu melihat ke belakang untuk menumbuh-kembangkan generasi selanjutnya. Jadi mempelajari cara orang tua dalam mendidik anak menjadi hal yang perlu dipertimbangkan.

Ihsan orang tua terhadap anak sangat urgen sebab seorang anak yang dilahirkan ke dunia ini dalam keadaan lemah tidak berdaya, tidak tahu apa-apa, dan perlu pertolongan orang lain. Untuk mengatasi ketidakberdayaannya, anak sangat bergantung sepenuhnya kepada orang tua dan menunggu bagaimana arahan dan didikan yang akan diberikan kepadanya.

Hal kedua yang dapat dijadikan konsep pendidikan emosional anak adalah:

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Kondisi lemah anak yang masih kecil dalam asuhan orang tua sama halnya dengan kondisi orang tua yang telah tua renta dalam asuhan anak. Ketika Allah mewajibkan anak untuk berbuat baik kepada orang tua sebagai balasan orang tua yang telah memperlakukan anak dengan baik dan susah payah ketika anak kecil, maka secara otomatis orang tua juga dituntut hal yang sama yakni memperlakukan anak dengan baik; tidak bersikap yang menunjukkan kebosanan dan kejemuhan secara lisan maupun bahasa tubuh.

Berkaitan dengan hal ini, orang tua seharusnya tidak mengabaikan aspek psikologis dalam mengasuh anak. Anak memerlukan perhatian dan kasih sayang. Meskipun belum bisa berpikir logis, anak tetap memerlukan kasih sayang dan cinta orang tua. Pemberian materi yang banyak tanpa dibarengi dengan perhatian dan rasa cinta dari orang tua akan membuat anak merasa tidak ada ikatan emosi antara dirinya dan orang tua. Akibatnya anak tidak peka terhadap apa yang dirasakan oleh orang tuanya, apalagi ketika orang tua telah renta.¹¹⁹

Memperhatikan aspek psikologis anak dapat diwujudkan dengan sikap dan perkataan. Allah mewajibkan anak untuk berkata lemah lembut dan tidak menghardik orang tua ketika mereka telah pikun karena orang tua telah berlaku sabar, bersikap lembut dan tidak menghardik anak. Dengan demikian orang tua juga dituntut untuk lemah lembut dalam perkataan dan tidak menghardik anak. Anak kecil yang belum bisa berpikir rasional dan logis sama halnya seperti orang tua yang telah pikun.¹²⁰

Penghinaan dan celaan adalah tindakan yang dilarang dalam pendidikan, sekalipun terhadap bocah kecil yang belum berumur satu bulan. Anak bayi sangatlah peka perasaannya. Ia dapat merasakan orang tua tidak senang dan tidak menyukainya melalui sikap, bahkan yang masih tersirat dalam hati orang tua, lebih-lebih lagi melalui perkataan yang jelas.

Qaulan karima merupakan perkataan yang baik, lembut dan memiliki unsur menghargai bukan menghakimi. Dengan demikian anak akan bisa menilai kadar keperdulian orang tua terhadap dirinya melalui perkataan yang didengarnya. Di samping memberikan dampak secara psikologis, *gawl karim* juga menjadi acuan bagi anak untuk mengikuti pola

119 Memperlakukan anak dengan lemah lembut dan penuh kasih sayang bukan hanya membantu anak berkembang dengan positif tetapi juga memudahkan orang tua untuk mengontrolnya. Di saat orang tua bersikap lemah lembut dan sayang kepadanya, maka anak tersebut akan mudah untuk diajak kerja sama dan akan bersikap menurut.

120 Anak kecil tentunya akan merasa senang dengan dunianya. Misalnya anak kecil memperlakukan kotorannya sendiri yang menurut daya nalar anak apa yang dilakukannya tersebut baik dan menyenangkan. Meskipun hal demikian belum tentu logis dan baik menurut pemikiran orang dewasa. Dalam hal ini orang tua perlu bersikap sabar.

yang serupa. Sebagai konsekuensinya anak berbicara dengan perkataan yang baik kepada orang tua sehingga akan terjalin ikatan emosional antara anak dan orang tua.¹²¹

Sikap orang tua dalam menghadapi dan mengasuh anak pada masa kecil memerlukan kesabaran dan tutur kata yang baik atau *qaulan karima*. Tutur kata yang baik bisa diwujudkan seiring dengan adanya kesabaran. Apabila tidak ada kesabaran dalam diri orang tua tentunya kata-kata kasar dan hardikan akan keluar tanpa terkendali. Dan perkataan kasar serta hardikan tidak disenangi anak, walaupun menurut orang tua semua itu demi kebaikan anak. Sebab yang dirasakan oleh anak bahwa kata-kata yang tidak lemah lembut merupakan bukti ketidaksenangan orang tua terhadapnya.¹²²

Perkataan kasar dan caci maki, sebagai kebalikan dari pendapat di atas, akan membuat anak terbiasa dengan kata-kata tersebut. Terbiasa di sini dimaksudkan bahwa ketika orang tua melontarkan cacian kepada anak sebagai tanda marah, anak tidak akan menghiraukan lagi.¹²³ Dan membentak anak sekalipun ia masih sangat kecil, berarti penghinaan dan celaan terhadap kepribadiannya sesuai kepekaan jiwanya. Dampak negatif ini tumbuh dan berkembang hingga menghancurkan kepribadian dan mengubah manusia menjadi ahli maksiat dan penjahat yang tidak lagi peduli dengan perbuatan dosa dan haram.¹²⁴

Melalui kata yang baik, bijak dan juga pujian, anak akan merasa dihargai dan keberadaannya di antara anggota keluarga menjadi berarti. Seberapapun tinggi pendidikan dan juga pengetahuan yang diperoleh orang tua tentunya orang tua tidak bisa memandang segala sesuatunya dari sudut pandangnya sendiri. Sebab anak yang masih kecil belum mampu menjangkau pemikiran orang tua. Dengan demikian orang tua dalam usaha mendidik dan mengarahkan anak berusaha untuk memposisikan diri pada sudut pandang anak yang masih kecil tersebut kalau tidak akan selalu terjadi ketegangan. Dan sebagai konsekuensinya perkataan tidak baik akan ditangkap oleh anak.¹²⁵ Orang tua tidak perlu terlalu protektif dengan lebih banyak mengeluarkan intruksi larangan dari pada membolehkan. Apabila orang tua banyak melarang segala sesuatu yang akan dilakukan oleh anak, anak akan menilai orang tua sebagai sosok yang otoriter, kejam dan tidak memahami perasaan serta kemauannya. Dan juga anak akan cenderung tidak berani bertindak. Jika hal demikian terjadi maka kreativitas anak akan hilang dan anak tidak merasa adanya keterikatan emosi dengan orang tua. Oleh karena itu orang tua, dalam konteks ini, tidak terlalu banyak melarang apa yang akan dilakukan oleh anak selama tidak membahayakan dirinya dan juga selama tidak keluar dari norma-norma Islami.

Selanjutnya, setelah berbuat *ihsan* dan berkata dengan *qawl karim* kepada anak, orang tua juga dianjurkan untuk mendo'akan anak seperti Allah menganjurkan anak untuk mendo'akan orang tua dalam akhir ayat 24 surat al-Isra' tersebut. Sebab mendo'akan anak merupakan bagian bentuk tanggung jawab orang tua kepada generasi penerusnya, yang tidak ingin melihat mereka sebagai generasi yang amburadul, loyo dan tidak mengerti akan tanggung jawabnya.¹²⁶ Sebagaimana Rasulullah Saw pernah mendo'akan cucunya Hasan dan Husain. Hadith tersebut

121 Husain Mazhahiri, *Pintar Mendidik Anak*, Jakarta: Lentera Basritama, tt. hal. 207&209.

122 Irawati Istadi, *Mendidik Dengan Cinta*, Jakarta: Pustaka Inti, 2003, hal. 11.

123 Imam al-Ghazali, *Ihya 'Ulumiddin*, Jil. 5, (Semarang: Asy-Syifa', 1992), h. 178.

124 Husain Mazhahiri, *Pintar Mendidik Anak*, hal. 200.

125 Mohamed A. Khalfan, *Anakku Bahagia Anakku Sukses*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2004, hal.

126 Fuad Kauma, *Buah Hati Rasulullah: Mengasuh Anak Cara Nabi*, Bandung: Hikmah, 2003, hal. 70.

adalah sebagai berikut: Artinya: Ya Allah, kasihilah mereka berdua, sebab aku mengasihinya.¹²⁷ Penghujung ayat 24 surat al-Isra': وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا pada intinya merupakan perintah kepada anak untuk mendo' akan kedua orang tuanya. Namun penggalan ayat tersebut merupakan *keyword* dari keseluruhan konsep interaksi edukatif pada aspek emosional antara orang tua dan anak. Orang tua berhak mendapatkan *Ihsan, qawlan karima* dan juga *rahmah* seperti yang terdapat pada penggalan ayat tersebut, apabila ia telah berbuat hal yang sama terhadap anak terlebih dahulu. Hal ini dapat dipahami dari kata *kama rabbayani shaghira*. Dan dalam kata tersebut terkandung unsur *cause and effect* atau causalitas.

Kata *rabbayani* dalam penggalan ayat tersebut merupakan akumulasi dari sikap *Ihsan, qawlan karlma* dan juga *rahmah* orang tua terhadap anak. singkatnya sikap orang tua terhadap anak berdasarkan konsep pendidikan emosional yang terdapat dalam surat al-Isra' 23-24 adalah dengan cara memberikan perhatian dan kasih sayang kepada anak, bersikap lemah lembut, berkata dengan perkataan yang baik, dan tidak memaksakan kehendak orang tua sebab dunia anak dan orang dewasa itu berbeda atau dengan kata lain orang tua memberikan kelonggaran bagi anak untuk berkreaitivitas selama tidak menyimpang dari ajaran agama. Serta mendo'akan anak agar Allah senantiasa melimpahkan kasih sayang-Nya terhadap anak. Sikap orang tua terhadap anak tersebut memerlukan kesabaran dan pengorbanan yang begitu besar.

Orang tua yang telah bersabar dan berkorban dalam mendidik dan mengarahkan anak agar menjadi anak yang shalih berhak mendapatkan do'a seperti yang disinyalir oleh Allah dalam firman-Nya: "Dan ucapkanlah: `wahai Tuhanku, kasihilah keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil".¹²⁸

Dengan demikian secara keseluruhan konsep pendidikan yang terdapat dalam surah al-Isra' 23- 24 merupakan bentuk konsep yang memiliki kausalitas atau sebab akibat (hubungan timbal balik). Anak menyantuni dan juga mendo'akan orang tua sebagai konsekuensi dari sikap orang tua terhadap anak ketika anak masih kecil. Oleh karena itu orang tua mendapatkan hak dari anak karena orang tua telah melaksanakan kewajibannya terlebih dahulu terhadap anak. Dan begitu juga sebaliknya; anak memberikan hak orang tua karena anak telah mendapatkan haknya, yakni pendidikan dengan penuh kasih sayang, kelembutan, keikhlasan dan keridhaan dari orang tua.¹²⁹

Menjaga Kefitrian; Alternatif Pendekatan Dalam Pemenuhan Hak dan Perlindungan Anak

Anak adalah anugerah dan amanah dari Allah swt. yang harus di pertanggung-jawabkan oleh setiap orang tua dalam berbagai aspek kehidupannya. Di antaranya bertanggung jawab dalam memberikan perlindungan yang baik, pendidikan, kesehatan, kasih sayang, dan berbagai aspek lainnya.¹³⁰ Pendekatan yang paling baik dalam rangka memberikan perlindungan terhadap anak adalah melalui Pendidikan. Pendidikan perlu dilihat sebagai suatu proses yang berterusan, berkembang, dan serentak dengan perkembangan individu seorang anak yang mempelajari apa saja yang ada di lingkungannya. Dengan kemahiran yang diperolehnya anak

127 Shahih Bukhari, Terj., Jil. 8, (Semarang: Asy-Syifa', 1993), h. 25.

128 Lihat Q. S. al-Isra': 24.

129 Lihat NurJannah Ismail, Perlindungan Anak Dalam Perspektif Islam, www.blog. Artikel. Diakses 25 Nopember 2013.

130 I.M.Nippan Abdul Halim, Anak shaleh Dambaan Keluarga, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2003, Cet.3 hal. 87.

akan mengaplikasikannya dalam konteks hidup kesehariannya sekaligus sebagai persiapan untuk kehidupannya di masa yang akan datang.

Menurut perspektif Islam, pendidikan anak adalah proses mendidik, mengasuh, dan melatih jasmani dan rohani mereka yang dilakukan orang tua sebagai tanggung jawabnya terhadap anak dengan berlandaskan nilai baik dan terpuji bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan dalam Islam sistem pendidikan keluarga ini dipandang sebagai penentu masa depan anak. Sampai-sampai di ibaratkan bahwa surga neraka anak tergantung terhadap orang tuanya.¹³¹ Maksudnya adalah orang tua bertanggung jawab terhadap anak yang dilahirkan untuk menjadi generasi insan *rabbani* yang beriman, bertaqwa, dan beramal shaleh.

Dalam Islam, orang tua bertanggung jawab untuk memberikan pendidikan, terutama berkaitan dengan pemeliharaan dan penjagaan fitrahnya. Fitrah itu merupakan potensi dasar manusia yang akan mempengaruhi pembentukan karakter, sifat, dan kecenderungan latin manusia yang tidak akan berubah sepanjang hidupnya. Hanya, intensitasnya fluktuatif.

Terdapat 5 (lima) kecenderungan perilaku manusia yang menjadi fitrahnya.

Pertama, setiap peribadi manusia pasti menyenangi kebenaran yang dibantu dengan kekuatan penalaran logis. Siapapun orangnya, meski berbeda agama, etnis dan gender, pada dasarnya pasti senang berfikir yang benar dan logis. Kebenaran ilmiah sangat mengandalkan penjelasan dan penalaran logis serta konsisten karena kecenderungan itu fitrah manusia. Karena itu, kalau ada ungkapan, penjelasan dan kesimpulan orang tua yang tidak logis, maka akan menggelisahkan nalar anak kita.

Kedua, setiap manusia selalu berorientasi pada yang baik, sebuah pilihan yang etis akan menenteramkan hati dan perasaan. Jika benar bertumpu pada penalaran logis, yang baik berkaitan dengan kehalusan rasa, budi, dan kepantasan sosial.

Ketiga, pada dasarnya manusia selalu mencintai keindahan. Semua anak setiap saat sesungguhnya merindukan dan menghargai keindahan. Sebab itu, orang tua harus memberikan pendidikan dan memperkenalkan aspek keindahan ini kepada anak, karena ia merupakan fitrah manusia. Perhatikan saja anak-anak kita terutama anak gadis, sejak pagi-pagi sudah berdandan agar indah dipandang. Begitu juga ketika kita membangun atau menata rumah, pasti mempertimbangkan aspek keindahan, sejak dari arsitektur, memilih cat, interior, taman, dan seterusnya. Betapa gersangnya kalau kehidupan tanpa aspek keindahan. Semesta ini bahkan disebut *cosmos*, bukan *chaos*, karena indah dan teratur.

Keempat, setiap manusia senantiasa damba pada kedamaian. Maka itu, melihat pertengkaran dan perkelahian hati menjadi terganggu, gelisah. Kita sebagai orang Islam tentu sangat ironis kalau ekspresi keberagaman kita lalu menimbulkan kegelisahan dan kekacauan. Karena Islam dari akar katanya bermakna kepasrahan dan kedamaian.

Kelima, setiap manusia menurut fitrahnya memiliki kecenderungan untuk beriman kepada tuhan (*the will to believe in God*). Energi ini akan mewujudkan kecerdasan spritual anak. Lihat

131 Ibid.

saja Fir'aun yang mengingkari keberadaan tuhan pada akhirnya tak mampu menolak fitrahnya untuk beriman kepada tuhan ketika detik-detik mau meninggal.¹³²

Dengan memahami fitrah sebagai potensi dasar manusia seperti diuraikan diatas, sesungguhnya merupakan agenda hidup sepanjang hayat untuk menjaga, memelihara dan membina fitrah tersebut agar anak dapat tumbuh dan berkembang sesuai dengan tuntunan syariat. Pesan ini berlaku untuk semua orang tua bahkan kepada semua manusia. Pendidikan adalah salah satu jalan paling baik untuk membentuk pribadi yang senantiasa fitri, dan menjadi pribadi yang memiliki kecerdasan intelektual, emosional dan spritual. Kemudian Ibadah, karena ibadah merupakan tali penghubung dengan Tuhan, mohon bimbingan dan kekuatan agar mampu bertahan dari berbagai godaan yang merusak potensi dasar manusia (jati diri) yang akan menghancurkan harkat dan martabat kemanusiaan kita semua.

“Anak jalanan” itu pasti memperoleh kritik dan protes dari suara hati dan pikirannya yang fitri bahwa tindakannya akan merusak kedamaian dalam dirinya, keluarga, dan masyarakat. Tindakannya itu melawan fitrahnya sendiri yang selalu menyuarakan kebenaran, kebaikan dan kedamaian. Tapi, mereka tidak mampu atau tidak mau melaksanakan prinsip hidup yang terrefleksi dari fitrahnya. Menahan diri untuk tidak melakukan pekerjaan yang menawarkan kenikmatan sesaat, namun menghancurkan asset kehidupan yang lebih besar dan mulia di mata Allah dan masyarakat. Bangsa ini rusak jati dirinya sebagai bangsa yang memiliki komitmen untuk menegakkan kebenaran, kebaikan, keindahan, kedamaian, dan nilai-nilai ketuhanan karena tidak mau menjaga dan memelihara fitrahnya sebagai sumber energi yang dimilikinya. Jika diamati, semua bangsa dan Negara yang maju dan makmur mereka yang sadar akan fitrahnya (jati dirinya) meskipun dengan bahasa dan formula yang berbeda yaitu kemampuan menahan diri dari dominasi hedonisme yang merusak kemuliaan hati dan akal sehatnya. Jika diamati, bangsa Indonesia dikenal meriah dan semangat melaksanakan ritual agama, namun pesan moral sosialnya ditinggalkan.

Lalu, bagaimana menjaga dan melaksanakan pesan moral sosial agama? Di sinilah tugas orang tua untuk dapat mengambil peran strategis yaitu memperhatikan pendidikan anak-anaknya. Lewat pendidikan setiap pribadi dibina untuk mengembangkan kualitas kefitriannya agar selalu mengembangkan nilai-nilai kebenaran, kebaikan, keindahan, kedamaian, dan ketuhanan, lalu kemudian orang tua bertugas menjaga dan melindungi agar tidak terjadi badai atau penyebaran virus sosial yang merusak nilai-nilai tadi. Selama ini orang tua telah konsisten menjaga dan mengisi ruang sosial anak-anaknya dengan nilai-nilai agama yang baik, namun di sisi lain orang tua tidak mampu melindungi. Orang tua yang merusaknya bahkan banyak yang melakukan tindakan yang notabenehnya merusak mental dan kepribadian anak-anaknya.

Sehubungan dengan itu, pemeliharaan dan penjagaan akan fitrah manusia merupakan agenda perjuangan seumur hidup, yaitu dengan menahan diri dari pikiran dan perbuatan yang merusak martabat kemanusiaan, khusus bangsa melayu, sepanjang hayat. Siapa yang berhasil melakukannya mereka akan berhasil pula menjaga dan melindungi harkat dan martabat kemanusiaan anak bangsa dan negara.

132 Lihat M. Hasbi Umar, Peran serta Masyarakat Dalam Pembangunan Hukum Dan Ekonomi Di Indonesia, Makalah disampaikan Dalam Studium Generale IAIN Raden Intan Lampung, Tanggal 18 September 2014.



PARADIGMA TAUHID DALAM FILSAFAT EKONOMI ISLAM

M.Nazori Madjid¹³³

Pendahuluan

Ada dua pertanyaan yang selalu muncul dari epistemologi, yaitu *apa yang dapat diketahui* dan *bagaimana mengetahuinya*. Pertanyaan *pertama* mengacu pada teori dan isi ilmu, sedangkan pertanyaan *kedua* mengacu pada metodologi. Epistemologi yang dimaknai sebagai teori pengetahuan yang merupakan istilah pertama kali digunakan oleh J.F. Ferrier pada tahun 1854,¹³⁴ beliau membuat perbedaan antara dua cabang filsafat yaitu ontologi yang mengkaji tentang wujud, hakikat, dan metafisika, dan epistemologi bermakna knowledge, pengetahuan, dan logos bermakna teori yang membandingkan kajian sistematik terhadap sifat, sumber, dan validitas pengetahuan.

Peradaban Barat selalu membedakan pengetahuan ke dalam dua istilah teknis, yaitu *science* dan *knowledge*.¹³⁵ Istilah yang pertama diperuntukkan bagi bidang - bidang ilmu fisik atau empiris, sedangkan istilah kedua diperuntukkan bagi bidang- bidang ilmu nonfisik seperti konsep mental dan metafisika. Istilah yang pertama diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan ilmu pengetahuan, sementara istilah kedua diterjemahkan dengan pengetahuan saja. Dengan kata lain, hanya ilmu yang sifatnya fisik dan empiris saja yang bisa dikategorikan ilmu, sementara sisanya, seperti ilmu agama, tidak bisa dikategorikan ilmu (ilmiah).

Islam tidak mendikotomi ilmu pengetahuan, dengan menegaskan yang satu dengan yang lainnya, Semua jenis pengetahuan, apakah itu yang logis- empiris, apalagi yang sifatnya wahyu (revelational), diakui sebagai sesuatu yang ilmiah¹³⁶. Dalam khazanah pemikiran Islam yang dikenal hanya klasifikasi (pembedaan) atau diferensiasi (perbedaan), bukan dikotomi seperti yang berlaku di Barat.

Ekonomi Islam sebagai salah satu bentuk ilmu pengetahuan ilmiah yang mengedepankan tauhid sebagai nilai utamanya dalam pandangan Masudul Alam al-Chuduri harus dibarengi dengan nilai-nilai al-Qur'an dan sunnah, karena al-Qur'an dan Sunnah merupakan dasar ontologis semua ilmu pengetahuan. Meskipun demikian, nilai dan ajaran al-Qur'an dan sunnah tersebut tidak akan memberi makna apa-apa jika tidak di interaksikan

133 Dosen Ekonomi Islam, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sulthan Thaha Saifuddin Jambi.

134 Ferrier, 1976. JF, *Shaping the future : Resouce for the postmodern World*. New York:Harper dan Row. Baca juga , Baca, J.F. Ferrier dalam bukunya yang berjudul *Institute of Metaphysics*. Menjelaskan dua cabang dalam filsafat, ialah: epistemologi dan ontologi. Epistemologi berasal dari bahasa Yunani episteme yang berarti pengetahuan dan logos yang berarti teori. Jadi, dengan istilah itu yang dimaksud adalah penyelidikan asal mula pengetahuan atau strukturnya, metodenya, dan validitasnya.

135 Prof. Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*: 2010. Hal 3

136 Sejarah peradaban "barat" (Kristen) sejak zaman Romawi memberikan pengaruh besar terhadap pendikotoman ilmu maupun arti dikotomi itu sendiri. "Gereja untuk tuhan dan istana untuk raja", atau ucapan Einstein: "Agama/iman tanpa ilmu, lumpuh. Ilmu tanpa agama/iman buta." merupakan contoh paling mendasar dan nyata dari praktek dikotomi. Lebih dari itu, sejarah perkembangan ilmu pengetahuan di sana juga ikut membawa pengaruh. Pergulatan mereka di bidang filsafat ilmu pengetahuan -sejak Francis Bacon (1561 – 1626) sampai TS Kuhn (1922 – 1996.)- tidak pernah membebaskan mereka dari belenggu dikotomi yang telah berurat-berakar di tubuh peradaban (-kristen barat-) mereka.semenjak agama ini berkembang di sana. Sederet nama mulai dari Descartes, Newton, Voltaire, dan Hume merupakan pribadi-pribadi yang paling bertanggung jawab atas tetap terkurungnya Yesus hanya di gereja-gereja, hingga hari ini.

dengan alam dan lingkungan. Dari proses interaksi tersebut akan memunculkan nilai-nilai baru dan memberi fungsi kesejahteraan berkelanjutan yang beliau sebut dengan *Syuratic proses* dan berputar dalam jaringan tauhid yang disebut dengan *Tauhid String Relations* (TSR).¹³⁷

Model Masudul ini berupaya merajut hubungan segi tiga antara Tuhan, manusia dan alam secara harmonis (*triangle*), untuk membentuk formuli baru ekonomi dan bisnis yang memasukkan aspek-aspek nilai etika agama yang harus ditempatkan dalam kerangka kajian dan aksi ekonomi sehingga melahirkan teori dan praktek ekonomi yang berkarakter religius, bermoral dan humanis.

Agustianto mendasarkan Filsafat ekonomi Islam pada konsep triangle: yakni filsafat Tuhan, manusia dan alam. Kunci filsafat ekonomi Islam terletak pada manusia dengan Tuhan, alam dan manusia lainnya. Dimensi filsafat ekonomi Islam inilah yang membedakan ekonomi Islam dengan sistem ekonomi lainnya kapitalisme dan sosialisme. Filsafat ekonomi yang Islami, memiliki paradigma yang relevan dengan nilai-nilai logis, etis dan estetis yang Islami yang kemudian difungsionalkan ke tengah tingkah laku ekonomi manusia. Dari filsafat ekonomi ini diturunkan juga nilai-nilai instrumental sebagai perangkat peraturan permainan (*rule of game*) suatu kegiatan.¹³⁸

Hal ini menggambarkan bahwa fondasi dasar Ekonomi Islam adalah tauhid, yang kemudian pada tataran aplikasinya berkembang ke arah syariah dan akhlak yang merupakan merupakan refleksi daripada nilai tauhid tersebut. Ketiga hal ini akan berkaitkelindan dalam tataran aplikasinya yang masing-masing saling mendukung antara satu dengan yang lainnya.

Tauhid merupakan fondasi utama seluruh ajaran Islam. Dengan demikian Tauhid menjadi dasar seluruh konsep dan aktivitas umat Islam, baik di bidang ekonomi, politik, sosial maupun budaya. Dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa tauhid merupakan filsafat fundamental dari ekonomi Islam. (39 : 38).

Iradat Tauhid juga dapat beremakna penyerahan diri kepada Hakikat tauhid juga dapat berarti penyerahan diri aspek ibadah maupun aspek muamalah. Dalam konteks ini Ismail Al- Faruqi mengatakan:

*“ it was al- tauhid as the first principle of the economic order that created the first “ welfare state” and Islam that institutionalized that first socialist and did more for social justice as well as for the rehabilitation from them to be described in terms of the ideals of contemporary western societies”.*¹³⁹

Tauhid sebagai prinsip pertama tata ekonomi yang menciptakan “negara sejahtera” pertama, dan Islamlah yang melembagakan sosialis pertama dan melakukan lebih banyak keadilan sosial. Islam juga yang pertama merehabilitasi (martabat) manusia. Pengertian (konsep) yang ideal ini tidak ditemukan dalam masyarakat Barat masa kini.

137 Choudhury, 1997, Masudul Alam. Contribution to Islamic Economic Theory. New York: St. Martin's Press,.

138 <https://www.google.com/search?q=filsafat+ekonomi+islam>

139 Al-Faruqi, I R.&.1984. al-Tauhid : Its implication for Thought and life, Herndon, Firginia, USA: International Institute for islmic Thought

Tauhid akan memberi makna positif terhadap adanya kemestian bahwa setiap kegiatan ekonomi bersumber dari ajaran Allah, berproses dengan ketentuan syariat yang ditentukan Allah, dan bermuara pada Allah sebagai tujuan akhirnya. Landasan filosofis inilah yang menjadi garis pemisah antara ekonomi Islam dengan ekonomi kapitalisme dan sosialisme, yang dasar filosofisnya adalah filsafat sekularisme dan materialisme.

Tauhid dalam ekonomi Islam merupakan nilai yang tidak bisa diabaikan, karena kekosongan nilai bisa berakibat fatal terhadap kedangkalan epistemologis dan aksiologi yang bisa saja melumpuhkan kemampuan menilai (*critical power*) serta mengakibatkan kegagalan akal (*intellectual failure*), yang pada gilirannya mengerogoti keyakinan, keimanan, dan akhirnya menyebabkan kekufuran.

Tauhid yang merupakan pokok nilai dan ajaran al-Qur'an dan sunnah akan memunculkan Etika agama (nilai-nilai syari'ah) yang lahir dari interaksi sosial dengan alam dan lingkungan dapat dijadikan tolok ukur yang mengatur perilaku manusia dalam menata hubungannya dengan diri sendiri, dengan orang lain (*hablun min an naas*), dengan lingkungan (*hablun min alam*) dan bahkan hubungan manusia dengan Tuhan (*hablun min Allah*)¹⁴⁰

Dengan wawasan dan kesadaran tersebut, pelaku ekonomi tidak hanya mempunyai perspektif hidup terbatas, yang megekan pencapaian maximum utility, tetapi juga berupaya semaksimal mungkin menghindari perilaku deviasi dalam proses pencapaian utilitas yang dapat mendistorsi hakikat dan martabat manusia sebagai makhluk teomorfis.¹⁴¹

Kajian tentang nilai dalam ekonomi merupakan satu persoalan yang sulit dan rumit, terlebih jika nilai tersebut dikaitkan dengan norma dan ajaran agama, sehingga tidak mengherankan jika pemaduan antara terminologi ekonomi sebagai perilaku yang sifatnya *antropocentris* dengan Islam yang merupakan norma agama yang sifat akhirnya adalah *teocentris* justeru melahirkan berbagai pandangan yang dalam beberapa referensi dikenal sebagai aliran atau mazhab ekonomi Islam. Meskipun demikian, kajian tentang nilai juga sangat menarik dan penuh tantangan untuk disingkap, karena nilai mempunyai makna yang sangat dalam dan luas menyentuh kehidupan manusia, bahkan dapat dikatakan seluruh dimensi eksistensi manusia.

Banyaknya karya-karya yang bernuansa etika dan nilai dalam kajian disiplin ekonomi dan bisnis, seperti karya Taylor (2000, 2003), Chapra (1997), Alam (1991), Naqvi (1986), Siddiqi (1982), Hamid (1993), Gambling & Karim (1991) dan Myrdal (1969) merupakan indikator yang tidak hanya menandakan pentingnya dimensi etika dalam aspek ekonomi, tetapi juga pentingnya mengintegrasikan nilai-nilai tersebut pada setiap aktifitas ekonomi dan bisnis.

Dalam kajian aksiologi juga ditemukan beberapa tulisan yang menunjukkan pentingnya nilai, diantaranya R. Fondizi dalam bukunya "*What is Value?*", selain itu juga ditemukan tulisan Paul Grice dalam bukunya *The Conception of Values*, Max Scheler dalam

140 Al-Faruqi, I R, 1997, Tauhid; Prinsip etika Peradaban, Terj. Lintang Lazuardi. Unisia, No.35/XX/III/1997 Jurnal ilmu dan kebudayaan, hal.24

141 Naqvi, Sayyed Nawab Haidar, 1981, Ilmu Ekonomi Islam suatu sintesis Islami, Terj. Husein Anis dan Asep Hikmat, Bandung Mizan

bukunya *Formalism in Ethics and non-formal Ethics of Values*, James H. Olthuis, dengan judul *Facts, Values, and Ethics*, serta *Element of Philosophy* oleh Louis O. Kattsoft.

Tidak hanya dalam referensi barat, dalam khazanah intelektual muslim juga banyak ditemukan tulisan yang menunjukkan pentingnya nilai-nilai etika, diantara karya tersebut dapat dilihat dalam tulisan Abu Bakar Al-Razi, *al-Tibb al-Ruhani*, Ibnu Maskawaih, *Tahzib al-Akhlak*, AlFarabi, *al-Tanbih ala sabil al-saadah*, 'ara ahlul Madinah al-Fadhilah, Al-Gazali, *al-Mizan al-Amal*, al-Syarastani, *al-Milal wa al-Nihal*, al-As'ari, *al-Luma'* Qodi Abdul Jabbar Sarh *Usul a-Khamsah*, al-Syatibi dengan *al-Muwafaqat* yang menganalisis tentang maqosid al-syariah sebagai muara dari fungsi kesejahteraan (masalah) dan beberapa kitab lain yang mengangkat etika sebagai nilai yang tidak bisa lepas dari semua aktifitas kehidupan manusia.

Gunard Myrdal (1969) merekomendasikan pentingnya menyusun kembali ilmu ekonomi yang berkaitan dengan nilai kemanusiaan, baik perorangan, masyarakat maupun bangsa.¹⁴² Begitu pula dengan Eugene Lovell dengan karya *humonomics-nya* menunjukkan pentingnya wajah kajian ekonomi baru dengan pendekatan humanistik.

Umumnya, karya-karya tersebut menyadari bahwa meniadakan hubungan kajian ekonomi dengan nilai-nilai moral-humanis merupakan suatu kekeliruan yang besar dan tidak bertanggung jawab dalam menjaga keselamatan manusia dan alam semesta.

Tulisan ini akan melihat peran tauhid sebagai muatan nilai yang muncul dari al-Quran dan Sunnah sebagai ontologi ilmu pengetahuan yang berproses dalam jaringan epistemologi dan bermuara pada nilai kesejahteraan yang terajut dalam bingkai aksiologi ekonomi Islam.

Pemaknaan terhadap Tauhid

Dalam beberapa referensi dijelaskan bahwa ilmu tauhid adalah ilmu yang secara teori lahir pada masa al-Makmun yang membahas tentang ke-Esaan kemahakuasaan Tuhan dengan logika pembuktian adanya alam ini sebagai salahsatu wujud ciptaan Tuhan. Tauhid, selain membahas tentang ke-Esaan Tuhan juga membahas tentang hal-hal yang berhubungan dengan Tuhan. Baik itu berupa sifat-sifatNya, kehendakNya, utusan-utusanNya, hari kiamat, pembalasan Tuhan, taqdirNya dll. Dalam tradisi ilmu kalam Kelompok yang pertama kali berbicara tentang (tauhid) sifat, sorga, neraka, pembalasan Tuhan dalah Khawarij yang awalnya menyikapi pertentangan politik mengenai perebutan khalifah antara sahabat Ali dan sahabat Mu'awiyah yang pada akhirnya merembet pada masalah akidah. Dari sinilah kemudian banyak bermunculan aliran-aliran (*firqoh-firqohl* sekte) yang berbeda pendapat mengenai hal-hal tersebut di atas, sehingga ada yang disebut *Khawarij*, *Syiah*, *Mu'tazilah*, *Ahlusunah*, *Murji'ah* dll, kesemuanya itu memperdebatkan tentang ke-Esaan Tuhan dan semua yang berhubungan dengan Tuhan.

Tauhid mengajarkan bahwa semua aktivitas kehidupan dimulai dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Hal ini termuat dalam kalamiat asasi yang menjadi dasar ketauhidan dan keislaman yaitu kalimat *syahadah*. Kalimat *syahadah*, atau pengakuan penerimaan Islam menegaskan "Tidak ada Tuhan selain Allah". Nama Tuhan adalah Allah dan menempati

¹⁴² Myrdal, G, 1953. The political Element in the Depelopment of Economic Thought, dalam Richar Hyman dan Ian Brough, 1975, Sosial Velues and industrial Relation: a Study of the fairness and equality, oxford: Bassill Blackwell.

posisi sentral dalam setiap kedudukan, tindakan dan pemikiran setiap muslim.¹⁴³ Tauhid adalah keyakinan dan kesaksian bahwa “Tidak ada Tuhan selain Allah”. Kalimat ini bermakna bahwa Realitas itu terdiri dari dua jenis, Tuhan dan bukan Tuhan; *khaliq* dan makhluk. Tuhan adalah *khaliq* (pencipta; *isim fa'il*) yang segala sesuatu berasal dari-Nya dan makhluk adalah ciptaan dan setiap ciptaan tidak sama dengan penciptanya, dan inilah yang menjadi makna hakiki dari kalimat taqiriyah tersebut yang darinya berkembang segala keragaman, kekayaan, sejarah, kebudayaan, ilmu pengetahuan, kebijaksanaan dan peradaban Islam. Esensi peradaban Islam adalah Islam itu sendiri dan esensi Islam adalah tauhid atau pengesaan Tuhan dan menegaskan Allah itu esa. Tauhid lah yang pada hakikatnya memberikan identitas terhadap peradaban Islam.

Dalam Islam dikenal tiga bentuk tauhid, tauhid *ulubiyah* dan tauhid *rububiyah*. Dan tauhid *Ubudiyah*. Tauhid *ulubiyah* ialah meyakini bahwa pencipta alam hanya satu-satunya Allah dan Tauhid *rububiyah* ialah meyakini bahwa pengatur alam ini satu-satunya ialah Allah. Dalam al-Qur'an ayat yang menjadi dasar bagi tauhid dapat ditemukan dalam Q.S. al-Ikhlash, Allah Esa (*ahad*). Esa disini adalah pada zat, Esa pada sifat, Esa pada perbuatan. Esa pada zat bermakna tunggal, tidak dapat dibagi, utuh (*laysa kamislihi syai'un*). Esa pada sifat bermakna Allah memiliki sifat-sifat yang tidak sama dengan sifat manusia, pada penamaannya sama tetapi prinsipnya berbeda. Esa pada perbuatan bermakna Allah sendiri yang menciptakan dan tidak ada campur tangan yang lain. Prinsip tauhid inilah yang nantinya menjadi dasar dalam ruang-ruang lainnya, seperti metafisika, ilmu pengetahuan, etika dan lain sebagainya. Sementara *Tauhid Ubudiyah* adalah bentuk keyakinan bahwa semua aktivitas peribadatan yang dilakukan setiap makhluk semata-mata mengharap ridha Allah.

Tauhid menjadi suatu cabang keilmuan mandiri yang memiliki bahasan khusus tersendiri yaitu tentang Tuhan, sifatNya, kekuasaanNya, sorga, neraka, kufur, murtad, mukmin, taqdir Tuhan dll. Tauhid menjadi ilmu yang cemerlang dan sempat menghebohkan peradaban Islam pada abad 4-5 Hijriyah, dimana tauhid menjadi ilmu yang favorit dan banyak diminati oleh para santri waktu itu. Persoalan tauhidlah yang telah mengharuskan Imam Syafi'i dirantai bahkan hampir dihukum pancung oleh penguasa saat itu. Tauhid pula yang mengharuskan Imam Hanbali diperiksa dan hampir juga dihukum mati oleh penguasa yang dikenal dengan peristiwa *Mihnab*. Persoalan tauhid pula yang menyebabkan ratusan ulama *Sunni* dibunuh oleh rezim Mu'tazilah karena tidak mau mengakui al-Quran sebagai makhluk. Sehingga sejarah tauhid dalam Islam betul-betul menjadi kenangan yang tak terlupakan.

Tauhid sebagai pandangan dunia

Secara filosofis Tauhid dapat dipahami sebagai pandangan - pandangan umum tentang realitas, kebenaran, ruang waktu, dunia dan sejarah umat manusia. Sebagai suatu *weltanschauung*, tauhid dalam catatan Ismail al-Faruqi dapat meliputi tiga makna prinsip, yaitu:

Pertama, Dualitas. Yaitu sebuah Realitas yang di dalamnya termuat dua kategori umum yaitu Tuhan dan bukan tuhan, atau pencipta dan ciptaan. Realitas pertama adalah realitas tunggal yaitu Allah yang bersifat mutlak dan maha kuasa. Allah adalah Tuhan yang transenden dan zat pencipta yang abadi. ia secara mutlak bersifat unik dan tidak bisa diserupai oleh bentuk lain

143 Al-Faruqi, I R. &. 1984. al-Tauhid : Its implication..... hal.1

apapun. Sedangkan realitas kedua berupa tatanan ruang dan waktu, pengalaman dan proses penciptaan (*creation*) Realitas ini meliputi segenap ciptaan (*creatures*) dunia benda-benda, manusia, tumbuhan, hewan jin dan malaikat, bumi, surga dan neraka serta segenap proses perkembangannya.

Dua kategori ini yaitu pencipta dan ciptaan secara ontologis merupakan realitas struktur yang sangat jelas berbeda antara satu dengan yang lainnya, baik secara eksistensi maupun peranannya. Hal ini menandakan bahwa Allah sebagai sang pencipta (*the creator*) secara ontologis tidak akan merubah dirinya menjadi ciptaan (*the creature-makhluk*) begitu pula sebaliknya, ciptaan tidak akan pernah mampu mengatasi dan mentransfigurasi diri sebagai sang pencipta. Keduanya merupakan unsur yang berbeda antara satu dengan yang lainnya.

Kedua, Ideasonalitas. Prinsip yang kedua ini menjelaskan hubungan antara struktur realitas pencipta dan ciptaan-Nya pada dasarnya bersifat *ideasonal*. Dasar pikiran ini berangkat dari pemahaman bahwa dalam diri manusia terdapat kemampuan berfikir (*faculty of understanding*). Kemampuan ini meliputi fungsi berfikir yang berkenaan dengan penalaran, imajinasi, ingatan, pemahaman, intuisi, pengamatan yang merupakan potensi yang ada pada setiap manusia. Dan potensi tersebutlah yang seharusnya digunakan untuk memahami kehendak Tuhan (*God will*) baik kehendak Tuhan yang tersurat dalam firman-Nya maupun terhadap ciptaan-Nya.

Ketiga, Teleologi. Prinsip ini dapat dipahami sebagai hakekat kosmos (*universum*) bersifat teleologis, yang memahami semua kehendak (*iradat*) Tuhan yang berlaku secara terencana, dengan tujuan-tujuan tertentu. Tidak ada satu bentuk ciptaan pun yang terjadi dengan sia-sia dan kebetulan, namun semua yang ada diciptakan Tuhan dalam keadaan sempurna dan berdasarkan ukuran yang memenuhi fungsi universal tertentu dan merupakan hasil karya yang teratur dan terencana, bukan sebuah produk *chaos* yang terlahir dari suasana kekacaulaiban. Semua pola penciptaannya dirancang berdasarkan hukum alam (*natural law*). Dalam hal ini Fungsi fisik dan fisika manusia juga terintegrasi dengan alam, dengan demikian keduanya tunduk kepada hukum-hukum yang berlaku sama bagi ciptaan lain. Namun dalam hal ini, fungsi-fungsi spritual, dan tindakan moral, dinamikanya tergantung pada subyek itu sendiri serta proses diteminasi.

Aktualisasi kehendak dan iradat Tuhan yang ditampilkan fungsi-fungsi spritual inilah yang secara kualitatif berbeda dari aktualisasi yang niscaya diwujudkan oleh ciptaan lain. Pemenuhan atas kebutuhan yang niscaya tersebut berkaitan dengan nilai-nilai dasar atau nilai pragmatis (*utilitarianistis*) semata. Sementara pemenuhan atas kebutuhan aktualisasi bebas berkaitan dengan moral, yang pada dasarnya merupakan ciri khas manusia. Inilah yang menjadi dasar dari hakekat tauhid *ilahiyah* dalam Islam.

Tauhidy String Relation (TSR)

Masudul Alam al-Choudhury (2002) dengan teori *Tawhidi String Relation* (TSR) menempatkan al-Qur'an sebagai sumber dari semua ilmu pengetahuan, dimana al-Qur'an merupakan kitab suci / wahyu yang menjelaskan pengetahuan tentang keesaan Allah yang dinamakan sebagai Tauhid. Tauhid Secara umum dapat dipahami sebagai sebuah ungkapan keyakinan (sahadat) seorang Muslim atas keesaan Tuhan Terminologi tauhid dikonstruksi dari

kata *wahada* yang secara etimologi berarti satu (esa) yaitu dasar kepercayaan yang menjiwai manusia dan seluruh aktivitasnya. Hans Wehr (1980, 1054) menulis beberapa arti dari kata tauhid, di antaranya; *to be alone*. Tauhidullah, yang berarti berarti "*to declare God to be one, to profess belief in the unity of God*".

Hakekat tauhid merupakan kepasrahan (*taslim*) manusia kepada Tuhannya, dalam perspektif yang lebih luas, konsep ini merefleksikan adanya kesatuan (*unity /al wihdat*), yaitu kesatuan kemanusiaan (*unit of mankind*), kesatuan penciptaan (*unit of creation*) dan kesatuan tuntunan hidup (*unit of guidance*) serta kesatuan tujuan hidup (*unit of purpose of life*).

Prinsip atas ketuhanan Allah memberikan pemahaman dan pengakuan adanya transendensi atau aspek metafisik. Dalam Islam apa yang nampak dan yang tidak nampak merupakan satu kesatuan yang saling berkelindan. Interaksi antara keduanya berimplikasi pada kerangka epistemologis yang tidak menolak aspek-aspek metafisik. Ekonomi sebagai sebuah ilmu yang dijadikan mediasi dalam memenuhi kebutuhan (*hajat*) manusia, baik kebutuhan primer (*hajat al asasiyat / basic needs*), kebutuhan sekunder (*hajat al dharuritat*) maupun kebutuhan pelengkap (*hajat al tahsiniyat*), melibatkan interaksi antara aspek metafisik dan aspek fisik. Sebab kegiatan ekonomi (bisnis) dalam perspektif tauhid dilandasi oleh prinsip-prinsip *ilahiyyah*.

Allah menurunkan al-Qur'an kepada Mahluk bertujuan untuk tersusunnya tatanan epistemologi yang dalam teori Masudul Alam al-Chuduri disimbolkan dengan (Ω, S), Simbol tersebut memberi makna bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber dari ilmu pengetahuan yang diturunkan oleh Allah sebagai pencipta awal (*Maind creator*) kepada manusia melalui "*suratic proses*". *Suratic proses* adalah proses interaksi dialektikal yang terjadi antara manusia dan alam. interaksi tersebut dengan sendirinya akan berproses dalam integrasi yang sifatnya menyatu dalam sebuah konsensus. Integrasi ini pada gilirannya diikuti oleh proses evolusi epistemologi seperti yang teruang dalam al-Qur'an Surat Asy Syuro ayat 49.

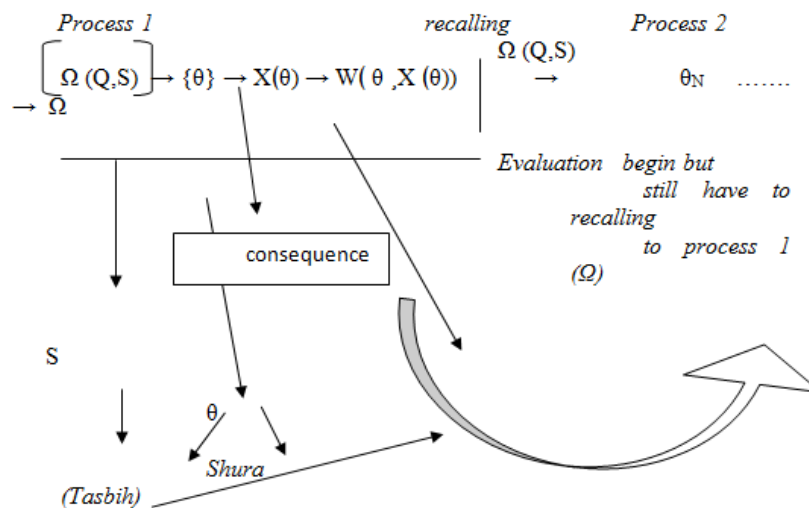
Al-Chuduri mencontohkan bahwa dengan terbatasnya pengetahuan manusia mereka tidak dapat memahami mengapa Allah hanya menganugerahkan banyak anak kepada sebuah keluarga, sementara keluarga lain tidak dikaruniai satu anak pun pada waktu yang sama dan Allah menganugerahi kepada seseorang dengan kekayaannya dan ada orang yang dianugerahi dengan kemiskinan. Mereka tidak mengetahui bahwa Allah adalah zat maha mulia yang maha mengetahui dan mampu melakukan segala kehendaknya. Mereka tidak bisa mempertanyakan keputusan Allah SWT tetapi mereka jangan berhenti disini. Mereka dapat belajar dan membahas melalui *suratic proses / musyawarah*. Beliau mengibaratkan bahwa keluarga tanpa anak-anak dapat terus mencoba berbagai cara yang halal untuk mendapatkan anak-anak, mereka dapat berkonsultasi dengan dokter, untuk mengetahui permasalahan mereka. Apabila pada akhirnya mereka menyadari bahwa adalah mustahil untuk mendapatkan anak, manusia cenderung akan belajar apa hikmah dibalik sesuatu yang terjadi pada mereka, umat manusia belajar dan membahas persoalan dengan para ulama Islam dan mendapatkan jawaban yang menenangkan mereka, bagi orang kaya bersedekah atas sebagian harta kekayaan mereka untuk membantu orang miskin atau anak yatim seperti tercantum dalam Al-Qur'an surat Al-maun ayat 1-7 dalam rangka usaha mereka untuk mensyukuri nikmat dan Meng-Esakan Allah. Dalam hal ini ilmu pengetahuan dan manusia bertemu melalui proses musyawarah (*suratic proses*). Hal ini dilambangkan dengan X (θ).

Dengan pemahaman terhadap hubungan ini manusia dan masyarakat menciptakan tatanan dunia yang berdasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah dan pengetahuan yang mereka dimiliki. Oleh karenanya melalui *interaksi* dan *integrasi* di antara mereka, melalui proses perkembangan secara perlahan tersebut muncullah *Social Wellbeing Function*, hal ini dilambangkan dengan $W(\theta, X(\theta))$. Dalam masyarakat nyata dapat dilihat hubungan antara sang dermawan dan anak yatim serta orang miskin, atau pemeliharaan terhadap anak-anak miskin oleh para orang tua angkat atau orang tua tiri.

Surat Asy-Syuro, yang sebagian besar membicarakan tentang proses datangnya ilmu pengetahuan dari Allah kepada umat manusia. Dalam ayat ini kita dapat melihat cara Allah SWT menganugerahkan ilmu pengetahuan kepada umat manusia tidak dengan cara langsung berfirman kepada mereka, tetapi Allah menganugerahkannya dengan mengutus rasul, Nabi Muhammad SAW, yang mengajak manusia ke jalan yang lurus, dengan wahyu kepada manusia yang dikehendakinya, dan Allah memberi petunjuk kepada hamba-Nya yang dikehendaki-Nya (tidak kepada semua orang). Pada Ayat 52 Allah menyatakan kepada umat manusia bagaimana Dia menganugerahkan ilmu pengetahuan. Allah mengutus Nabi Muhammad SAW sebagai pembawa perintah Allah. Allah SWT mengirimkan al-Qur'an sebagai cahaya bagi umat manusia. Tidak semua manusia dapat memahami al-Qur'an, karena Allah hanya memberi petunjuk kepada hamba-Nya yang Dia kehendaki, dalam Surat Asy Syuro ayat 52:

- (1) Allah SWT telah menjadikannya (AlQuran ini) sebagai cahaya bagi umat manusia
- (2) Allah SWT memberi petunjuk kepada siapapun hamba-Nya yang dikehendaki-Nya
- (3) Petunjuk dari Allah tidak diberikan kepada semua umat manusia
- (4) Dan Nabi Muhammad SAW benar-benar memberi petunjuk (bagi manusia) ke jalan yang lurus.

Sebagai keseluruhan proses dari IIE (*Interaction Integration and Evolution*), dan karakteristik *Tasbih* dan *Syuro* dirumuskan sebagai berikut:



Gambar 2.4: Proses IIE dan Karakteristik Tasbih dan Syuro

Sumber: Choudhury (2002,2006a,2006b,2006c,2006d,) data diolah DR.Tatik Mariyanti

Dalam proses 1 merupakan proses dimana Ω merupakan simbol pengetahuan yang berasal dari al-Qur'an dan Sunnah yang dalam proses selanjutnya pengetahuan dan manusia bertemu melalui proses musyawarah (*suratic proces*). Hal ini dilambangkan dengan $X(\theta)$.

Dengan pemahaman terhadap hubungan ini manusia dan masyarakat menciptakan tatanan dunia yang berdasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah dan pengetahuan yang mereka miliki. Oleh karenanya melalui interaksi dan integrasi di antara mereka, melalui proses perkembangan secara perlahan tersebut muncullah *Social Wellbeing Function*, hal ini dilambangkan dengan $W(\theta, X(\theta))$.

Dan akhir dari proses 1 dan awal proses 2, adalah proses evolusi dalam TSR sampai akhir zaman dimana kita harus kembali kepada sumber pengetahuan yaitu al-Qur'an dan Sunnah (*omega*). Dalam merumuskan teta yang baru (θ_N), harus diingat kembali proses sebelumnya sehingga sebagai manusia dapat tetap berada pada proses yang benar yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini dijelaskan oleh ayat 53 bahwa *akhirnya semua urusan kembali kepada Allah*. Dalam proses 2 dasar pengetahuan yang dimiliki manusia harus kembali kepada proses sebelumnya, dimana semua urusan diserahkan atau dikembalikan kepada Allah sang Pencipta.

Menurut Choudury dan Hasan (2006; 60), Choudhury (2006a, 2006b, 2006c):

“IIE-Interaction, Integration, Evolution- process methodology as a learning process on a continuum, to end in Akhirah. Learning process as circular-causationary motions evolving and spanning from episteme to ontic”.

Menurut Choudhury (2011)

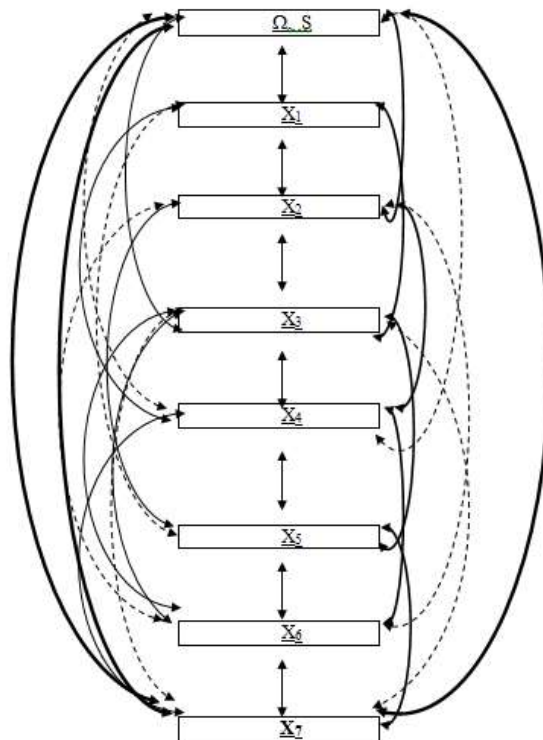


Diagram The Circular Causation dan TSR Model

Gambar 2.6 Sumber: Choudhury (2011) yang diolah oleh DR. Tatik Mariyanti

Dalam diagram tersebut dapat dijelaskan bahwa karakteristik dari model *Tawhidi String Relation* dan variabel sosial ekonomi hubungan antar variabel tersebut dapat dibuat dalam bentuk fungsi $S_i = S_i(X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, \theta)$, dan *Social Wellbeing function subyek to the Circular Causation*

$$S_i : f(X_i, \theta)$$

$$S_1 = f_1(X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, \theta)$$

$$S_2 = f_2(X_1, X_3, X_4, X_5, X_6, X_7, \theta)$$

$$S_3 = f_3(X_1, X_2, X_4, X_5, X_6, X_7, \theta)$$

$$S_4 = f_4(X_1, X_2, X_3, X_5, X_6, X_7, \theta)$$

$$S_5 = f_5(X_1, X_2, X_3, X_4, X_6, X_7, \theta)$$

$$S_6 = f_6(X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_7, \theta)$$

$$S_7 = f_7(X_1, X_2, X_3, X_4, X_5, X_6, \theta)$$

(θ) \rightarrow ini menunjukkan bahwa pengetahuan ditransfer dari orang ke orang, orang kepada majelis, dan dari majelis ke majelis sebagai bentuk dari *suratic proses*, proses ini membicarakan banyak hal mengenai segala sesuatu yang terdapat pada semua masalah. Dari hal tersebut dapat dihasilkan konsensus mengenai pengakuan terhadap al-Qur'an dan Sunnah. Hal tersebut merujuk kepada surat Al-ma'un yang mana ayat-ayatnya menggambarkan pentingnya kehidupan sosial kemasyarakatan.

Tauhid dan proses wahyu

Turunnya wahyu pertama kepada nabi Muhammad, dengan perintah *Iqro'* dalam QS. Al-Alaq 1-5 setidaknya dapat dijadikan cikal bakal dan proses awal dari akuisisi pengetahuan baru dalam islam. Proses ini terus berlanjut dengan turunnya wahyu kedua yaitu QS. Al-Mudassir 1-7 yang dijadikan dasar kewajiban untuk menyebarluaskan, mengajar dan mentransfer serta mempraktikkan ilmu pengetahuan yang dimiliki seseorang kepada individu lainnya. Proses inilah yang menjadi tonggak awal dimulainya pengelolaan ilmu pengetahuan dalam sejarah Islam.

Ketika al-Qur'an turun, aktivitas penulisan dan dokumentasi wahyu Allah terus berlangsung dikalangan para sahabat dengan berbagai cara, hal ini dapat dibuktikan dengan aktivitas sahabat yang menulis potongan ayat al-Qur'an pada lembaran kulit, pelepah kurma, kain, batu dan dedaunan.

Tragedi perang Uhud yang dalam catatan sejarah telah mewafatkan tidak kurang dari 70 orang penghapal al-Qur'an, telah menyadarkan Umar bin al-Khattab untuk mengumpulkan seluruh ayat al-Qur'an secara terpadu, dan upaya ini berhasil dilakukan Umar dengan mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dari ingatan para sahabat di berbagai media dokumentasi, proses ini terus berlanjut pada masa pemerintahan Usman bin Affan dengan menggandakan al-Qur'an dalam empat mushaf untuk dapat dipelajari dan diajarkan. Aktivasi ini merupakan proses pengembangan ilmu pengetahuan dari individu ke individu lainnya.

Pada abad ke dua Hijriyah, masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz telah memunculkan inisiatif baru dalam sumber ilmu pengetahuan dengan melakukan kodifikasi hadits untuk melihat peringkat hadits yang dianggap *Shahih, Hasan, Dhoif*, maupun *Maudhu'*, sehingga

pada giliran berikutnya memunculkan ilmu baru yang disebut dengan *al-Jarhu wa ta'dil*, aktivitas ini menunjukkan bahwa proses pengembangan ilmu pengetahuan telah sampai pada tahap metodologi ilmiah dalam memvalidasi sebuah pengetahuan secara keseluruhan. Dan aktivitas ini dalam sejarah hukum (tarikh tasyri') merupakan gelombang kedua dari tahapan pengembangan ilmu pengetahuan dalam Islam.

Gelombang *ketiga* dari Perkembangan ilmu pengetahuan berproses pada masa dinasti Islam, (*Umayyah dan Abbasiyah*), hal ini ditandai dari munculnya fiqh ataupun inovasi ketetapan hukum lainnya seperti ijtihad (*inovasi*) dan ijama' (*best practice*) sebagai produk yang merupakan turunan dari sumber awal yaitu al-Qur'an dan Sunnah untuk dijadikan pedoman dalam kehidupan sehari-hari.

Inovasi hukum tersebut telah memunculkan berbagai pengetahuan baru dengan pendekatan yang berbeda, sehingga memunculkan corak-corak pemikiran hukum dalam Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan dikenalnya dalam tradisi islam mazhab *Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali*.¹⁴⁴ Selain itu juga terdapat tokoh-tokoh seperti Ibnu Sina yang terkenal sebagai tokoh awal kedokteran dengan kitabnya *al-Qonun fi al-Tibb* yang dalam referensi barat sering disebut dengan "*The Canon*". Selain itu juga dapat dilihat pada tokoh Ibnu Rusyd yang dikenal dengan kitab *al-Kulliyat fi al-Tibb* atau dalam keilmuan barat dikenal dengan *Qolliget*. Pada generasi berikutnya dikenal sosok Al-Ghazali sebagai tokoh filsafat yang pengembaraannya bermuara pada tasauf dengan kitabnya *ihya'ulumuddin*, pada bagian lain al-Khawarizmi sebagai tokoh ahli matematika dengan kitabnya *al-Goritma*. Serta kemajuan lain yang muncul dari berbagai tokoh yang pada intinya menunjukkan adanya proses pengembangan ilmu pengetahuan pada generasi awal.

Namun setelah runtuhnya dinasti turki usmani semua bentuk inovasi perkembangan ilmu pengetahuan tersebut seakan tidak termuat dalam khazanah kekayaan intelektual islam setelah dimusnahkannya pusat-pusat peradaban islam dan berpindah ke peradaban barat yang telah banyak menterjemah dari kreativitas dan khazanah intelektual muslim. bahkan dalam kajian sejarah ekonomi yang ditulis oleh P.A. Samuelson tokoh muslim abad awal dan bahkan abad tengah terkesan tidak memberi kontribusi sedikitpun dalam ranah kajian ekonomi, tulisan ini memberi kesan bahwa islam tidak memunculkan interaksi keilmuan dibidang ekonomi pada masa kejayaannya. Model sejarah yang anakronisme seperti ini setidaknya telah mengklaim stagnasi dan kemunduran umat islam serta memberi handil bagi sedikitnya warisan intelektual dan mata rantai pengetahuan umat islam yang tersambung sampai saat ini.

Sadar akan kekeliruan tersebut geliat pemikiran para tokoh abad modern seperti Masudul Alam al-Chuduri tampil ke permukaan dengan *Suratic proses modeling* sebagai inovasi baru untuk menggali warisan intelektual muslim (*intelektual legacy*) gelombang *keempat* dari perkembangan ilmu pengetahuan dengan metodologi dan pendekatan yang berbeda dengan tujuan membangkitkan kembali *mozaik* para tokoh muslim abad awal dan abad tengah yang hilang dalam catatan sejarah ekonomi untuk dijadikan acuan pengembangan keilmuan ekonomi islam pada atahap berikutnya.

¹⁴⁴ M. Ali Hasan, 1997, *Perbandingan Mazhab Fiqih*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, Cet. I,

Suratic Proses Modeling

Masudul Alam al-Chudury (1998) mengembangkan model ekonomi islam dengan menggunakan pendekatan lain yang disebut dengan istilah *Shuratic process* atau IIE (*Interactive, Integration, dan Evolutionary*). Menurut Chudury bahwa seluruh proses yang terjadi di dunia ini terjalin dalam bingkai kesatuan pengetahuan yang sumber utamanya adalah al-Qur'an dan Sunnah, (*primordial stock of knowledge*), hal ini menurut beliau bahwa semua pesan dan nilai al-Qur'an kebenaran mutlak (*absolute*), komprehenship dan mencakup segala aspek kehidupan (*complete*) sehingga tidak perlu penambahan dan pengurangan (*irreducible*).¹⁴⁵

Prinsip umum yang termuat dalam al-Quran diimplemntasikan dalam perilaku nyata Rasulullah SAW. Hal ini dijustifikasikan oleh allah dalam al-Qur'an yang mengatakan bahwa: "Apa-apa yang diucapkan Muhammad itu bukanlah berdasarkan kehendak hawa nafsunya, melainkan apa yang allah wahyukan kepadanya." Karena itulah as-Sunnah mencakup didalamnya tradisi nominal Rasulullah yang merupakan sumber kedua ilmu pengetahuan. Kedua sumber nilai ini dalam catatan Chudury di elaborasikan dalam hukum-hukum dengan menggunakan metode *epistemological deduction*, yaitu menarik prinsip-prinsip umum yang terdapat dalam keduanya dan diterapkan dalam realitas individu.

Ketika muatan nilai dari kedua sumber tersebut di interaksikan dengan alam dan lingkungan maka proses berikutnya akan melahirkan nilai-nilai baru yang secara epistemologis menuntut metodologi ijihad dengan menggunakan rasio / akal inilah yang oleh Chudury sering disebut sebagai *understanding*.¹⁴⁶ Dalam kajian ushul fiqh Ijtihad dapat dikategorikan kepada dua macam, yaitu *ijihad istimbathi* dan *ijihad tathbiqi*. Ijtihad *istimbathi* mengacu kepada model berfikir deduktif, sedangkan *ijihad tathbiqi* mengacu kepada model berfikir induktif.

Model dan proses perkembangan nilai dan metodologi keilmuan ini tidak terhenti sampai disitu, karena dari aspek kuantitas para mujtahid, ijihad dapat pula dikategorisasikan kepada dua model, yaitu *ijihad fardi* (individu) dan *ijihad jama'iy* (kumpulan orang banyak). Ijtihad yang dilakukan secara bersama inilah dalam terminologi ushulfiqh dikenal dengan *ijma'* (*best practice*) dan dianggap memiliki tingkat kebenaran ijihad yang paling tinggi.

Dari proses kombinasi elaboratif tiga model tersebut (al-Qur'an, Sunnah, Understanding / Ijtihad) pada gilirannya akan menghasilkan nilai yang di dalamnya termuat hukum dan aturan, praktik, standar operasional dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam kontek inilah al-Chudury menyebut *shuratic proses* sebagai suatu metodologi yang bersemayam dalam rajutan epistemologi ilmu opengetahuan yang memiliki akar kebenaran empiris (*truth based on empirical process*).

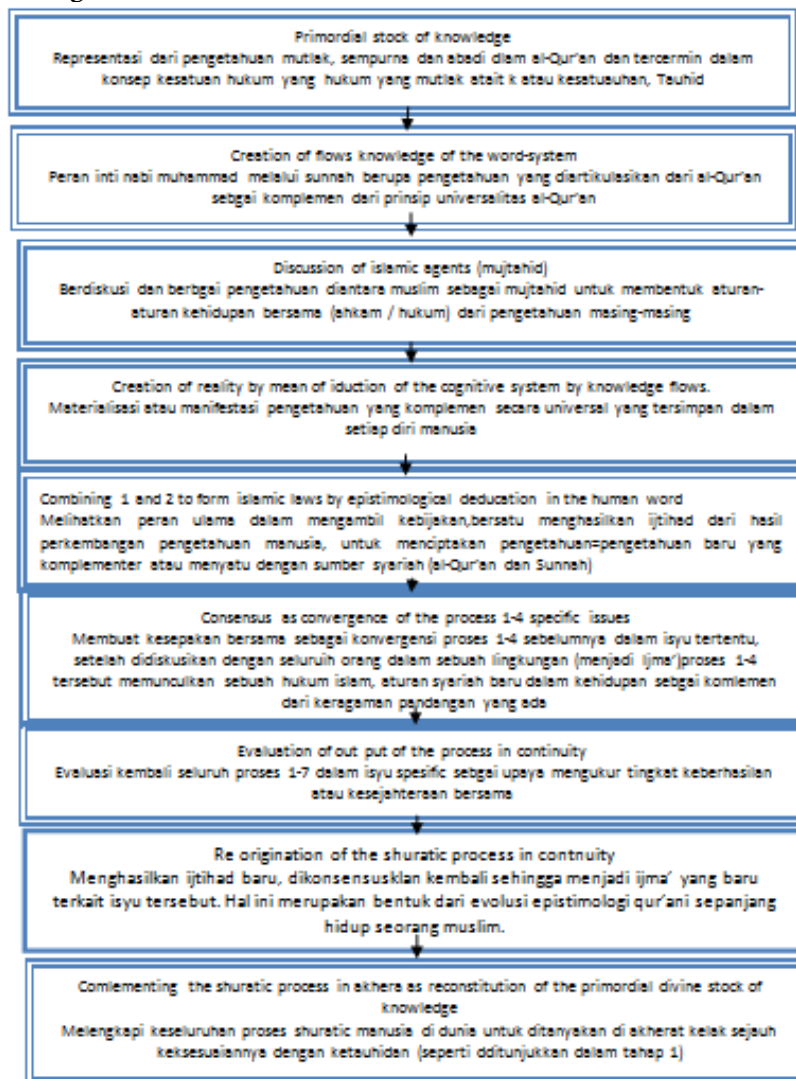
Muatan nilai yang terkandung dalam model *Shuratic proses* ini akan mengurai keakuan diri dan kesombongan manusia dan merajut nilai-nilai positif yang mengantar kepada kepatuhan jiwa dalam ungkapan tasbih melalui proses *Interaksi, Integrasi dan Evolusi kreatif*

145Choudhury, 1997, Masudul Alam. Contribution to Islamic Economic Theory. New York: St. Martin's Press,.

146 Choudhury, 1997, Masudul Alam. ibid..

(IIE) dalam kehidupan sehari-hari. Proses IIE inilah yang oleh al-Chudury disebut sebagai medium pembentukan dan penyatuan seluruh sistem relasi yang ada secara berkesinambungan melalui prinsip Kesatuan Pengetahuan yang unik, yang pada gilirannya bermuara pada pemahaman manusia tentang Kesatuan Pengetahuan (*Unity of Knowledge*) rikat pada sistem dan sudut pandang yang menyeluruh dalam rajutan nilai-nilai tahid (*Tawhidi world-view*).

Model *Tawhidi world-view* inilah yang menurut Choudhury (1997),¹⁴⁷ seharusnya menjadi masalah fundamental dalam memahami perilaku dan transformasi ekonomi melalui proses yang diturunkan pada setiap tingkatan, baik itu individu, keluarga, lingkungan masyarakat. Model ini menurut Choudhury merupakan Kesatuan Pengetahuan yang sistemik. Karena dari sini akan muncul makna moral dan etika epistemologi Kesatuan Pengetahuan yang membentuk sirkulasi kausalitas dalam perilaku esensial seperti terbentuknya *preferensi agregat* dalam teori ekonomi Islam berdasarkan kerangka interaktif, integratif dan dinamis (*IIE atau shuratic process*). Model *shuratic process* Choudhury dapat digambarkan dalam Gambar sebagai berikut:



¹⁴⁷ Choudhury, 1997, Masudul Alam. *Ibid*

Kesimpulan

Nilai fundamental yang terkandung dalam tauhid tidak hanya meletakkan dasar-dasar hubungan manusia dengan tuhan, tetapi juga hubungan sosial antara manusia dengan sesamanya dan manusia dengan lingkungannya dalam bentuk hubungan segi tiga (triangle) yang saling menguatkan, yang mana Tuhan sebagai pencipta tunggal dan manusia dan alam sebagai makhluk.

Tauhid bermakna iman, akidah dan tanggung jawab, ketiga makna tersebut dalam konteks ekonomi memberikan suatu kesadaran (awareness) pembebasan (liberation) terhadap para pelaku ekonomi untuk bertindak dan berbuat sesuai dengan aturan-aturan (syariat) Tuhan. Karenanya tauhid menyimpan makna moral dan etika epistemologi kesatuan pengetahuan yang membentuk sirkulasi kausalitas dalam perilaku esensial seperti terbentuknya *preferensi agregat* dalam teori ekonomi Islam berdasarkan kerangka interaktif, integratif dan dinamis (*IIE atau shuratic process*).

Tauhid dalam ekonomi mengajarkan bahwa suatu proses yang terjadi di dunia ini terjalin dalam bingkai kesatuan pengetahuan yang sumber utamanya adalah al-Qur'an dan Sunnah, (*primordial stock of knowledge*), yang kebenarannya mutlak (*absolute*), komprehensif dan mencakup segala aspek kehidupan (*complete*) sehingga tidak perlu penambahan dan pengurangan (*irreducible*).

Pemahaman yang benar terhadap tauhid berimplikasi terhadap segala perilaku manusia dalam memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari tidak hanya berorientasi pada pemenuhan kebutuhan pragmatis yang bersifat temporal, tetapi juga berimplikasi transendental, pertanggungjawaban kembali kepada Allah.

Daftar Pustaka

- Choudhury, Masudul Alam. *Contribution to Islamic Economic Theory*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- . *Money in Islam: A Study in Islamic Political Economy*. London: Routledge, 1997.
- . *The Endogenous Theory of Money and Islamic Capital Market*, *Journal of Economic Co-operation among Islamic Countries*. Ankara: Vol. 12, No. 3-4, (1991), pp. 75-96.
- Cox, Stella. *The Development of the Islamic Capital Market*. 3rd



POLIGAMI DALAM PERSPEKTIF PERUNDANG-UNDANGAN DI INDONESIA: ANALISIS PERATURAN BUPATI LOMBOK TIMUR TENTANG IZIN POLIGAMI BAGI PEGAWAI NEGERI SIPIL¹⁴⁸

Baharuddin Ahmad¹⁴⁹

Pendahuluan.

Poligami¹⁵⁰ dilihat dari sisi agama dan hukum yang berlaku di Indonesia dibolehkan dengan syarat-syarat, baik yang ditemukan dalam ayat al-Quran maupun yang diatur oleh undang-undang. Umat Islam Indonesia sebagai warga negara mayoritas, di mana masalah perkawinan – termasuk poligami – tidak hanya diatur oleh al-Quran dan hadits, tapi juga diatur oleh undang-undang yang dikeluarkan oleh pemerintah Republik Indonesia, di antara lain, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UU. No. 1/1974), Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (PP. No. 9/1975), Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI), Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1983 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian Bagi Pegawai Negeri Sipil (PP. No. 10/1983) dan disempurnakan dengan Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 45 Tahun 1990 tentang Izin Perkawinan dan Perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil (PP. No. 45/1990) dan lain-lain.

Dasar hukum poligami dalam Islam maksimal sampai 4 (empat) orang isteri dipahami dari ayat 3 dari surat al-Nisa', sebagai berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ۗ

Artinya: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

148 Makalah disampaikan pada “Education, Law & Civilisation Internasional Seminar” di University Technology of Malaysia, pada tanggal 25 s.d. 27 Nopember 2014.

149 Penulis adalah salah seorang dosen tetap pada Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

150 Kata poligami (تعدد الزوجات) berasal dari bahasa Latin polygamia (poly dan gamia, atau berasal dari paduan kata dari bahasa Yunani poly dan gamy dari akar kata polus (banyak) dan gamy (kawin). Jadi secara harfiah arti poligami adalah suatu perkawinan yang banyak. Secara terminologi poligami adalah suatu keadaan atau praktik (perkawinan) lebih dari satu isteri atau suami, pasangan yang dilakukan pada satu waktu (bersamaan). Dalam istilah bahasa Indonesia poligami adalah sistem perkawinan yang salah satu pihak memiliki atau mengawini beberapa jenisnya dalam waktu yang bersamaan. Dengan demikian poligami memiliki makna yang lebih luas, yakni bisa dilakukan oleh suami atau isteri. Pengertian ini sungguh berbeda dengan kenyataan atau praktik yang dilakukan oleh masyarakat, di mana yang sering digunakan hanyalah untuk istilah perkawinan jamak yang dilakukan oleh suami dan dibatasi maksimal 4 (empat) orang isteri, hal ini mengacu kepada poligami yang dilakukan dalam hukum Islam. Lihat Baharuddin Ahmad dan Yuliati, Hukum Perkawinan di Indonesia: Perspektif Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan, (Jakarta: Referensi, 2014), hlm. 126.

Berdasarkan ayat inilah Islam membolehkan poligami, yakni si suami boleh memiliki isteri lebih dari satu, maksimal sampai empat orang dengan syarat sanggup untuk berlaku adil terhadap isteri-isteri, kalau tidak sanggup untuk berlaku adil, maka cukup satu saja (monogami).

Salah satu asas atau prinsip yang dianut oleh UU. No. 1/1974 adalah asas monogami. Sebagaimana yang ditetapkan pada pasal 3 ayat (1) UU. No. 1/1974, sebagai berikut: “Pada dasarnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami”.

Dalam penjelasan umum dari UU. No. 1/1974, dijelaskan bahwa hanya apabila dikehendaki oleh yang bersangkutan, karena hukum dan agama dari yang bersangkutan mengizinkan, seorang suami dapat beristeri lebih dari seorang, Namun demikian perkawinan seorang suami dengan lebih dari seorang isteri, meskipun hal itu dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan, hanya dilakukan apabila dipenuhi berbagai persyaratan tertentu dan diputuskan oleh pengadilan.

Untuk melangsungkan perkawinan kedua, ketiga, dan seterusnya (poligami) bukan suatu hal yang gampang dan mudah untuk dilakukan di Indonesia, walaupun tidak dilarang, tapi dengan syarat-syarat yang cukup berat, selain syarat harus berlaku adil terhadap isteri-isteri, harus pula dipenuhi syarat-syarat lainnya yang diatur dalam perundang-undangan.

Ditetapkannya syarat-syarat yang cukup berat bagi yang akan berpoligami tidak lain adalah untuk menjaga kelangsungan rumah tangga suami isteri, baik dengan isteri pertama, kedua dan seterusnya. Karena selama ini, terkesan poligami yang dilakukan tidak sungguh-sungguh, sehingga sering terjadi kawin-cerai, sehingga rumah tangga yang dibangun bukan untuk selama-lamanya. Menurut M. Arho Muzdhar ketentuan poligami yang diatur di dalam fiqh terlalu mudah memberikan izin poligami dan karenanya terkadang disalahgunakan, sehingga menjadi sumber kesengsaraan sebagian wanita.¹⁵¹

Bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang akan melakukan poligami wajib memenuhi syarat-syarat yang diatur di dalam undang-undang, kemudian harus memenuhi ketentuan yang diatur dalam PP No. 10/1983 dan PP No. 45/1990, yakni izin untuk melangsungkan poligami dari atasannya.

Pemerintah Daerah Kabupaten Lombok Timur¹⁵² membebani setiap Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang akan berpoligami membayar sebesar Rp 1 juta rupiah sebagai kontribusi atau sumbangan untuk Pendapatan Asli Daerah (PAD). Ketentuan ini dituangkan dalam Peraturan Bupati (Perbup) Nomor 26 Tahun 2014 yang mengacu kepada Peraturan Daerah

151M. Arho Muzdhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*, (Jakarta: Titian Ilahi Pers, 1998), hlm. 166.

152 Kabupaten Lombok Timur adalah salah satu Daerah Tingkat II di Propinsi Nusa Tenggara Barat yang terletak di sebelah timur Pulau Lombok. Ibu kota daerah ini ialah kota Selong. Kabupaten ini memiliki luas wilayah 1.605,55 km² dengan populasi 1.105.582 jiwa (berdasarkan hasil Sensus Penduduk tahun 2010). Kabupaten Lombok Timur ini dipimpin oleh seorang bupati yang bernama H. Moch. Ali bin Dachlan, SH. Lihat <http://id.m.wikipedia.org/wiki/Kabupaten-Lombok-Timur>, diakses tanggal 29 Oktober 2014.

Nomor 3 Tahun 2013 tentang Penarikan Retribusi lain-lain dan Pendapatan Asli Daerah (PAD).¹⁵³

Penarikan uang administrasi poligami ini menurut bupati, untuk mencegah tindakan korupsi dan penyuapan, selain proses pengajuan poligami yang sulit, mereka juga dikenakan biaya.

Tujuan diberlakukan Perbub ini, kata bupati, bukan berarti memberikan kemudahan kepada para PNS untuk berpoligami, tapi justru untuk mempersulit melakukan poligami, karena bagi mereka tetap dikenakan peraturan perkawinan yang diatur dalam undang-undang.

Berbagai tanggapan dikemukakan oleh masyarakat, ada yang menanggapinya positif ada pula menanggapinya negatif. Di antaranya ada yang berkesimpulan bahwa dengan ketentuan tersebut memberi kemudahan bagi PNS di Lombok Timur untuk berpoligami, sehingga membuat isteri PNS menjadi resah dan gelesah, karena dikhawatirkan suaminya nikah lagi. Persoalan ini tidak hanya berkembang di Kabupaten Lombok Timur, malah sudah menjadi isu di tingkat nasional.

Apakah Perbub Nomor 26 Tahun 2014 ini memberi masalah kepada warga PNS Kabupaten Lombok Timur dan bagaimana pula statusnya dalam hukum yang berlaku di Indonesia. Penulis akan membahas masalah ini dalam makalah yang sederhana ini.

Alasan dan Syarat Poligami dalam Islam.

Menurut syara' atau hukum Islam, poligami dilakukan dengan alasan-alasan sebagai berikut:

- (1) Adanya ayat al-Quran yang menyatakan bahwa poligami bukan perbuatan yang terlarang, bahkan ayatnya dimulai dengan kalimat perintah;
- (2) Adanya hadits yang membolehkan suami poligami;
- (3) Adanya contoh dari Rasulullah SAW yang poligami dengan sembilan isteri;
- (4) Adanya kecenderungan seksual kaum laki-laki yang lebih besar daripada kaum perempuan;
- (5) Adanya kesepakatan para ulama bahwa poligami hukumnya boleh atau mubah;
- (6) Adanya kenyataan bahwa sejak sebelum Islam, poligami sudah dilakukan oleh kaum laki-laki. Islam hanya membatasi poligami maksimal dengan empat orang isteri;
- (7) Adanya persyaratan yang ditekankan untuk suami, yakni berlaku adil.¹⁵⁴

Alasan-alasan di atas, merupakan alasan syar'iyah yang secara tekstual tertuang dalam al-Quran dan al-sunnah. Dalam alasan syar'iyah terdapat penekanan utama, yaitu menjalankan prinsip keadilan, tetapi prinsip keadilan yang dimaksud, yaitu keadilan lahiriah dan bukan keadilan batiniah.¹⁵⁵

Menurut hukum Islam, poligami ditetapkan sebagai perbuatan yang dibolehkan atau mubah. Dengan demikian, meskipun dalam surat al-Nisa' ayat 3 mempergunakan kalimat "*fankihu*" kalimat *amr* tersebut berfaidah kepada mubah, bukan wajib, dapat direlevansikan

153 Bupati Lombok Timur Jadikan Biaya Poligami Sumber PAD, <http://www.lombokita.com/kabar-lombok/bupati-lombok-timur-jadikan-biaya-poligami-sumber-pad>, diakses tanggal 14 Oktober 2014.

154 Mustofa Hasan, Pengantar Hukum Keluarga, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2011), hlm. 251-252.

155 Baharuddin Ahmad dan Yuliatin, Hukum Perkawinan di Indonesia ..., hlm. 128.

dengan kaedah ushul fiqh yang menyebutkan, *al-asl fi al-amr al-ibahah hatta yadula dalilu 'ala al-tahrim* (asal dari sesuatu itu boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya).¹⁵⁶

Syariat Islam membolehkan suami/laki-laki untuk berpoligami, yakni memiliki isteri lebih dari satu, maksimal empat orang, dengan syarat suami sanggup untuk berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut.

Para ulama sepakat menetapkan kebolehan poligami, berdasarkan ayat 3 dari surat al-Nisa' dengan syarat si suami wajib berlaku adil. As-Sarakhsi menyatakan kebolehan poligami dan mensyaratkan pelakunya harus berlaku adil. Al-Kasani menyatakan lelaki yang berpoligami wajib berlaku adil terhadap isteri-isterinya. As-Syafi'i juga menyatakan keadilan antara para isteri, dan menurutnya keadilan ini hanya menyangkut urusan fisik semisal mengunjugi isteri di malam atau di siang hari.¹⁵⁷

Idris Ahmad dalam bukunya mengemukakan, bahwa berpoligami dibolehkan dengan syarat yang sungguh sangat berat, yakni "adil". Yang penting ialah dalam perkara: nafkah, tempat kediaman, pakaian dan bermalam.¹⁵⁸

Semua ulama menetapkan bahwa adil merupakan salah satu syarat dalam berpoligami. Adil diartikan tidak berat sebelah (tidak memihak).¹⁵⁹ Adil diartikan juga dengan "*sepatutnya*", "*tidak sewenang-wenang*".¹⁶⁰

Quraish Shihab dalam bukunya "*Wawasan al-Quran*" menegaskan, bahwa makna asal kata "adil" itulah yang menjadikan pelakunya "tidak berpihak", dan pada dasarnya pula seorang yang adil "berpihak pada yang benar" karena baik yang benar maupun yang salah sama-sama harus memperoleh haknya. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu "yang patut" lagi "tidak sewenang-wenang".¹⁶¹

Abdul Rahman Ghazali menjelaskan bahwa suami wajib berlaku adil terhadap isteri-isterinya dalam urusan: pangan, pakaian, tempat tinggal, giliran berada pada masing-masing isteri, dan lainnya yang bersifat kebendaan, tanpa membedakan isteri yang kaya dengan isteri yang miskin, yang berasal dari keturunan tinggi dengan yang berasal dari golongan bawah. Jika masing-masing isteri mempunyai anak yang jumlahnya berbeda, atau jumlahnya sama tapi biaya pendidikannya berbeda, tentu saja dalam hal ini harus menjadi pertimbangan dalam memberikan keadilan.¹⁶²

156 Beni Ahmad Saebani, *Perkawinan dalam Hukum Islam dan Undang-Undang Perspektif Fiqh Munakahat dan UU No. 1/1974 tentang Poligami dan Problematikanya*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 39-40.

157 Khairuddin Nasution, *Status Wanita Asia Tenggara: Studi Terhadap Undang-Undang Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 103.

158 Idris Ahmad, *Fiqh Syafi'i*, Cet. III (Jakarta: Karya Indah, 1986), Jilid 2, hlm. 356.

159 WJS Peorwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1985), hlm. 16.

160 Ibid.

161 Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 111.

162 Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 131-132.

Keadilan yang harus dipenuhi oleh suami yang berpoligami ialah keadilan kuantitatif, yang bisa diukur dengan angka-angka. Umpamanya jumlah nafkah yang harus diterima oleh para isteri atau hal-hal yang bersifat kebutuhan material iateri-iateri tersebut.¹⁶³

Sedangkan Karim Hilmi Farhat Ahmad mengemukakan, bahwa yang dimaksud dengan “adil” dalam berpoligami adalah membagi tempat tinggal secara adil (sama rata antara isteri yang satu dengan yang lainnya), waktu bersama mereka, kenyamanan, serta tidak mengkhhususkan antara yang satu dengan yang lainnya.¹⁶⁴

Keadilan yang dimaksud oleh al-Quran adalah keadilan dari segi materil. Keadilan materil adalah dalam bentuk pembagian nafkah yang dapat diukur secara matematis, sedangkan keadilan dalam bentuk batiniah sulit diukur karena menyangkut masalah perasaan atau hati, yang mengetahuinya hanya suami yang berpoligami dan isteri yang merasakannya karena dipoligami.¹⁶⁵

Senada dengan pandangan di atas dikemukakan oleh Hasan, istilah adil dalam konteks al-Quran ada dua, yakni:

- (1) Qisthun, yang artinya keadilan yang bersifat operasional. Sebagaimana keadilan dalam arti materi;
- (2) Adlun, adalah konsep keadilan yang hanya dimiliki oleh Allah. Oleh karena itu, siapa pun tidak akan mampu menjalankan keadilan (adlun), kecuali sebatas qisthun.¹⁶⁶

Berbeda dengan pandangan di atas adalah syarat untuk poligami yang dikemukakan oleh Muhammad Syahrur, beliau mempunyai pandangan lain tentang syarat untuk berpoligami, menurut Syahrur, sesungguhnya Allah SWT. tidak hanya sekedar memperbolehkan poligami, akan tetapi Dia sangat menganjurkannya, namun dengan dua syarat yang harus dipenuhi: Pertama, bahwa isteri kedua, ketiga dan keempat adalah para janda yang memiliki anak yatim; kedua harus terdapat rasa khawatir tidak dapat berbuat adil kepada anak yatim. Sehingga perintah poligami akan menjadi gugur ketika tidak terdapat dua syarat di atas.¹⁶⁷

Sementara Khozin Abu Faqih menetapkan syarat untuk poligami, selain si suami berlaku adil, juga memiliki kemampuan financial, yaitu kemampuan memberi nafkah secara adil kepada para isteri.¹⁶⁸ Sebab kalau seseorang tidak memiliki kemampuan memberi nafkah, maka ia akan menelantarkan hak-hak orang lain, yakni isteri. Sebagaimana yang difirmankan oleh Allah SWT berikut ini:

وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا تَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ...

163 Baharuddin Ahmad, Hukum Perkawinandi Indonesia: Analisis Kesejarahan dan Metodologis, (Jambi: Syariah Press, 2008), hlm. 135.

164 Karim Hilmi Firhat Ahmad, Poligami Berkah atau Musibah, Alih Bahasa Munirul Abidin dan Farhan, Cet. I, (Jakarta: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 2007), hlm. 37.

165 Saebani, Perkawinan dalam Hukum Islam ..., hlm. 28.

166 Mustofa Hasan, Pengantar Hukum Keluarga, ..., hlm. 252.

167 Muhammad Syahrur, Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), hlm. 428.

168 Khozin Abu Faqih, Poligami Solusi atau Masalah, Cet. II, (Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat, 2007), hlm. 105.

Artinya: Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya.

Rasulullah SAW juga menegaskan betapa pentingnya kemampuan financial ini, sebagaimana sabdanya sebagai berikut:

يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغضّ للبصر وأحصن للفرج
ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء. (متفق عليه).

Artinya: Wahai kaum pemuda, barangsiapa di antara kalian mampu menyiapkan bekal, nikahlah, karena sesungguhnya nikah dapat menjaga penglihatan dan memelihara farji. Barangsiapa tidak mampu, maka hendaknya ia berpuasa, karena puasa dapat menjadi benteng (Muttafaq 'alaih).

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa suami yang berpoligami dituntut untuk berlaku adil, yakni keadilan kuantitatif. Sedangkan keadilan kualitatif tidak mungkin untuk diterapkan oleh suami.

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari (W. 310H./923 M.), ahli tafsir klasik dari Baghdad, mengemukakan bahwa seorang suami tidak akan sanggup berlaku adil terhadap isteri-isterinya dalam segala hal, termasuk dalam mencintai mereka. Sebagian cinta suami berlebihan pada seorang isterinya, kendati ada hasrat untuk menyamaratakan mereka dalam segala hal.¹⁶⁹

Sebagian besar ahli hukum Islam menyadari bahwa keadilan kualitatif sesuatu yang sangat mustahil bisa diwujudkan. Abdurrahman al-Jaziri menyatakan bahwa mempersamakan hak atas kebutuhan seksual dan kasih sayang di antara isteri-isteri yang dikawini bukanlah kewajiban bagi orang yang berpoligami, karena sebagai manusia, orang tidak akan mampu berbuat adil dalam membagi kasih sayang, dan kasih sayang itu sebenarnya sangat naluriah. Adalah sesuatu yang wajar jika seorang suami hanya tertarik pada salah seorang isterinya melebihi yang lain dan hal yang semacam ini sesuatu yang di luar batas control manusia.¹⁷⁰

Kasih sayang, cinta atau semisalnya adalah suatu perasaan di dalam jiwa manusia. Cinta, sesuatu yang tidak dapat dilihat tetapi dapat dirasakan, adalah sesuatu yang immaterial. Cinta tidak dapat ditakar apalagi dibagi-bagi. Laki-laki yang mempunyai beberapa isteri rasanya tidak mungkin dapat membagi kecintaan, kasih sayang, hasrat biologis atau semisalnya secara sama rata. Banyak faktor yang menyebabkan kecenderungan seorang suami berbeda kepada isteri yang lainnya. Mungkin karena kemudaannya, kecantikannya, kepandaian atau kelebihan lain yang terdapat pada si isteri-isteri tersebut. Faktor-faktor ini sangat dominan dan mempengaruhi suami dan ini memang manusiawi.¹⁷¹

Sebenarnya ada keinginan si suami untuk menerapkan keadilan kualitatif ini terhadap isteri-isterinya, tapi kenyataannya tidak mungkin atau mustahil dapat diterapkan keadilan ini terhadap isteri-isterinya. Al-Quran memberi isyarat yang demikian ini, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Nisa' ayat 129, sebagai berikut:

169 Abdul Aziz Dahlan dkk. (eds), Ensiklopedi Hukum Islam, (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, tt), hlm. 26.

170 Abdurrahman al-Jaziri, Kitab al-Fiqh 'ala Mazhib al-Arba'ah), Jilid 7, (Mesir: Dar al-Irsyad, tt), hlm. 239.

171 Rahmat Hakim, Hukum Perkawinan Islam, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000), hlm. 114-115.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۗ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ ۗ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا .

Artinya: Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung, dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat ini menegaskan bahwa adil secara sempurna dan mutlak tidak mungkin dapat dilakukan oleh manusia,siapun dia. Maka ayat ini hanya melarang kezhaliman yang nampak dan kesewenang-wenang yang jelas, yaitu kecenderungan penuh kepada isteri tertentu.

Adil yang ditetapkan Allah SWT bahwa tidak mungkin dapat dilakukan manusia adalah kadilan yang sempurna dalam berbagai hal; materi dan maknawi, nafkah dan perlakuan lahir, serta cinta dan kecenderungan hati. Keadilan seperti ini memang tidak mungkin mampu dilakukan manusia, siapun dia. Bahkan Rasulullah SAW pun tidak mampu melakukan keadilan seperti ini.¹⁷²

Menurut hemat penulis, dalam konteks perkawinan poligami, tentu saja adil sebagai salah satu syarat yang cukup berat untuk dilakukan oleh suami terhadap isteri-isterinya. Karena berdasarkan pengertian adil di atas, si suami diminta untuk melakukan yang patut atau tidak sewenang-wenang, berpihak kepada yang benar, atau tidak berat sebelah. Syarat ini memang sulit untuk diimplimentasikan terhadap isteri-isteri, Apalagi yang sifatnya immateril, yang tidak bisa dihitung, rasa kasih sayang, rasa cinta, hasrat biologis dan lain-lain, tidak mungkin dapat diterapkan secara adil kepada masing-masing isteri.

Seandainya syarat untuk berlaku adil terhadap isteri itu sulit untuk diterapkan, maka al-Quran menawarkan, bahwa suami cukup mempunyai seorang isteri saja:

... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدَبُنَا ۗ أَلَّا تَعُولُوا .

Artinya: ... kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Sebenarnya dalam syari'at Islam, lebih disukai bila laki-laki hanya mempunyai seorang isteri, bahkan kalau mungkin ia tetap mempertahankannya sampai akhir hayatnya. Perkawinan yang diajarkan Islam harus menciptakan suasana yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. Suasana yang sulit dilaksanakan seandainya seorang laki-laki memiliki isteri lebih dari seorang. Keadilan sebagai syarat terciptanya kerukunan di antara isteri-isteri, sangat sulit untuk terlaksana. Oleh sebab itu, agama ini memperingatkan suami untuk tidak melakukan poligami dan memilih satu isteri pada saat yang sama.¹⁷³

172 Khozin Abu Faqih, Poligami Solusi atau Masalah, (Jakarta: al-I'tishom Cahaya Umat, 2007),hlm. 108.

173 Rahmat Hakim, Hukum Perkawinan Islam. ..., hlm. 113.

Hikmah Poligami.

Poligami dibenarkan dalam Islam dengan persyaratan yang sangat berat, yakni suami harus berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Keadilan yang dituntut adalah keadilan materi, yang bisa dihitung secara matematis.

Hikmah diizinkan poligami dengan syarat adil adalah sebagai berikut:

- (1) Untuk mendapatkan keturunan bagi suami yang subur dan isteri mandul.
- (2) Untuk menjaga keutuhan keluarga tanpa menceraikan isteri, sekalipun isteri tidak dapat menjalankan fungsinya sebagai isteri, atau ia mendapat cacat badan atau penyakit yang tak dapat disembuhkan.
- (3) Untuk menyelamatkan suami yang *hypersex* dari perbuatan zina dan krisis akhlak lainnya.
- (4) Untuk menyelamatkan kaum wanita dari krisis akhlak yang tinggal di Negara/masyarakat yang jumlah wanitanya jauh lebih banyak dari kaum prianya.¹⁷⁴
- (5) Untuk melatih suami menjadi pemimpin yang adil dalam kehidupan dan pengelolaan keluarga dan rumah tangganya. Keadilan terhadap isteri-isteri adalah barometer pertama pemimpin yang berlaku adil atas rakyatnya yang dipimpinnya.¹⁷⁵
- (6) Bagi kaum perempuan, masa berhenti haid (*monopause*) lebih cepat datangnya, sebaliknya bagi seorang pria walau telah mencapai umur tua, dan kondisi fisiknya sehat ia masih membutuhkan pemenuhan hasrat seksualnya. Dalam keadaan ini apakah dibiarkan seorang pria itu berzina? Maka di sinilah dirasakan hikmah dibolehkannya poligami tersebut.
- (7) Sebagai akibat dari peperangan umpamanya jumlah kaum perempuan lebih banyak dari kaum laki-laki. Suasana ini lebih mudah menimbulkan hal-hal negatif bagi kehidupan masyarakat apabila tidak dibuka pintu poligami. Bahkan kecenderungan jumlah perempuan lebih banyak daripada jumlah lelaki saat ini sudah menjadi kenyataan, kendati tidak ada peperangan.¹⁷⁶
- (8) Seorang laki-laki – karena pekerjaannya – harus selalu pergi ke luar negeri dan tinggal di sana, bahkan terkadang menetap hingga sebulan atau lebih. Dia kesulitan untuk selalu membawa isteri dan anak-anaknya.¹⁷⁷
- (9) Seorang suami yang mendapat layanan seksual tidak sesuai dengan keinginannya, karena keinginannya sering diabaikan oleh isterinya. Dalam keadaan yang demikian alangkah baiknya si isteri memberi kesempatan kepada suaminya untuk berpoligami untuk menghindari suami dari berselingkuh atau berbuat dosa lainnya.¹⁷⁸

Poligami dalam Ketentuan Undang-Undang di Indonesia.

Umat Islam Indonesia sebagai warga negara mayoritas, di mana masalah perkawinan – termasuk juga poligami – tidak hanya diatur oleh al-Quran dan hadits, tapi juga diatur oleh undang-undang yang dikeluarkan oleh pemerintah Republik Indonesia, dalam hal ini UU. No. 1/1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI).

Salah satu asas atau prinsip yang dianut oleh UU. No. 1/1974 tentang Perkawinan adalah asas monogami. Sebagaimana yang ditetapkan pada pasal 3 ayat (1) UUP, sebagai

174 Ghazali, Fiqh Munakahat, ..., hlm. 136.

175 Saiyid Sabiq, Fiqh sunnah, (Bandung: PT . Al-Ma'arif, 1989), hlm. 175.

176 Kementerian Agama RI, Al-Quran dan Tafsirnya, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), hlm. 116.

177 Farhat Ahmad, Poligami Berkah atau Musibah, ..., hlm. 65.

178 Baharuddin Ahmad dan Fauzi Muhammad, Nikah Siri dan Poligami

berikut: “Pada dasarnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami”.

Dalam penjelasan umum dari UU. No. 1/1974, dijelaskan bahwa hanya apabila dikehendaki oleh yang bersangkutan, karena hukum dan agama dari yang bersangkutan mengizinkan, seorang suami dapat beristeri lebih dari seorang. Namun demikian perkawinan seorang suami dengan lebih dari seorang isteri, meskipun hal itu dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan, hanya dapat dilakukan apabila dipenuhi berbagai persyaratan tertentu dan diputuskan oleh pengadilan.

Hukum Islam termasuk UUP dan KHI membolehkan poligami bagi orang tertentu, dengan alasan tertentu, dalam keadaan tertentu dan dengan syarat-syarat tertentu pula. Berbeda dengan sistem hukum Barat yang melarang poligami secara mutlak, artinya sistem perkawinan mereka adalah sistem monogami mutlak.

Untuk melangsungkan perkawinan kedua, ketiga dan seterusnya (poligami) bukan suatu hal yang mudah dan gampang dilakukan di Indonesia, walaupun tidak dilarang, tapi dengan syarat-syarat yang cukup berat, selain syarat harus berlaku adil terhadap isteri-isteri, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang diatur di dalam perundang-undangan. Baik syarat materil maupun formil dan syarat-syarat lainnya yang berkenaan dengan poligami.

Ditetapkannya syarat-syarat yang ketat bagi yang akan berpoligami tidak lain adalah untuk menjaga kelangsungan rumah tangga suami isteri, baik dengan isteri pertama, kedua dan seterusnya. Karena selama ini, terkesan poligami yang dilakukan tidak sungguh-sungguh, sehingga sering terjadi kawin cerai. Maksudnya si suami melakukan poligami bukan tujuannya untuk membentuk rumah tangga yang bahagia dan kekal, melainkan sekedar untuk memuaskan hawa nafsu seks belaka. Menurut M. Atho Muzdhar ketentuan poligami yang diatur di dalam fiqh terlalu mudah memberikan izin poligami dan karenanya terkadang disalahgunakan, sehingga menjadi sumber kesengsaraan sebagian wanita.¹⁷⁹

Bagi suami yang akan berpoligami harus memenuhi alasan-alasan¹⁸⁰ sebagaimana yang diatur dalam pasal 4 ayat (2) jo pasal 41 huruf a PP. No. 9/1975 jo pasal 57 KHI. Pasal 57KHI menyatakan: Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:

- (1) Isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri.
- (2) Isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan.
- (3) Isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

Selain alasan-alasan di atas, harus pula dipenuhi syarat-syarat untuk berpoligami. Syarat-syarat untuk poligami ini diatur di dalam pasal 5 ayat (1) jo pasal 55 ayat (2) dan pasal 58 KHI. Pasal 5 ayat (1) UU. No. 1/1974 menjelaskan: Untuk dapat mengajukan permohonan kepada pengadilan sebagaimana dimaksud dalam pasal 4 ayat (2) Undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagaimana telah dikemukakan di atas.

179 M. Atho Muzdhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*, (Jakarta: Titian Ilahi Pers, 1998), hlm. 166.

180 Alasan-alasan untuk berpoligami ini disebut juga dengan syarat-syarat alternatif. Karena apabila salah satu dari tiga alasan tersebut dapat ditemui pada isteri, maka sudah cukup alasan bagi suami untuk berpoligami.

Sedangkan pasal 55 ayat (2) KHI menegaskan: “Syarat utama beristeri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya”. Pasal 58 ayat (1) berbunyi: Selain syarat utama yang disebut pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin Pengadilan Agama harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan pada pasal 5 UU. No. 1 Tahun 1974 yaitu:

- (1) Adanya persetujuan isteri;
- (2) Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka.
- (3) Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka.¹⁸¹

Setelah syarat alternatif dan syarat-syarat kumulatif dilengkapi oleh suami yang akan berpoligami, maka langkah berikutnya adalah mengajukan permohonan ke Pengadilan Agama (PA) untuk memperoleh izin atau dispensasi dari hakim Pengadilan Agama.

Prosedur poligami di Indonesia diatur di dalam KHI dan PP. No. 9/1975 sebagai berikut:

Pasal 40 PP. No. 9/1975 menyebutkan: “Apabila seorang suami bermaksud untuk beristeri lebih dari seorang, maka ia wajib mengajukan permohonan secara tertulis kepada pengadilan”. Dalam KHI diatur dalam pasal 56, sebagai berikut:

- (1) Suami yang hendak beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama.
- (2) Pengajuan permohonan izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut cara sebagaimana diatur dalam Bab VIII Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975.
- (3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga, atau keempat tanpa izin dari Pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum.

Pengadilan Agama setelah menerima permohonan izin poligami, kemudian memeriksa:

- (1) Ada atau tidaknya alasan yang memungkinkan seorang suami kawin lagi (pasal 41a) ialah meliputi keadaan seperti pasal 57 KHI di atas.
- (2) Ada atau tidaknya persetujuan dari isteri, baik persetujuan lisan maupun tertulis, apabila persetujuan itu merupakan persetujuan lisan, persetujuan itu harus diucapkan didepan sidang pengadilan.
- (3) Ada atau tidaknya kemampuan suami untuk menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak dengan memperlihatkan:
 - (a) Surat keterangan mengenai penghasilan suami yang ditandatangani oleh bendahara tempat bekerja, atau
 - (b) Surat keterangan pajak penghasilan, atau
 - (c) Surat keterangan lain yang dapat diterima oleh pengadilan.

¹⁸¹ Dalam pasal 5 ayat (1) UU. No. 1/1974 huruf c. adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka. Sedangkan pada pasal 58 ayat (1) KHI statmen huruf c ini tidak dicantumkan lagi, karena pada pasal 55 ayat (2) sudah dijelaskan dan adil itu merupakan syarat utama dalam hukum Islam dan KHI. Syarat-syarat untuk berpoligami yang dicantumkan pada pasal 5 UUP jo pasal 58 ayat (1) KHI ini merupakan syarat kumulatif. Artinya semua syarat tersebut harus dipenuhi bagi suami yang akan berpoligami.

- (4) Ada atau tidak adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka dengan pernyataan atau janji dari suami yang dibuat dalam bentuk yang ditetapkan untuk itu.

Pasal 58 ayat (2) KHI menegaskan: Dengan tidak mengurangi ketentuan pasal 41 huruf b PP. No. 9/1975, persetujuan isteri atau isteri-isteri dapat diberikan secara tertulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan tertulis, persetujuan itu dipertegas dengan persetujuan lisan isteri pada sidang Pengadilan Agama.

Mengenai teknis pemeriksaan, PP No. 9/1975 mengaturnya sebagai berikut:

- (1) (1). Dalam melakukan pemeriksaan mengenai hal-hal pada pasal 40 dan 41, Pengadilan harus memanggil dan mendengar isteri yang bersangkutan.
- (2) (2). Pemeriksaan pengadilan untuk itu dilakukan oleh hakim selambat-lambatnya 30 hari setelah diterimanya surat permohonan beserta lampiran-lampirannya.

Apabila karena sesuatu dan lain hal si isteri atau isteri-isteri tidak mungkin diminta persetujuannya atau tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian, UU. No. 1/1974 pasal 5 ayat (2) menegaskan: Persetujuan yang dimaksud pada ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri/isteri-isteri tidak mungkin dimintai persetujuannya, dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian, atau apabila tidak ada kabar dari isteri-isterinya selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari hakim pengadilan, (lihat juga pasal 58 ayat (3) KHI).

Ada kemungkinan si isteri yang sudah dipanggil secara patut, ternyata tidak hadir di pengadilan. Hal yang demikian, menurut K. Wantjik Saleh besar kemungkinan si isteri tidak akan hadir di pengadilan, mengingat hal-hal yang dapat dijadikan alasan untuk beristeri lebih dari seorang itu, semuanya merupakan “aib” atau “kelemahan” si isteri, sehingga psikologis tentulah setiap manusia tidak mau hal itu dibicarakan di depan orang lain (karena malu, mendongkol, menyesal dan lain-lain) apalagi bagi seorang wanita yang akan dimadu, walaupun ia mau memberikan persetujuan itu.¹⁸²

Apabila pengadilan berpendapat bahwa cukup alasan bagi pemohon untuk beristeri lebih dari seorang, maka pengadilan memberikan putusannya yang berupa izin untuk beristeri lebih dari seorang (pasal 43 PP. No. 9/1975). Jadi pada dasarnya, pengadilan dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan (pasal 3 ayat (2) UU. No. 1/1974).

Dalam hal isteri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan pasal 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi (pasal 59 KHI). Apabila keputusan hukum yang mempunyai kekuatan hukum tetap, izin pengadilan tidak diperoleh, maka menurut ketentuan pasal 44 PP. No. 9/1975, Pegawai Pencatat dilarang untuk melakukan pencatatan perkawinan seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang sebelum adanya izin pengadilan seperti yang dimaksud dalam pasal 43 PP. No. 9/1975.

182 K. Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan Indonesia*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1987), hlm. 24.

Memperhatikan syarat-syarat untuk berpoligami yang diatur perundang-undangan, ternyata tidak hanya dituntut berlaku adil terhadap isteri-isteri dan untuk memenuhi syarat-syarat alternatif, kumulatif dan izin dari Pengadilan Agama. Syarat-syarat alternatif dan kumulatif harus dibuktikan di hadapan hakim Pengadilan Agama. Demikian pula dengan isteri, walaupun dia sudah memberi izin persetujuan secara tertulis, namun dia tetap diminta untuk hadir di Pengadilan Agama untuk memberikan izinnnya secara lisan. Pada hal seperti yang dikemukakan oleh K. Wantjik Saleh, seorang isteri tidak mungkin akan memberikan izin secara lisan di hadapan hakim Pengadilan Agama, karena cara yang demikian sangat memalukan bagi wanita dan merupakan aib yang tidak mungkin untuk diungkapkan di hadapan orang lain.

Jadi syarat-syarat untuk berpoligami yang diatur oleh UUP sangat berat dan ketat, sehingga mempersulit terjadinya poligami. Menurut Muhammad Daud Ali, peraturan yang dibuat oleh pemerintah tujuannya adalah untuk melindungi kaum wanita dan anak-anak. Jadi bukan sebagai syarat sahnya perkawinan kedua atau seterusnya.¹⁸³

Ketentuan Undang-undang yang menetapkan syarat poligami yang cukup ketat dan mempersulit terjadinya poligami, memberikan pemahaman bahwa perempuan atau isteri diangkat derajatnya agar tidak disemena-menakan oleh laki-laki, terutama oleh suaminya. Oleh karena itu, suami yang bermaksud poligami harus meminta persetujuan isterinya, dan izin tersebut harus dinyatakan di depan hakim di pengadilan.¹⁸⁴

Sebenarnya aturan-aturan yang sangat rinci dan ketat tersebut dimaksudkan agar tidak menimbulkan kesan negatif atau dalam bahasa hukum Islam tidak menimbulkan kemafsadatan bagi isteri-isteri, suami dan anak-anak yang lahir dari perkawinan poligami tersebut.

Dalam perspektif metodologis, pengaturan ketentuan hukum mengenai poligami yang boleh dilakukan atas kehendak yang bersangkutan melalui izin PA, setelah dibuktikan izin isteri atau isteri-isteri, dimaksudkan untuk merealisasikan kemaslahatan. Yaitu terwujudnya cita-cita dan tujuan perkawinan itu sendiri, yaitu rumah tangga yang kekal dan abadi yang diridhai Allah SWT dan didasarkan pada cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*).¹⁸⁵

Penetapan hukum atau ketentuan-ketentuan berhubungan dengan poligami berdasarkan kemaslahatan disebut dengan pendekatan *mashlahah mursalah*, karena ketentuan tersebut tidak ditemukan dasar hukumnya dalam al-Quran, hadis mapupun hasil ijtihad para ulama terdahulu, kecuali syarat “berlaku adil terhadap isteri atau isteri-isterinya” diatur di dalam al-Quran.

Kebolehan dan izin yang diberikan oleh PA untuk berpoligami terbatas hanya sampai empat orang isteri ini ditegaskan dalam pasal 55 ayat (1) KHI. “Beristeri lebih dari satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat orang isteri”.

183 Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1986), hlm. 33.

184 Saebani, *Perkawinan dalam Hukum Islam ...*, hlm. 28

185 Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 176.

Pembatasan poligami maksimal empat orang isteri dalam waktu bersamaan, didasarkan kepada hadis Gailan ibn Salamah, riwayat dari Abdullah bin Umar:

ان غيلان ابن سلمة اسلم وله عشر نسوة فاسلمن معه فامرہ النبي صلّم ان يتخير
منهن اربعاً (رواه أحمد والثر مذي).

Artinya: Sesungguhnya Gailan ibn Salamah masuk Islam dan ia mempunyai 10 (sepuluh) orang isteri. Mereka bersama-sama dia masuk Islam. Maka Nabi SAW memerintahkan kepadanya agar memilih empat orang saja di antara mereka (dan menceraikan yang lainnya), (H. R. Ahmad dan al-Turmizi).

Menurut sebagian ulama bahwa hikmah pembatasan empat karena masa haid wanita rata-rata sepekan, maka dengan empat isteri seorang laki-laki dapat memenuhi syahwatnya sebulan penuh. Namun pernyataan ini kurang tepat, sebab sebagian wanita haidnya lebih atau kurang dari sepekan. Di samping itu, boleh jadi seorang isteri mendapatkan hak bermalam dari suaminya, sedang ia dalam keadaan haid. Maka suami tidak boleh bermalam di rumah isteri yang lain, tanpa kerelaan dari isteri yang punya hak.¹⁸⁶

Menurut sebagian ulama yang lain, bahwa hikmah pembatasan dengan empat isteri karena kesiapan wanita untuk melakukan hubungan seksual, setelah dikurangi masa haid dan masa nifas, sebanyak 92 hari dalam setahun. Sedangkan kesiapan laki-laki untuk melakukan hubungan seksual sepanjang tahun (atau lebih dari 320 hari dalam setahun).¹⁸⁷

Sedangkan kata sambung *wau* dalam ayat tersebut tidak bermakna mengumpulkan, tetapi memberi pilihan, artinya wahai kaum laki-laki silahkan memilih jumlah yang kalian anggap sesuai, dua, tiga, atau empat. Bukan bermakna penjumlahan dua ditambah tiga ditambah empat, sebab tidak mungkin seorang Arab mengatakan, “ambillah sembilan buah jambu,” dengan ungkapan, “ambillah dua, tiga, dan empat jambu.”¹⁸⁸

Jadi, di Indonesia berdasarkan kepada al-Quran dan ketentuan undang-undang dibolehkan untuk berpoligami maksimal sampai 4(empat) orang isteri dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam al-Quran dan undang-undang tersebut.

Ketentuan Poligami bagi Pegawai Negeri Sipil di Indonesia.

Selain ketentuan yang diatur dalam al-Quran dan undang-undang, bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS) yang akan berpoligami harus pula berpedoman kepada PP. No. 10/1983 dan disempurnakan dengan PP. No. 45/1990. Dalam pertimbangan dikeluarkannya PP. No. 10/1983 huruf B dan C menegaskan sebagai berikut:

Huruf B bahwa Pegawai Negeri Sipil wajib memberikan contoh yang baik kepada bawahannya dan menjadi teladan sebagai warga negara yang baik dalam masyarakat, termasuk dalam menyelenggarakan kehidupan keluarga.

¹⁸⁶ Faqih, *Poligami Solusi ...*, hlm. 111-112.

¹⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 112.

¹⁸⁸ Faqih, *Poligami Solusi ...*, hlm. 112-113.

Huruf C bahwa dalam rangka usaha meningkatkan disiplin Pegawai Negeri Sipil dalam melakukan perkawinan dan perceraian, dipandang perlu untuk menetapkan Peraturan Pemerintah mengenai izin perkawinan dan perceraian bagi Pegawai Negeri Sipil.

Penjelasan di atas memberi gambaran, bahwa PNS yang berpoligami dikhawatirkan tidak disiplin dalam urusan rumah tangganya. Hal ini ada kemungkinan akan berimbas kepada kinerjanya sebagai PNS, sehingga tugas yang diembannya sebagai PNS tidak dapat diselesaikan dengan baik. Untuk menghindari kemungkinan buruk tersebut pemerintah menetapkan syarat tambahan bagi PNS yang akan berpoligami.

Menurut hemat penulis pertimbangan tersebut diatas, sejalan dengan kaedah yang berbunyi:

درء المفساد مقدم على جلب المصالح

Artinya; Menolak kemafsadatan lebih diutamakan dari pada mengambil masalah.

Ketentuan yang menjadi pedoman bagi PNS untuk berpoligami diatur dalam pasal-pasal berikut:

Pasal 4 PP. No. 10/1983 dan dirubah dengan pasal 4 PP. No. 45/1990 sebagai berikut:

- (1) Pegawai Negeri Sipil yang akan beristeri lebih dari seorang, wajib memperoleh izin terlebih dahulu dari Pejabat.
- (2) Pegawai Negeri Sipil wanita tidak diizinkan untuk menjadi isteri kedua/ketiga/keempat.
- (3) Permintaan izin sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) diajukan secara tertulis.
- (4) Dalam surat permintaan izin sebagaimana dimaksud dalam ayat (3), harus dicantumkan alasan yang lengkap yang mendasari permintaan izin unuk beristeri lebih dari seorang.

Pasal 5: (1) Permintaan izin sebagaimana dimaksud dalam pasal 3 dan pasal 4 diajukan kepada Pejabat melalui saluran tertulis. (2) Setiap atasan yang menerima permintaan izin dari Pegawai Negeri Sipil dalam lingkungannya, baik untuk melakukan perceraian dan atau untuk beristeri lebih dari satu orang, wajib memberikan pertimbangan dan meneruskannya kepada Pejabat melalui saluran hierarki dalam jangka waktu selambat-lambatnya 3 (tiga) bulan terhitung mulai tanggal ia menerima permintaan izin dimaksud.

Ketentuan di atas menetapkan, bahwa setiap PNS yang akan berpoligami diwajibkan untuk memperoleh izin dari Pejabat di mana dia bertugas. Permohonan izin tersebut dilakukan secara tertulis disertai dengan alasan-alasan yang jelas. PNS wanita tidak diizinkan menjadi isteri kedua/ketiga/keempat dari pegawai negeri Sipil dan seandainya PNS wanita ini akan menjadi isterikedua/ketiga/keempat juga wajib memperoleh izin dari Pejabat atasannya.

Pejabat yang menerima permohonan PNS yang akan berpoligami mapun bagi PNS wanita yang akan menjadi isteri kedua/ketiga/keempat wajib memberikan pertimbangan terhadap permohonan tersebut, dan meneruskannya ke Pejabat yang lebih tinggi lagi melalui saluran hierarki.

Bagi Pejabat yang menerima permohonan izin untuk berpoligami atau bagi PNS wanita yang akan menjadi isteri kedua/ketiga/keempat diminta untuk memerhatikan betul alasan-alasan yang mereka ajukan. Kalau alasan yang dicantumkan dalam surat permintaan

izin tersebut kurang meyakinkan, maka Pejabat yang bersangkutan boleh meminta ketengan tambahan dari PNS yang bersangkutan atau dari pihak lain. Sebelum keputusan diambil oleh Pejabat yang menerima permohonan tersebut berkewajiban untuk memanggil PNS yang bersangkutan dan isterinya, baik sendiri-sendiri atau bersama-sama untuk diberi nasihat (Pasal 9 PP. No. 10/1983).

Alasan bagi PNS yang akan berpoligami diatur dalam pasal 10 PP. No. 10/1983, sebagai berikut:

- (1) Izin untuk beristerilebih dari seorang hanya dapat diberikan oleh Pejabat apabila memenuhi sekurang-kurangnya salah satu syarat alternatif dan ketiga syarat kumulatif sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) dan ayat (3) Pasal ini.
- (2) Syarat alternatif sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) ialah:
 - a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri;
 - b. Isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; atau
 - c. Isteri tidak dapat melahirkan keturunan.
- (3) Syarat kumulatif sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) ialah:
 - a. Ada persetujuan tertulis dari isteri;
 - b. Pegawai Negeri Sipil pria yang bersangkutan mempunyai penghasilan yang cukup untuk membiayai lebih dari seorang isteri dan anak-anaknya yang dibuktikan dengan surat keterangan pajak penghasilan; dan
 - c. Ada jaminan tertulis dari Pegawai Negeri Sipil yang bersangkutan bahwa ia akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya.
- (4) Izin untuk beristeri lebih dari seorang tidak diberikan oleh Pejabat apabila:
 - a. Bertentangan dengan ajaran/peraturan agama yang dianut Pegawai Negeri Sipil yang bersangkutan;
 - b. Tidak memenuhi syarat alternatif sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) dan tiga syarat kumulatif dalam ayat (3);
 - c. Bertentangan dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku;
 - d. Alasan yang dikemukakan bertentangan dengan akal sehat; dan/atau
 - e. Ada kemungkinan mengganggu pelaksanaan tugas kedinasan.¹⁸⁹

Memperhatikan kandungan pasal 10 PP. No. 10/1983 di atas, ternyata ayat (2) dan ayat (3) sama isinya dengan pasal 4 ayat (2) dan pasal 5 ayat (1) UU. No. 1/1974 jo pasal 57 dan 58 ayat (1) KHI.

Peraturan Bupati Lombok Timur dan Statusnya dalam Hukum di Indonesia.

Bupati Lombok Timur telah mengeluarkan suatu peraturan bagi PNS yang akan berpoligami. Peraturan Bupati (Perbup) Lombok Timur tersebut menyatakan, bahwa bagi setiap PNS yang

189 Dalam penjelasan pasal 10 dinyatakan: Ayat (2) huruf a yang dimaksud dengan tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri, adalah apabila isteri yang bersangkutan menderita penyakit jasmaniah atau rohaniah sedemikian rupa, sehingga ia tidak dapat memenuhi kewajibannya sebagai isteri baik secara biologis maupun lainnya yang menurut keterangan dokter sukar disembuhkan lagi. Huruf b yang dimaksud dengan cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, adalah apabila isteri yang bersangkutan menderita penyakit badan yang menyeluruh yang menurut keterangan dokter sukar disembuhkan. Huruf c yang dimaksud dengan tidak dapat melahirkan keturunan, adalah apabila isteri yang bersangkutan menurut keterangan dokter tidak mungkin melahirkan keturunan atau sesudah pernikahan sekurang-kurangnya 10 (sepuluh) tahun tidak menghasilkan keturunan.

akan berpoligami diwajibkan untuk membayar Rp. 1 juta rupiah sebagai sumbangan yang bersangkutan kepada Pemerintah Daerah Lombok Timur, sebagai bagian dari PAD (Pendapatan Asli Daerah).

Semua PNS yang minta izin untuk berpoligami akan dikenakan biaya administrasi yang nantinya biaya itu dimasukkan ke kas daerah. Biaya izin poligami sebesar Rp 1 juta tersebut tercantum dalam Peraturan Bupati (Perbub) Nomor 26 Tahun 2014 yang mengacu kepada Peraturan Daerah Nomor 3 Tahun 2013 tentang Pendapatan Asli Daerah (PAD).¹⁹⁰

Menurut Bupati Lombok Timur, diberlakukannya Perbub ini bukan berarti memberi kemudahan PNS untuk berpoligami, tapi justru akan mempersulit bagi PNS untuk berpoligami. Karena ketentuan berpoligami PNS tetap mengacu kepada PP. No. 10/1983 jo PP. No. 45/1990 dan ketentuan undang-undang.¹⁹¹

Pada kesempatan lain Bupati Lombok Timur mengatakan, bahwa diterbitkannya peraturan kontribusi sebesar Rp 1 juta bagi PNS untuk berpoligami tersebut, dilatarbelakangi tingginya jumlah PNS yang melakukan poligami secara diam-diam atau 'poligami liar' atau "nikah siri"¹⁹² dan tidak menghiraukan PP. No. 10/1983 jo PP. No. 45/1990 tentang Izin Perkawinan bagi PNS.¹⁹³

Perbub Lombok Timur tersebut mendapat tanggapan kontraversial dari masyarakat, terutama golongan wanita di Lombok Timur.

Tidak hanya di Lombok Timur pemerintah dalam hal ini Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri) menanggapi denganserius persoalan Perbub Lombok Timur ini. Kepala Pusat Penerangan (Kapuspen) Kemendagri menilai langkah Bupati Lombok Timur menerbitkan Peraturan Bupati bagi PNS yang ingin poligami, menyalahi aturan.

Menurut Kapuspen Kemendagri, jika dilihat dari sisi aturan yang lebih tinggi, tidak ada otoritas yang mengatur pungutan jenis retribusi pajak bagi PNS yang ingin poligami, Karena itu ketika Perbub nantinya dievaluasi Kemendagri, maka kemungkinan akan dibatalkan. Rp 1 juta itu mempermudah (PNS berpoligami). Itu persoalan pungutan poligami itu kayaknya yang bisa dibatalkan.¹⁹⁴

190Bupati Lombok Timur Jadikan Biaya Poligami Sumber PAD, <http://www.lombokita.com/kabar-lombok/bupati-lombok-timur-jadikan-biaya-poligami-sumber-pad>, diakses tanggal 14 Oktober 2014.

191Ibid.

192Kata siri (sirri) berasal dari bahasa Arab سرّ jamaknya أسرار artinya "rahasia". Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia kata siri berarti "gaib", "rahasia", "tersembunyi". Nikah siri yang dalam kitab fiqh disebut الزواج السرى sebagai rangkaian dari dua kata yaitu الزواج dan السرى. Istilah nikah (الزواج) merupakan bentuk masdar (زَوْج) yang menurut bahasa berarti pernikahan. Sedangkan istilah siri (السرى) merupakan bentuk masdar dari kata (سِرٌّ) yang secara bahasa berarti rahasia. Berdasarkan pengertian tersebut, maka padanan kata az-zawaj as-siri (الزواج السرى) dapat diartikan pernikahan yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi/rahasia. Lihat Baharuddin Ahmad dan Fauzi Muhammad, Nikah Siri dan Poligami dalam Perspektif Perundang-Undangan di Indonesia, (Jakarta: Referensi, 2013), hlm. 69.

193Aturan Poligami PNS Bayar Rp 1 Juta Untungkan Perempuan, <http://regional.kompas.com/read/2014/10/13/09480361/Aturan.Poligami.PNS.Biaya.Rp1.Juta.Untungkan.Perempuan>, diakses tanggal 30 Oktober 2014.

194www.jpnn.co./read/2014/10/13/263367/Kemendagri-Bakal-Coret-Perbub-PNS-Poligami-Sektor-Rp-1-juta, diakses tanggal 14 Oktober 2014.

Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag) juga memberi tanggapan negatif terhadap Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014 tentang Rp 1 juta bagi PNS yang akan berpoligami. Menurut Sekretaris Binbaga Masyarakat (Bimas) Islam Direktorat Jenderal Bimas Islam Kemenag, mengemukakan bahwa “Kemenag menyatakan ketidaksetujuannya terkait aturan poligami dengan denda berbayar di Kabupaten Lombok Timur. Jangan membuat aturan seenaknya, apa lagi dengan alasan pernikahan untuk meningkatkan kas daerah.”

Lebih lanjut dikatakannya, negara telah mengatur soal pernikahan dengan adanya UU. No. 1/1974 tentang perkawinan. “Suami yang ingin berpoligami wajib mengajukan permohonan ke pengadilan di daerah tempat tinggalnya dengan syarat-syarat tertentu”. Adapun syaratnya, sebelum ke pengadilan, ia harus mendapat persetujuan dari isteri. Syarat selanjutnya, harus ada kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka. Selain itu harus ada jaminan suami akan berlaku adil.¹⁹⁵

Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Linda Amalia Sari Gumelar mengemukakan peraturan yang mengizinkan PNS berpoligami asal membayar Rp 1 juta. Menurut penilaian Linda, kebijakan itu dapat merendahkan martabat perempuan. Peraturan tersebut juga dapat disalahgunakan dalam kejahatan penyelundupan manusia (*trafficking*).

Ketua Lembaga Badan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia Untuk Keadilan (LBH-APIK) Lombok Timur, menyatakan Perbub poligami PNS ini telah menuai berbagai macam respons dari para kaum perempuan, terutama isteri-isteri PNS, di antara mereka mengatakan, kebijakan itu seolah memberikan peluang perempuan untuk dimadu dengan taksiran seharga Rp 1 juta.

Menurut salah seorang anggota DPRD Lombok Timur, menilai bahwa Perbub Lombok Timur itu dapat ditafsirkan sebagai perendahan martabat kaum perempuan, karena ada ukuran materi yang harus dibayar, yakni Rp 1 juta. Perbub ini juga meresahkan masyarakat, terutama perempuan yang memiliki suami PNS, kata salah seorang anggota DPRD Lombok Timur.

Ada 3 (tiga) hal yang dapat penulis simpulkan dari berbagai tanggapan terhadap Perbub Lombok Timur yang disampaikan di atas, yakni:

1. Menyalahi aturan yang lebih tinggi.
2. Merendahkan martabat kaum perempuan.
3. Mempermudah laki-laki/suami berpoligami.

Penulis mencoba menganalisis Perbub Lombok Timur ini dan kaitannya dengan ketiga kesimpulan yang telah diambil di atas.

Menurut hemat penulis siapa saja yang mempunyai otoritas atau wewenang untuk membuat suatu kebijakan atau peraturan, termasuk Bupati Lombok Timur berwenang untuk membuat peraturan bagi warga atau rakyat yang berada dibawah kepemimpinannya. Peraturan

195 Pemprov Bela Perbub Poligami, www.republika.co.id/berita/koran/nusantara/koran/14/10.16/ndizgm3-pemprov-bela-perbub-poligami.

yang dibuat memberikan maslahat¹⁹⁶ bagi mereka, bukan mendatangkan kesulitan dalam kehidupan mereka. Maslahat itu ada 2 (dua) bentuk:

1. Mewujudkan manfaat, kebaikan dan kesenangan untuk manusia yang disebut جلب المنافع (membawa manfaat).
2. Menghindari umat manusia dari kerusakan dan keburukan yang disebut درأ المفاسد (menolak kerusakan).¹⁹⁷

Dalam hukum Islam, umpamanya, tujuan dibuatnya peraturan atau hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umum, memberikan kemanfaatan dan menghindarkan kemafsadahan bagi umat manusia.¹⁹⁸ Muhammad Daud Ali mengatakan bahwa tujuan hukum Islam adalah kebahagiaan hidup manusia di dunia ini dan di akhirat kelak, dengan jalan mengambil (segala) yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang mudharat, yaitu yang tidak berguna bagi hidup dan kehidupan. Dengan kata lain, tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan sosial. Kemaslahatan itu tidak hanya untuk kehidupan di dunia ini saja tetapi juga untuk kehidupan yang kekal di akhirat kelak.¹⁹⁹ Menurut Sudikno Mertokusumo sebagaimana yang dikutip Ishaq, tujuan hukum adalah menciptakan tatanan masyarakat yang tertib, menciptakan ketertiban dan keseimbangan.²⁰⁰

Perbub Lombok Timur tentu saja tujuannya untuk kepentingan rakyatnya, terutama bagi pasangan suami isteri, lebih khusus lagi bagi kaum perempuan atau isteri, sebagaimana yang dijelaskan oleh Bupati Lombok Timur dalam berbagai kesempatan dan untuk menjawab pertanyaan para wartawan, bahwa Perbub ini sangat menguntungkan bagi kaum perempuan atau isteri, karena dengan adanya Perbub ini si suami yang akan berpoligami diwajibkan menyumbang atau oleh wakil Bupati Lombok Timur disebut sebagai denda sebesar Rp 1 juta untuk diserahkan ke kas daerah. Jadi bukan memberi kemudahan kepada suami untuk berpoligami, melainkan sebaliknya, karena bagi yang akan berpoligami diwajibkan untuk memenuhi ketentuan UU. No. 1/1974 jo KHI dan PP. No. 10/1983 jo PP. No. 45/1990 serta Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014. Kalau ketentuan-ketentuan tersebut tidak dapat dipenuhi oleh suami, maka izin untuk berpoligami tidak akan diberikan kepada PNS lingkup Pemerintahan Daerah (Pemda) Lombok Timur.

Bila dihubungkan dengan berbagai peraturan yang mengatur perkawinan di Indonesia, baik undang-undang maupun peraturan pemerintah, ternyata Perbub Lombok Timur ini tidak bertentangan dengan peraturan-peraturan tersebut, malah menurut hemat penulis Perbub ini mendukung peraturan-peraturan perkawinan yang sudah ada. Dan tidak ada pula bermaksud untuk pelecehan atau merendahkan martabat kaum perempuan serta tidak pula bermaksud untuk mempermudah bagi laki-laki/suami berpoligami. Penulis berpendapat bahwa Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014 ini, merupakan syarat tambahan bagi PNS dilingkup Pemda Lombok Timur untuk berpoligami, selain syarat-syarat lainnya, maka

196 Secara sederhana masalah itu diartikan sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal yang sehat. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 207.

197 *Ibid.*, hlm. 208.

198 Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, (Bandung: PT.Al-Maarif, 1986), hlm. 333.

199 Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 61.

200 Ishaq, *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), hlm. 6.

syarat yang demikian dapat diakui dan diterima sebagai suatu peraturan, yakni peraturan yang dikeluarkan oleh Bupati Lombok Timur. Berkaitan dengan itu, bila dihubungkan dengan kaedah dalam hukum Islam, ternyata Perbub tersebut dapat disesuaikan dengan kaedah berikut ini:

تَصَرَّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُوطٌ بِالمَصْلَحَةِ

Artinya: "Tindakan (peraturan) pemerintah, berintikan terjaminnya kepentingan dan kemaslahatan rakyatnya."

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ بَاطِلٌ وَلَوْ مِائَةَ شَرْطٍ.

Artinya: "Setiap syarat yang tidak (sejalan dengan hukum yang) ada dalam Kitab Allah adalah batal meskipun 100 syarat."

Bagi PNS dilingkungan Pemda Lombok Timur yang akan berpoligami diwajibkan membayar Rp 1 juta sebagai kontribusi atau denda administrasi, di mana uang tersebut disetorkan ke kas daerah, merupakan bagian dari Pendapat Asli Daerah (PAD), termasuk salah satu syarat yang harus dipenuhi dan ditaati, karena syarat tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan yang mengatur perkawinan di Indonesia. Dalam perspektif metodologis, Perbub tersebut diformulasikan dengan menggunakan metode *maslahat mursalah*. Hal ini karena secara formal tidak ada ketentuan ayat atau sunnah yang memerintahkan pembayaran Rp 1 juta sebagai kontribusi ke kas daerah, namun kandungan atau isi dari Perbub No. 26 Tahun 2014 ini mengandung maslahat yang sejalan dengan tindakan syara', yang ingin mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

Dengan analisis tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014 merupakan ketentuan yang harus diterima dan ditaati semua pihak, karena ia memiliki landasan metodologis yang cukup kuat atau kokoh, yaitu *maslahat mursalah* yang menurut sebagian ulama merupakan dalil *qath'i*. *Allah a'lam*.

Penutup.

Dari uraian yang telah penulis paparkan sebelumnya, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

- (1) Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014 tidak bertentangan dengan pertaturan-perturan perkawinan yang sudah ada. Perbub ini merupakan syarat tambahan bagi laki-laki/suami yang PNS di lingkungan Pemda Lombok Timur untuk berpoligami.
- (2) Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014 ini tidak ada indikasinya untuk melecehkan atau merendahkan martabat kaum perempuan, malah memperkokoh ikatan perkawinan mereka dengan suaminya yang PNS tersebut. Pembayaran Rp 1 juta yang disetorkan ke kas daerah merupakan denda administrasi yang harus dibayar oleh suami PNS yang akan mendapat izin untuk berpoligami, jika syarat-syarat lainnya sudah dilengkapi.
- (3) Perbub Lombok Timur No. 26 Tahun 2014 ini memberi keuntungan kepada pihak isteri, karena suaminya yang PNS tidak mudah untuk memperoleh izin untuk poligami, malah semakin mempersulit bagi mereka untuk berpoligami.

Demikianlah makalah yang sederhana ini, semoga dapat bermanfaat bagi kita semua, khususnya bagi PNS Pemda Lombok Timur.

Daftar Pustaka

- Departemen Agama RI, Al-Quran dan Terjemahannya, Jakarta: PT. Intermedia, 1992.
- Abdul Aziz Dahlan, (ed.), Ensiklopedi Islam, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, tt.
- Abdul Rahman Ghazali, Fiqh Munakahat, Jakarta: Kencana, 2008.
- Abdul Rahman al-Jaziry, Kitab al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah, Jilid 7, Mesir: Dar al-Irsyad, tt.
- Ahmad Rafiq, Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Amir Syarifuddin, Usul Fiqh, Jilid 2, Jakarta: Kencana, 2008.
- Aturan Poligami PNS Bayar Rp 1 juta Untungkan Perempuan, <http://regional.kompas.com/read/2014/10/13/09480361/Aturan.Poligami.PNS.Biaya.Rp1.Juta.Untungkan.Perempuan>.
- Baharuddin Ahmad, Hukum Perkawinan di Indonesia: Analisis Kesenjangan dan Metodologis, Jambi: Syariah Press, 2008.
- Baharuddin Ahmad dan Fauzi Muhammad, Nikah Siri dan Poligami dalam Perspektif Perundang-Undangan di Indonesia, Jakarta: Referensi, 2013.
- Baharuddin Ahmad dan Yuliatin, Hukum Perkawinan di Indonesia: Perspektif Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan, Jakarta: Referensi, 2014.
- Beni Ahmad Saebani, Perkawinan dalam Hukum Islam dan Undang-Undang Perspektif Fiqh Munakahat dan UU. No. 1/1974 tentang Poligami dan Problematikannya, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Bupati Lombok Timur Biaya Poligami Sumber PAD, <http://www.lombokita.com/kabar-lombok/bupati-lombok-timur-jadikan-biaya-poligami-sumber-pad>.
- <http://id.m.wikipedia.org/wiki/Kabupaten-Lombok-Timur>.
- Idris Ahmad, Fiqh Syafi'i, Jakarta: Karya Indah, 1986.
- Ishaq, Dasar-Dasar Ilmu Hukum, Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Karim Helmi Farhat Ahmad, Poligami Berkah atau Musibah, alih bahasa Munirul Abidin dan Farhan, Jakarta: Dar al-Afaq al-'Arabiyah, 2007.
- Kementerian Agama RI, Al-Quran dan Tafsirnya, Jakarta: Lentera Abadi, 2010.
- Khairuddin Nasution, Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Undang-Undang Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia, Jakarta: INIS, 2002.
- Khozim Abu Faqih, Poligami Solusi atau Masalah, Jakarta: al-I'thizom Cahaya Umat, 2007.
- K. Wantjik Saleh, Hukum Perkawinan Indonesia, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1987.
- M. Atho Muzhar, Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberal, Jakarta: Titian Ilahi Pers, 1998.
- Muhammad Daud Ali, Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- , Hukum Islam dan Peradilan Agama, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1986.
- Muhammad Shahrur, Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam, Bandung: PT. Al-Maarif, 1986.
- Mustopa Hasan, Pengantar Hukum Keluarga, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2011.
- M. Quresh Shihab, Wawasan Al-Quran, Bandung: Mizan, 1998.
- Pemprov Bela Perbuk Poligami, www.republika.co.id/berita/nusantara/14/10/16/ndizgin3-pemprov-bela-perbuk-poligami.
- Rahmat Hakim, Hukum Perkawinan Islam, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000.
- Saiyid Sabiq, Fiqh Sunnah, Bandung: PT. Al-Maarif, 1989.

WJS. Poerwadarminta, Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1985.
www.jpnn.com. /read/2014/10/13/263367/Kemendagri-Bakal-Coret-Perbub-PNS-Poligami.



RELASI AGAMA DAN NEGARA & PENGARUHNYA TERHADAP WAJAH HUKUM ISLAM DI INDONESIAⁱ

Muhammad Zaki Salehⁱⁱ

Abstrak

Tulisan ini bertujuan mengungkap seberapa jauh tipologi relasi agama dan negara berpengaruh pada corak hukum suatu negara, sebagai contoh kasus adalah Indonesia. Penulis berupaya membuktikan, melalui uraian tulisan ini, bahwa pengaruh tersebut lebih merefleksikan tampilan luar semata. Pada akhirnya, saat ini semua negara yang mempunyai sistem hukum dengan dasar agama atau setidaknya latar belakang keagamaan pun dihadapkan dengan masalah sekularisasi hukum. Begitu pula sebaliknya di negara-negara sekular, adopsi unsur agama menjadi pilihan dan semakin memperlihatkan signifikansinya sebagai kebutuhan kehidupan dunia global. Dalam konteks Indonesia, paradigma relasi simbiosis agama-negara setia mengawal prinsip Syariah Substantif dalam konstitusi negara berideologi Pancasila (kalimatun sawa), sehingga kontribusi hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional mengalir searah politik hukum yang mempertimbangkan prinsip pluralisme, demokrasi, dan Hak Asasi Manusia, kebutuhan pembangunan dan respon global, serta yang lebih prinsip- tidak bertentangan dengan ideologi Pancasila dan konstitusi negara (UUD 1945). Politik hukum nasional masih memberi tempat bagi peran Syariah substantif untuk mewarnai potret legislasi hukum Islam di Indonesia.

Keywords: relasi, agama, negara, Islam, konstitusi

Pendahuluan

Liputan luas media Internasional atas pendeklarasian *Islam State in Iraq and Syria* (ISIS) serta api perang yang dikobarkannya di beberapa wilayah Timur Tengah membawa wacana klasik relasi agama dan negara dalam Islam kembali mencuat. Hal tersebut menjadi menarik, karena saat ini umat Islam hidup bersama komunitas Dunia dalam kerangka negara bangsa, dimana hampir tidak seorangpun individu Muslim tanpa berstatus warga negara dari satu negara yang memiliki wilayah tertentu dibawah sistem pemerintah tersendiri. Negara menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan masyarakat muslim modern.ⁱⁱⁱ

Ragam praktik Hukum Islam yang dijalankan oleh umat Muslim di Dunia juga banyak bersentuhan dalam kerangka ini. Setidaknya pada ranah publik, negara berperan penting terhadap implementasi suatu aturan hukum. Tak jarang negara mempengaruhi wajah dan corak penerapan hukum Islam yang akan dipraktikkan. Bahasan tulisan ini berfokus pada tema relasi antara agama dan negara, dan sejauhmana berpengaruh terhadap dinamika dan corak hukum Islam dalam produk hukum negara, khususnya dalam konteks Indonesia.

Relasi antara Agama dan Negara

Secara umum terdapat tiga tipologi relasi agama dan negara di dunia, yakni: pertama, sistem penyatuan agama dan negara. Saat ini negara Muslim seperti Iran dan Arab Saudi, dan Eropa Barat seperti Inggris, Denmark, Norwegia, dan Finlandia dapat ditempatkan pada tipologi pertama. Kedua, sistem pemisahan secara tegas antara agama dan negara. Turki, Amerika Serikat dan Perancis mewakili tipologi kedua. Ketiga, sistem campuran. Tipologi ketiga dianut

oleh sebagian besar negara di Dunia, dengan mengambil corak beragam, seperti pendefinisian doktrin agama sebagai prinsip dasar legislasi, kehadiran presiden dalam undangan ritual keagamaan tertentu, kontrak formal antara negara, institusi keagamaan, dan sebagainya.^{iv}

Ragam tipologi relasi tersebut dapat berubah silih berganti sebagai buah dari perubahan politik baik melalui revolusi seperti di Perancis dan Iran, ataupun umumnya dalam bentuk yang lebih lunak. Perkembangan saat ini adalah munculnya kutub trend berlawanan: sekularisasi dan revitalisasi agama. Keduanya berperan penting dalam mempengaruhi dinamika relasi agama dan negara.^v

Dalam diskursus intelektual Muslim, konsep kenegaraan yang dirumuskan setidaknya mengandung dua maksud:^{vi} pertama, untuk menemukan idealitas Islam mengenai negara (baik secara teoritis maupun formalis), artinya sebuah upaya untuk menjawab bagaimana bentuk negara dalam Islam. Hal ini diasumsikan bahwa mustahil dalam ajaran Islam yang sempurna tidak menyinggung masalah kenegaraan, padahal masalah itu merupakan sesuatu yang sangat penting dalam kehidupan umat manusia. Kedua, untuk mengupayakan idealisasi dari Islam terhadap proses penyelenggaraan negara (baik pencarian substansial kenegaraan maupun segi pragmatis bernegara). Proses penyelenggaraan ini berupaya menjabarkan bagaimana isi negara menurut Islam. Karena menurut pendekatan kedua ini, didasarkan pada asumsi bahwa Islam tidak membawa konsepsi tertentu tentang negara, tapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar berupaya etika dan moral. Kedua pendekatan tersebut di atas secara teoritik terkesan berbeda, akan tetapi tujuannya mempunyai kesamaan yaitu menemukan titik temu antara idealitas agama dan realitas politik.

Konsep Negara dalam Islam

Beberapa ilmuwan, seperti Khuda Bakhs, Von Kramer, Welhausen, Gold Zihher, ketika bicara tentang kedudukan dan hubungan agama dan negara dalam Islam, berpendapat negara yang terbentuk pada masa Muhammad saw. adalah negara teokrasi dalam arti negara yang di dalamnya kedaulatan ada pada Tuhan. Majid Khaduri menyebutkan nomokrasi, karena dalam pemerintahan itu syariat mempunyai peranan sangat penting. Al-Maududi menamakannya teo-demokrasi, karena selain dominannya syariat yang diwahyukan Tuhan, musyawarah antar umat juga mempunyai kedudukan utama. Penulis lain dalam abad ke-19 dan ke-20 berpendapat, pemerintahan pasca-Nabi, yaitu masa al-Khulafa' ar-Rasyidin adalah pemerintahan yang bercorak demokratis dan demokrat.^{vii}

Muhammad Tahir Azhary, yang melihat dari sudut hukum, berpendapat predikat yang tepat untuk konsep negara dalam Islam adalah nomokrasi (Islam) dan bukan teokrasi. Negara hukum (nomokrasi) Islam dalam penilaiannya dibangun atas prinsip-prinsip umum sebagai berikut: (1) Prinsip kekuasaan sebagai amanah; (2) Prinsip musyawarah (masyarakat); (3) Prinsip keadilan; (4) Prinsip persamaan; (5) Prinsip pengakuan dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia; (6) Prinsip peradilan bebas; (7) Prinsip perdamaian; (8) Prinsip kesejahteraan; dan (9) Prinsip ketaatan rakyat.^{viii}

Tinjauan terhadap hubungan antara Islam dengan politik dan sistem kenegaraan pada masa-masa awal Islam mengungkapkan fakta sejarah yang sangat kaya sekaligus sangat kompleks. Seperti argumen banyak pemikir Muslim tradisional, Islam adalah sebuah sistem kepercayaan dimana agama mempunyai hubungan erat dengan politik, Ini berarti, dalam

realitasnya, komunitas Islam bersifat spiritual sekaligus temporal; agama sekaligus negara. Islam memberikan kerangka makna bagi hidup individu maupun masyarakat, termasuk dalam bidang politik. Atas dasar hal tersebut, sebagian pihak mengklaim tidak ada pemisahan antara agama (*din*) dan politik (*siyasah*) dalam Islam. Catatan faktual Nabi membangun suatu bentuk kota yang bersifat ketuhanan, negara kota (*city-state*) di Madinah, dengan “Piagam Madinah” sebagai konstitusinya paling tidak sebagai argumentasi historisnya.

Memang dalam Islam, negara bisa diterjemahkan dengan berbagai cara. Perbedaan ini bukan saja disebabkan oleh faktor sosio-budaya-historis tetapi juga bermula dari aspek teologis-doktrinal. Walaupun Islam memiliki konsep khalifah, daulah, dan hukumah tetapi Alquran dan as-Sunnah belum menjelaskan konsep tersebut secara rinci. Dari sini muncul berbagai interpretasi mengenai kedudukan dan hubungan antara negara dan agama yang secara garis besar dapat dipetakan ke dalam tiga aliran:

- (1) Aliran yang berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam persepsi Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah suatu agama yang sempurna dan mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. Para penganut aliran ini pada umumnya berpendirian bahwa:
 - (a) Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat.
 - (b) Sistem ketatanegaraan atau politik Islami yang harus diteladani adalah sistem yang telah dipraktikkan oleh Nabi Besar Muhammad saw. dan keempat al-Khulafa’ ar-Rasyidin.

Tokoh-tokoh sentral dari aliran ini antara lain Syekh Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Syekh Muhammad Rasyid Rida, dan yang paling vokal adalah Maulana Abu al-A’la al-Maududi.^{ix}

- (a) Aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, dimana tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur; dan tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Di antara tokoh-tokoh terkemuka dari aliran ini adalah Ali Abd ar-Raziq dan Taha Husein.
- (b) Aliran yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Maha Penciptanya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, namun terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Salah seorang tokoh dari aliran ini adalah Mohammad Husein Haikal.^x

Dalam bentuk lain, hubungan agama dan negara ini juga dapat dipetakan menjadi tiga corak paradigma:^{xi} Pertama, paradigma integratif, yaitu mengintegrasikan Islam ke dalam negara, sehingga negara atau politik menjadi wilayah agama. Paradigma ini dianut kelompok Syi’ah, dengan konsep negara teokrasi dan al-Maududi dengan konsep teo-demokrasi. Kedua, paradigma simbiotik, yang memandang agama dan negara saling terkait, berhubungan timbal-balik, dan saling memerlukan. Paradigma ini dianut oleh al-Mawardi (w. 1058 M.)

menegaskan bahwa kepemimpinan negara (imamah) merupakan instrumen untuk meluruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia (*harasat ad-din wa siyasat ad-dunya*).^{xii} Al-Gazali menegaskan bahwa agama dan negara adalah saudara kembar, artinya agama dan negara itu sangat dekat dan sangat bergantung sama lain. Agama adalah dasar dan kekuasaan politik adalah penjaganya. Sesuatu yang tanpa dasar akan runtuh dan suatu dasar tanpa penjaga akan hilang.^{xiii} Sedangkan Ibn Taimiyyah mengemukakan bahwa menegakkan pemerintahan adalah perintah agama. Dibentuknya pemerintahan itu dimaksudkan untuk mengabdikan kepada Allah, bukan alat untuk mencari pangkat.^{xiv}

Ketiga, paradigma sekularistik mengemukakan pemisahan antara agama dan negara. Paradigma ini dianut oleh Ali Abd ar-Raziq yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw. adalah semata-mata utusan Tuhan, bukan sebagai kepala negara atau pemimpin politik.^{xv} Hal senada juga dikemukakan oleh Taha Husein, menurutnya politik adalah sesuatu dan agama adalah sesuatu yang lain. Sesungguhnya sistem pemerintahan dan pembentukan negara adalah atas dasar manfaat-manfaat ilmiah dan bukan atas sesuatu yang lain.^{xvi}

Menyikapi kemajemukan berbagai persepsi di atas, penulis cenderung berpendapat bahwa menyatakan Islam hanya berhubungan dengan kehidupan spiritual, tanpa sangkut paut sama sekali dengan masyarakat dan negara, mungkin sama jauhnya dari kenyataan dengan menyatakan bahwa Islam telah memberikan sebuah sistem sosial, ekonomi dan politik yang menyeluruh dan terperinci. Memang dalam Islam terdapat seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara seperti yang dikemukakan Alquran, yang memiliki keluwesan dan pelaksanaan dan implementasinya dengan memperhatikan perbedaan tempat, situasi, kondisi dan zaman yang dihadapi.

Sistem Kenegaraan di Dunia Islam

Selama periode pasca-kemerdekaan hingga sekarang, terdapat tiga pola umum sistem kenegaraan di dunia Islam: sekuler, Islam, dan Muslim. Turki memilih jalan sekuler “total”, memisahkan Islam dari negara dan, karenanya, membatasi peran agama pada kehidupan pribadi; meskipun belakangan di Turki juga terdapat tanda-tanda meningkatnya keinginan kembali ke politik Islam. Negara-negara seperti Arab Saudi, Pakistan, atau Iran, paling tidak secara formal, menyatakan bahwa Islam adalah agama negara dan sumber hukum tertinggi. Sedangkan kebanyakan negara dengan mayoritas penduduk Muslim, termasuk Indonesia, tampil sebagai negara–negara Muslim.^{xvii}

Revivalisme Islam yang terus berlangsung dewasa ini telah melampaui perbincangan mengenai islamisasi dan sampai kepada implementasi aktual, sekaligus menyoroti berbagai isu mengenai hubungan Islam dan politik kontemporer. Dalam makna lebih umum, kalangan aktivis Muslim menyerukan suatu cara hidup yang lebih islami di negara-negara Muslim, yang disebut sebagai tatanan Islam (*nizam al-Islami*). Secara singkat, istilah ini mengacu kepada negara-negara “Muslim” yang ilham dan orientasi umumnya bersumber dari Islam. Lebih khusus, ia mengacu kepada cita-cita menegakkan negara Islam dimana agama dan politik berkaitan secara integral, baik politis, ekonomis, hukum, maupun sosial.

Secara umum dalam Islam tidak diatur secara formal garis pemisah agama dari hukum dan politik.^{xviii} Saat ini negara-negara di mana Islam adalah agama negara justru menyatakan dapat memberikan jaminan hak konstitusional atas kebebasan beragama atau berkeyakinan

yang lebih baik dibandingkan dengan standar hukum internasional; dapat mempertahankan ketentuan konstitusi yang melindungi hak-hak kebebasan berekspresi, berserikat, dan berkumpul-atau hak-hak kesetaraan dan non-diskriminasi berkenaan dengan, antara lain, agama dan jenis kelamin-yang lebih baik dibandingkan dengan standar internasional; sementara sejumlah konstitusi negara mayoritas Muslim menggabungkan atau mengacu instrumen HAM internasional.^{xix}

Harus diakui, kaum Muslim tidak memiliki model “negara Islam” yang jelas dan kongkret dalam sejarah. Hal inilah yang menyebabkan munculnya kebingungan dan tidak adanya konsensus mengenai apa yang disebut sebagai negara Islam. Kebingungan ini disebabkan beberapa faktor: Pertama, negara ideal Madinah (di bawah pimpinan Nabi dan empat orang Khalifah) tidak menawarkan rincian yang bisa mengilhami penerapannya di alam modern dan masa kontemporer. Kedua, praktik kekhalifahan belakangan, yakni pada periode Umayyah dan Abbasiyah, hanya menyediakan kerangka sistem lembaga-lembaga politik, pajak, dan sebagainya. Ketiga, kegagalan secara penuh mendirikan negara Islam mengarah pada perumusan cita-cita ideal (hukum Islam dan teori politik) yang paling gencar menggambarkan masyarakat utopia yang melulu bersifat teoritis dan teridealisasi. Keempat, hubungan antara agama dan negara selama berabad-abad menjadi subyek multi-interpretasi.^{xx}

Islam dan Konstitusi Indonesia

Konstitusi Indonesia, Undang-Undang Dasar 1945, mengisyaratkan pertautan hubungan antara paham kenegaraan modern dengan pandangan ke-Islaman tentang kekuasaan negara. UUD 1945 memuat kandungan prinsip yang sangat kaya, yang secara substantif tidak dapat dilepaskan dari pengertian-pengertian yang berkembang di kalangan umat Islam yang merupakan penduduk utama atau mayoritas negeri ini. Doktrin ke-Maha-Kuasaan Tuhan, paham kedaulatan rakyat, ide negara hukum, konsep kekhalifahan dan bentuk negara republik dan lain sebagainya dapat dipahami dalam harmoni pengertian antara teori dan tradisi Islam dengan pandangan kenegaraan modern di Indonesia.

Jika diamati dari perspektif internal, ajaran kekuasaan tertinggi atau konsep kedaulatan yang dianut oleh UUD 1945 mencakup yang pertama adalah kedaulatan Tuhan dan yang kedua adalah kedaulatan rakyat sekaligus kedaulatan hukum.^{xxi} Ajaran kedaulatan Tuhan YME jelas tercermin dalam pengakuan bangsa Indonesia dalam Pembukaan UUD 1945 alinea ke-3 (*“Atas berkat rakhmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya”*) dan ke-4 (*“..... maka disusunlah Kemerdekaan Kebangsaan Indonesia itu dalam suatu Undang-Undang Dasar Negara Indonesia, yang terbentuk dalam suatu susunan Negara Republik Indonesia yang berkedaulatan rakyat dengan berdasar kepada Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia dan Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/ Perwakilan, serta dengan mewujudkan suatu Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia”*).

Kesimpulan yang dapat diambil dari kedua alinea tersebut adalah bahwa bangsa Indonesia mengakui adanya kekuasaan yang Maha Kuasa di atas manusia, yang atas berkat rahmat-Nya bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Pada alinea keempat ditegaskan pula bahwa bangsa Indonesia menganut ajaran kedaulatan rakyat yaitu bahwa susunan Negara Republik Indonesia yang dibentuk adalah susunan negara yang berkedaulatan rakyat dengan

berdasar kepada Ketuhanan Yang Maha Esa beserta prinsip-prinsip atau keempat sila lainnya dari Pancasila.

UUD 1945 juga menegaskan kembali rumusan sila pertama Pancasila sebagaimana tertulis dalam Alinea Keempat Pembukaan UUD 1945 tersebut dalam Pasal 29 ayat (1) yang menyatakan bahwa “*Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa*”. Kemudian juga dalam UUD 1945 Pasal 1 ayat (2) yang berbunyi “*Kedaulatan berada di tangan rakyat dan dilaksanakan menurut Undang-Undang Dasar*” dan ayat (3) yang menyatakan “*Negara Indonesia adalah negara hukum*” ditegaskan kembali bahwa Indonesia adalah negara demokrasi yang berdasar atas hukum atau konstitusi dan sekaligus sebagai negara hukum.

Jika ketiga prinsip ajaran kedaulatan tersebut di atas dapat dibaca dalam satu konteks, pengertian kekuasaan tertinggi dalam Negara Republik Indonesia berasal dari Tuhan Yang Maha Kuasa. Tetapi berbeda dari paham teokrasi, kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa itu secara operasional diimplementasikan dalam konsep kedaulatan rakyat dan kedaulatan hukum sebagaimana mestinya. Dengan adanya keyakinan mutlak akan Ke-Maha-Kuasaan Tuhan, maka setiap manusia dipandang relatif dalam hubungan yang setara antara satu sama lain. Dengan demikian, bahwa yang berdaulat dalam kegiatan bernegara adalah rakyat, bukan penguasa.

Ke-Maha-Kuasaan Tuhan Yang Maha Esa itu juga diwujudkan dalam prinsip-prinsip hukum berdasarkan UUD 1945 sebagai konstitusi sumber hukum tertinggi. Dengan demikian, terdapat konstelasi yang saling berhubungan erat satu sama lain, yaitu prinsip Ke-Maha-Kuasaan Tuhan, Kedaulatan Rakyat atau demokrasi, dan gagasan Negara Hukum atau prinsip negara konstitusional (*constitutional state*) yang memandang hukum sebagai penentu dalam segala aktifitas bernegara. Pengertian yang demikian itu jelas seiring dan sejalan dengan pengertian-pengertian yang berkembang dalam teori dan praktik tradisi politik Islam sebagaimana diuraikan di atas.^{xxii}

Perlu dicatat, pasca berakhirnya pemerintahan Orde Baru Soeharto pada tahun 1998, Indonesia, negara Muslim terbesar di dunia, mengamandemen konstitusinya (UUD 1945) empat kali. Era reformasi telah membuka peluang bagi beberapa kelompok Muslim dan partai politik untuk mengusulkan pengenalan Syari`ah ke dalam Konstitusi. Setelah melewati perdebatan sidang yang cukup alot, proses dan hasil dari Amandemen pada akhirnya mengadopsi pendekatan Syari`ah substantif. Dinamika aspirasi di parlemen telah mencerminkan kemampuan untuk berurusan dengan konstitusi modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dan tujuan Syari`ah. Islam dan konstitusionalisme dapat hidup berdampingan dalam visi yang sama, bukan tanpa risiko ketegangan, akan tetapi tak menutup kemungkinan justru indikator keberhasilan.^{xxiii}

Wajah Hukum Islam di Religious Nation State Indonesia

Indonesia merupakan salah satu representasi negara Muslim yang mampu menjembatani kesenjangan antara corak negara agama dan negara sekular. Secara yuridis-konstitusional negara Indonesia bukan negara agama dan bukan pula negara sekuler. Indonesia adalah *religious nation state* atau negara kebangsaan yang beragama, negara yang menjadikan ajaran agama sebagai dasar moral, sekaligus sebagai sumber hukum materiil dalam penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Hal ini dengan jelas tersurat pada sila

pertama dasar negara Indonesia, Pancasila, yakni “Ketuhanan Yang Maha Esa.”^{xxiv} Kondisi tersebut memungkinkan hukum Islam untuk berkontribusi dalam wilayah hukum negara.

Saat ini eksistensi hukum Islam secara bertahap mendapat tempat dalam sistem hukum nasional.^{xxv} Ekseptasi hukum Islam sebagai produk legislasi nasional memiliki landasan yang kokoh baik secara filosofis, sosiologis, maupun yuridis, tiga kriteria standar keberlakuan suatu hukum dalam teori hukum modern.^{xxvi} Cukup banyak produk legislasi yang bermaterikan atau sesuai dengan hukum Islam.^{xxvii} Hal menarik, kehadirannya berawal pada masa kepemimpinan Orde Baru, rezim yang dinilai berkonfigurasi politik otoritarian.^{xxviii} Jumlahnya semakin meningkat pada era pasca Orba (era reformasi), yang secara teori mencitrakan corak politik demokratis.^{xxix} Akan tetapi, kondisi tersebut tidak otomatis memberi kemudahan dan lebih akomodatif bagi aspirasi umat Islam yang notabene mayoritas di Indonesia. Sejumlah rancangan peraturan yang dipandang mengakomodasi aspirasi umat Islam Indonesia atau minimal tidak bertentangan dengan ajaran Islam diganjil pro-kontra dan prosesnya pun tidak berjalan lancar, seperti yang dialami Rancangan Undang-Undang Anti Pornografi (RUU AP) pada tahun 2008 dan RUU Kitab Undang-undang Hukum Pidana (RUU KUHP).^{xxx}

Hal lain yang juga menarik disorot adalah munculnya aspirasi sejumlah daerah yang mendeklarasikan pemberlakuan peraturan daerah tentang implementasi Syariah (Perda Syariah), yang direspon pro-kontra publik.^{xxxi} Benang ideologis dari fenomena gerakan Islam Syariat di berbagai daerah tersebut, menurut Syafi’i Maarif, adalah credo “Islam adalah solusi” dan Integralisme Islam.^{xxxii} Memang masih perlu waktu untuk menilai efektif tidaknya peraturan tingkat regional tersebut dapat memberikan efek positif dan solusi bagi kehidupan masyarakat. Beberapa peneliti justru menemukan fakta menarik. Terdapat determinan sosial dan politik di balik perkembangan peraturan daerah syariah di tingkat regional di Indonesia. Kebanyakan penelitian memaparkan bahwa kelompok-kelompok Islam adalah pendukung utama dari pelaksanaan syariah di arena publik dalam bentuk undang-undang atau peraturan. Selain itu, pendukung peraturan daerah syariah di wilayah tertentu berasal dari sebuah gerakan budaya mengekspresikan identitas agama setempat. Dari perspektif ini, kelompok-kelompok Islam telah mempengaruhi para pemimpin politik lokal, legislatif dan berbagai aktor politik lainnya untuk menerapkan syariah di daerah mereka sebagai cara untuk mengenali identitas budaya mereka. Sebagian peneliti justru melihat bahwa elit politik sendiri yang telah memainkan peran penting dalam mengadopsi syariah sebagai dasar untuk peraturan daerah. Dalam setiap kasus ini elit telah memanipulasi sentimen agama untuk melayani kepentingan politik mereka sendiri. Hal ini membantu untuk menjelaskan stagnasi terbaru dalam pengenalan peraturan daerah syariah baru. Dalam banyak kasus, politisi yang awalnya mendukung diberlakukannya syariah kehilangan minat segera kembali politik mulai berkurang.^{xxxiii} Hampir senada, peneliti yang lain menemukan bahwa, pertama, kehadiran Perda umumnya dilatarbelakangi kepentingan elit. Kedua, pemberlakuan Syariah cenderung merupakan alat pencitraan romatisme sejarah yang ingin dikembalikan pada masa kini. Ketiga, regulasi terkait Syariah lebih menampilkan design mengatur rakyat, bukan terhadap pemimpin. Keempat, kalangan non Muslim, wanita, dan etnis tertentu menjadi pihak yang paling rentan sebagai korban dari implementasi Perda Syariah tersebut.^{xxxiv} Bagaimanapun kenyataan tersebut mencerminkan dinamika hukum Islam di Indonesia masa akan datang akan terus berlangsung dan masih akan diwarnai tuntutan dan resistensi antara berbagai elemen masyarakat negeri ini.

Sebagai gambaran, Arskal Salim dan Azyumardi Azra mencatat setidaknya ada tiga bentuk respon atas formalisasi hukum Islam di Indonesia: Pertama, dari kalangan internal pemerintah yang mengizinkan integrasi hukum Islam pada sistem hukum nasional, tetapi hanya dalam wilayah terbatas; Kedua, penolakan dari kalangan non-muslim dan sebagian kecil muslim terhadap implementasi syariat (hukum Islam) dalam masalah hukum apapun dengan alasan akan merusak prinsip persamaan hukum; Ketiga, dari kelompok muslim tertentu yang berusaha lebih keras untuk mendistribusikan lebih banyak lagi unsur-unsur hukum Islam agar dilegalisasikan dalam sistem hukum nasional.^{xxxv}

Pola sikap beragama masyarakat juga terlihat pada aspirasi sebagian umat Islam yang berhasil dilegislati menjadi hukum negara. Sebagai contoh, Amir Syarifuddin menunjuk UU Perkawinan No. 1/1974, setidaknya muncul tiga bentuk respon: Pertama, kelompok umat Islam yang tidak mengakuinya sebagai aturan yang menggantikan hukum fikih. Mereka tetap berpedoman dan hanya patuh kepada hukum fikih. Jumlah mereka yang mengambil sikap ini masih banyak, khususnya masyarakat yang berada di pedesaan. Kedua, kelompok umat Islam yang mengakuinya sebagai UU yang harus ditaati dalam konteks sebagai warga negara; sembari tetap mengakui dan menjalankan aturan fikih. Ketiga, kelompok umat Islam yang menganggapnya sebagai UU negara yang sah perihal mengatur urusan perkawinan umat Islam Indonesia. Mereka menilai bahwa UU Perkawinan, sepanjang yang mengatur perkara perkawinan umat Islam, merupakan format mutakhir fikih munakahat versi Indonesia. Bagi mereka, fikih yang ada tetap diberlakukan sejauh tidak diatur dalam UU Perkawinan.^{xxxvi}

Sebuah proses legislasi nasional sepatutnya mencerminkan dan mempertimbangkan nilai agama sebagai unsur penting dalam pembangunan hukum. Kesadaran hukum masyarakat sebagai pilar pembangunan hukum sendiri berpangkal dari nilai-nilai hidup yang mereka yakini. Dalam kaitan ini, Islam yang merupakan agama mayoritas masyarakat Indonesia dapat dipastikan menjadi *conditio sine quanon*.^{xxxvii} Namun demikian, aspirasi integrasi hukum Islam dalam hukum nasional masih dihadapkan pada beberapa masalah, baik dalam wilayah teori maupun praktik. Pada wilayah pertama, antara lain, hukum Islam masih dipahami dan diinterpretasikan secara beragam oleh umat Islam, suatu kondisi yang menyulitkan bagi kodifikasi hukum yang dianut sistem hukum Indonesia. Sementara dalam wilayah kedua, masih terjadi pro-kontra di kalangan intern umat dan eksternal dengan umat penganut agama yang lain.^{xxxviii} Selain kedua wilayah itu, sebagian pihak menilai langkah legislasi hukum Islam sarat dengan muatan politik, dan hanya mempersempit ruang gerak dan manfaat hukum Islam itu sendiri^{xxxix}, serta mengantarkannya pada emaskulasi hukum Islam.^{xl} Ada pula pihak yang menganggap bahwa campur tangan negara atas hukum agama sebagai upaya kekuasaan, atas dasar kepentingannya, menentukan corak dan muatan hukum Islam yang akan diberlakukan.^{xli}

Perlu ditegaskan kembali bahwa umat Islam di Indonesia bebas menjalankan ajaran hukum Islam dalam lapangan keperdataan tanpa diwajibkan oleh negara. Sedangkan dalam lapangan hukum publik, tunduk pada hukum nasional yang bersifat unifikatif (berlaku sama untuk semua warga negara meskipun agamanya berbeda-beda). Dalam ranah hukum publik seperti hukum tata negara, hukum tata pemerintahan, hukum pidana, hukum lingkungan hidup, dan lainnya, yang berlaku bukan hukum agama tertentu. Pandangan inklusif seperti itu merupakan konsekuensi dari pilihan Indonesia mengenai hubungan antara negara dan agama yang dirajut dalam apa yang kita sebut sebagai negara Pancasila. Negara Pancasila bukanlah negara agama dan bukan negara sekuler. Sistem hukum Pancasila memastikan adanya landasan

pelayanan hukum terhadap masyarakat Indonesia yang sejak awal ditakdirkan hidup dalam kemajemukan.

Sebagian umat Islam Indonesia telah pernah memperjuangkan secara demokratis melalui parpol-parpol Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara dan menjadikan hukum Islam sebagai hukum nasional yang formal. Sebagian umat Islam telah memperjuangkan "formalisasi Islam" itu melalui Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada 1945, melalui Konstituante 1956-1959, dan melalui MPR 1999-2002. Namun, perjuangan yang telah ditempuh secara demokratis itu gagal karena tidak semua umat dan tokoh Islam menyetujuinya. Sebagian besar umat dan tokoh Islam sendiri memilih hukum nasional yang inklusif. Yakni, hukum nasional yang menyatukan ide hukum semua agama dan sub sistem kemasyarakatan yang ada di Indonesia. Kaum muslimin Indonesia tetap dapat menjalankan perintah agama Islam melalui hukum-hukum nasional yang inklusif. Dengan menerima berlakunya hukum nasional yang inklusif, umat Islam dapat melaksanakan ajaran Islam tanpa halangan apa pun, bahkan dapat membangun fiqh yang khas Indonesia.^{xlii}

Penutup

Pengaruh relasi agama dan negara atas corak hukum suatu negara sesungguhnya lebih merefleksikan tampilan luar semata. Pada akhirnya, semua negara yang mempunyai sistem hukum dengan dasar agama atau setidaknya latar belakang keagamaan pun dihadapkan dengan masalah sekularisasi hukum. Tak terkecuali budaya hukum dan sistem politik di Barat yang berasal dari hukum alam atau norma Kristen, akan dipengaruhi transformasi sosial dan hukum dalam ruang global. Dengan kondisi tersebut, hubungan antara agama dan hukum tunduk pada persyaratan keadilan, demokrasi dan supremasi hukum. Hal ini berlaku sama untuk Islam modern dan hukum sekuler Barat.^{xliii}

Selama tidak ada perubahan ekstrem dan drastis pada ideologi dan konstitusi Indonesia, penulis memprediksi minimal jangka pendek dan menengah (dua dekade ke depan) tidak akan ada perubahan signifikan terkait relasi Islam dan negara di Indonesia. Begitu pula dengan relasi hukum Islam dan hukum negara. Paradigma relasi simbiosis agama-negara setia mengawal prinsip Syariah Substantif dalam konstitusi negara berideologi Pancasila (*kalimatun sawa*), sehingga kontribusi hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional mengalir searah politik hukum yang mempertimbangkan prinsip pluralisme, demokrasi, dan Hak Asasi Manusia, kebutuhan pembangunan dan respon global, serta yang lebih prinsip- tidak bertentangan dengan ideologi Pancasila dan konstitusi negara (UUD 1945). Politik hukum nasional masih memberi tempat bagi peran Syariah substantif untuk mewarnai potret legislasi hukum Islam di Indonesia. Secara spesifik, hukum ekonomi Syariah merupakan bidang yang paling "aman" berkontribusi dalam pranata hukum nasional.

Islamisasi hukum nasional masih jadi pilihan utama Indonesia dibanding nasionalisasi hukum Islam, formalisasi, dan lokalisasi hukum Islam.^{xliv} Dalam kaitan ini, Mahkamah Konstitusi (MK) akan menjadi aktor dan pilar terdepan dalam mengawal kehadiran hukum Islam di wilayah publik atau negara.^{xlv} Pada bagian lain, dinamika formalisasi syariat Islam (hukum Islam formalistik) akan berjalan melambat seiring dengan turunnya popularitas partai Islam dalam Pemilu terakhir ini dan sibuk berkonsentrasi bagi upaya konsolidasi dan "bersih-bersih" internal. Kegagalan suksesi politik oleh kelompok Islam di sejumlah negara Timur

Tengah, yang dalam bagian tertentu menginspirasi pengusung khilafah dan syariat di Indonesia, telah mempertegas wajah Islam moderat dan syariah substantif sebagai pilihan yang sudah teruji dan relevan bagi Indonesia, termasuk negara Muslim di Asia Tenggara lainnya.

Saat Imam al-Mawardi mendefinisikan khilafah sebagai “*hirasat ad-din wa siyasat ad-dunya*” (perlindungan agama dan pengelolaan urusan duniawi) ia tidak berpikir untuk mengimplementasikan Syariah sebagai penentu suatu pemerintahan dan negara Islam. Al-Mawardi nyata lebih berfokus pada pelestarian dan perlindungan agama.^{xlvi} Dalam konteks ini, boleh jadi Indonesia telah “berijtihad” menerjemahkannya secara inovatif dalam altar sistem negara-bangsa era kontemporer.

Endnotes

- 1 Tulisan ini disajikan sebagai kontribusi ilmiah pada event International Seminar on Islamic Law, Economic, Education and Sciences Issues, di UTM Johor Bahru, 26 Nopember 2014.
- 1 Penulis adalah dosen tetap (pensyarah) Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Indonesia.
- 1 Sebagian besar ulama dan intelektual Muslim menerima konsep negara-bangsa, dan semua negara Muslim telah menerapkannya, sembari tetap mempertahankan persatuan umat Islam (ummah). Piagam Organisasi Konferensi Islam (OKI) 1972 yang mengakui kedaulatan masing-masing negara menegaskan bahwa OKI bertujuan untuk mempromosikan solidaritas Islam di antara para anggota OKI. Masykuri Abdillah, “Ways of Constitution Building in Muslim Countries, The Case of Indonesia,” in Birgit Krawietz Helmut Reifeld, *Islam And The Rule Of Law Between Sharia And Secularization*, (Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2008), 54.
- 1 Theodor Hanf, “Preface” in *Jihad Nammour, State and Religion, Comparing Cases of Changing Relations*, (Beirut: Friedrich Ebert Foundation, 2011), 5.
- 1 Theodor Hanf, “Preface”..., 5.
- 1 M. Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam”, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulum al-Qur’an*, Vol. IV, No.2, LSAF, Jakarta (1993), 4-9.
- 1 Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, (Jakarta: UI-Press, 1995), 1, 93.
- 1 Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 226.
- 1 Lihat karyanya, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication Ltd., 1975).
- 1 Munawir Sjazzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1991), 1-2.
- 1 M. Din. Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam”, 71.
- 1 Al-Mawardi, *Adab ad-Dunya wa ad-Din*, (Kairo, 1950), 5.
- 1 Al-Gazali, *Ihya’ Ulum ad-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 31.
- 1 Ibn Ta'imiyah, *as-Siyasat asy-Syar'iyah fi Islah ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), 138-139.
- 1 'Ali 'Abd ar-Raziq, 1996, *al-Islam wa Usul al-Hukum*, (Beirut: t.p., 1996), 42.
- 1 Thaha Husein, “*Mustaqbal as-Saqafah fi Misr*, dalam *al-Majmu'at al-Kamilah li Muallafat ad-Duktur Taha Husein*, Juz IX, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973), 27.
- 1 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 20.
- 1 Kristine Kalanges, “*Sharia and Modernity*” in *Ashgate Research Companion to Islamic Law*, eds. Peri Bearman and Ruud Peters (Ashgate, August 2014).
- 1 Tad Stahnke and Robert C. Blitt, “*The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries*,” *Georgetown Journal of International Law*, Vol. 36, (2005): 4-5.
- 1 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 22.
- 1 Lihat Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru – van Hoeve, 1994), 59-62.
- 1 Jimly Asshiddiqie, “*Islam dan Tradisi Negara Konstitusional*,” Makalah, Seminar Indonesia-Malaysia yang diselenggarakan oleh UIN/IAIN Padang, 7 Oktober 2010, 24-26.
- 1 Nadirsyah Hosen, “*Syari'ah and Constitutional Reform In Indonesia (1999-2002)*,” Dissertation, National University Of Singapore, 2005.
- 1 Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2006), 9.
- 1 Arskal Salim mengklaim upaya islamisasi intensif dan berkelanjutan atas hukum Indonesia berlangsung selama tiga dekade terakhir. Lihat Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 169.
- 1 Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat* (Jakarta: Rajawali, 1982), 13. Sejauh mana hukum Islam telah memenuhi persyaratan keberlakuan hukum meliputi tiga landasan: filosofis, sosiologis, dan yuridis, akan disinggung lebih jauh dalam sub kerangka teoretis.

1 Dilihat dari segi muatannya, produk legislasi tersebut ada yang secara langsung terkait dengan kepentingan umat Islam dan ada pula yang lebih bersifat mengakomodasi nilai-nilai Islami. Dalam format peraturan perundangan-undangan yang mengatur kepentingan umat Islam antara lain: UU No. 10/1974 tentang Perkawinan dan berbagai peraturan pelaksanaannya; PP No. 28 /1977 tentang Perwakafan Tanah Milik; UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama; Instruksi Presiden (Inpres) No. 2 /1991 tentang Kompilasi Hukum Islam; UU No. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Haji; UU No. 38/1999 tentang Pengelolaan Zakat; UU No. 44/ 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh; UU No. 18/ 2001 tentang Otonomi Khusus Propinsi DI Aceh sebagai Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam; UU No.41/2004 tentang Wakaf, yang disahkan oleh Presiden Susilo Bambang Yudoyono pada tanggal 27 Oktober 2004; UU No. 3/ 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7/ 1989 tentang Peradilan Agama (UUPA); UU No. 19/ 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara; UU No. 21/ 2008 tentang Perbankan Syariah; Peraturan Mahkamah Agung Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Sementara berbagai peraturan perundang-undangan yang menyerap, mengakomodasi nilai-nilai Islami, dan melindungi kepentingan umat Islam antara lain: UU No. 9 /1976 tentang Narkotika jo UU No 5 /1997 tentang Psikotropika jo UU No. 22 /1997 tentang Narkotika; UU No. 4/ 1979 tentang Kesejahteraan Anak; UU No. 7 /1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita; UU No. 2 /1989 tentang Pendidikan Nasional; UU No. 23 /1990 tentang Kesehatan; UU No. 7 /1992 tentang Perbankan jo UU No. 10 /1998 tentang Perbankan; UU No. 7 /1996 tentang Pangan dan Labelisasi Halal; UU No. 3 /1997 tentang Peradilan Anak; UU No. 22 /1999 tentang Pemerintah Daerah; UU No. 16 /2000 tentang Pajak Penghasilan; Keputusan Dirjen Pendidikan Dasar dan Menengah tentang Pakaian Seragam Sekolah (Jilbab); UU No. 19 /2002 tentang Hak Cipta; UU No. 20 /2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Penyempurnaan UU No. 2 /1989); UU No. 44/ 2008 tentang Pornografi.

1 Ciri otoritarian pada konfigurasi politik Orde Baru terlihat pada: pertama, sistem kepartaiannya yang hegemonik, suatu sistem tidak kompetitif karena yang sangat dominan dan menentukan agenda politik nasional adalah partai yang mendukung dan didukung dengan kuat oleh pemerintah, yaitu Golkar. Pada saat yang sama terjadi emaskulasi terhadap Parpol selain Golkar. Kedua, peranan eksekutif sangat dominan, ditandai berbagai tindakan intervensionis dan pembentukan jaringan-jaringan korporatis serta dominasi atas pembentukan berbagai produk hukum. Ketiga, kebebasan pers yang sangat terbatas. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, 375.

1 Karakter produk senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh perkembangan konfigurasi politik. Pada saat konfigurasi politik tampil secara demokratis, maka karakter produk hukum yang dilahirkannya cenderung responsif/populistik. Sedangkan ketika konfigurasi politik bergeser ke sisi otoriter maka produk hukum yang lahir lebih berkarakter konservatif/ortodoks/elitis. Lihat Mahfud, *Politik Hukum di Indonesia*, 376.

1 Proses pensahan RUU Pornografi memakan waktu 5 tahun (2003-2008) yang diwarnai pro-kontra dan beberapa kali penundaan. Sementara RUU KUHP hingga kini belum berhasil disahkan, setelah melewati lebih 30 tahun dengan silih berganti tim perumus, saat ini RUU KUHP masih berada di tangan DPR RI untuk dibahas, tampaknya masih butuh waktu lagi untuk disahkan mengingat masa jabatan DPR RI periode 2009-2014 sebentar lagi akan berakhir. Lihat <http://www.dpr.go.id> (accessed January 14, 2014).

1 Setidaknya hingga 2012 saja terdapat sekitar 145 peraturan daerah bernuansa Syariah. Umumnya berkaitan dengan tata etika-moral dan kesuciaan publik (rakyat) dan bukan soal etika pemimpin. Wanita, non-Muslim, etnis minoritas adalah kelompok obyek yang paling rentan dari implementasi peraturan ini. Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah" in *Manahij*, Vol.VII (2 Juli 2013): 45. Konsorsium untuk Kebebasan Sipil, sejumlah lembaga yang berbasis di Jakarta—Freedom Institute, Lembaga Survei Indonesia (LSI), The Indonesia Institute (TII), dan Jaringan Islam Liberal (JIL)—dan perorangan yang peduli dengan penegakan hak-hak sipil, mencemaskan tumbuhnya perda-perda itu bisa mengancam kebebasan beragama, salah satu pilar utama kebebasan sipil, yang seharusnya dipertahankan dan terus diperkuat. Kebebasan untuk berbicara, berkumpul atau berserikat, beragama atau berkeyakinan, terlepas dari berbagai perbedaan primordial yang ada pada warganegara, seperti perbedaan gender, suku, dan agama. seharusnya pemerintah tidak boleh mengeluarkan peraturan atau kebijakan-kebijakan publik apa pun yang mengatur bagaimana keyakinan atau paham keagamaan harus dijalankan oleh seorang warganegara, karena setiap peraturan atau kebijakan publik yang dikeluarkan seharusnya berlaku bagi semua warganegara. Ihsan Ali Fauzi dan Saiful Mujani (Ed.s), *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syariah* (Jakarta: Penerbit Nalar, 2009), 2-7.

1 Lihat Pengantar in Haedar Nashir, *Islam Syariat, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 2013), 17.

1 Jamhari Makruf and Iim Halimatusa'diyah, "Shari'a and Regional Governance in Indonesia: A Study of Four Provinces," *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 15, No. 1, Article 4, 2014.

1 Wasisto Raharjo Jati, " Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah," dalam *Manahij*, Vol. VII, 2 Juli (20013), www.academia.edu/4278835/. accessed on February 23, 2014.

1 Arskal Salim and Azyumardi Azra, "The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics" in Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), 13.

1 Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu—isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, editor: Abdul Halim (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 49-50.

1 Abdul Gani Abdullah, "Hukum Islam dalam Sistem Masyarakat Indonesia", in Cik Hasan Bisri, ed. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1998), 56.

1 Temuan sebuah lembaga survei pada 2006 mendapati kesan phobia mayoritas masyarakat Indonesia terhadap simbol dan label Syariat Islam. Hasil riset menyimpulkan bahwa mayoritas publik Indonesia, dari Aceh sampai Papua (69.6%), masih kokoh mengidealkan Indonesia mengembangkan sistem kenegaraan sendiri, sistem kenegaraan Pancasila. Yang menginginkan Indonesia menjadi seperti negara demokrasi barat hanya 3.5%. Sementara yang menginginkan Indonesia menjadi seperti

Negara Islam Timur Tengah hanya 11.5%. Mayoritas responden juga setuju (64.3%) yang diterapkan di Indonesia, sebaiknya hukum nasional yang menjamin keberagaman, bukan hukum Islam. Lihat www.lsi.co.id. Dengan mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam dan merupakan negara yang berpenduduk Muslim terbesar di Dunia hal tersebut dapat dikatakan cukup menjengangkan sekaligus menimbulkan kesan paradoks.

1 Ahmad Kamaruzzaman Bustamam, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 01, No. 01 (June, 2007): 135-180.

1 Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 4.

1 Ulasan serius terhadap masalah ini antara lain Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001). Hukum merupakan produk politik. Lihat Mahfud, *Politik Hukum...*, 7. Lev berpendapat bahwa yang paling menentukan dalam proses hukum adalah konsepsi dan struktur kekuasaan politik. Daniel A. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesenambungan dan Perubahan* (Jakarta: LP3ES, 1990), xii. Satjipto Rahardjo menyatakan bahwa hukum adalah instrumentasi dari putusan atau keinginan politik sehingga pembuatan undang-undang sarat dengan kepentingan-kepentingan tertentu, dan dengan demikian medan pembuatan undang-undang menjadi medan perbenturan dan pengumpulan kepentingan-kepentingan. Badan pembuat undang-undang akan mencerminkan konfigurasi kekuatan dan kepentingan yang ada dalam masyarakat. Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), 126-130.

1 Moh. Mahfud MD, *Jawapos*, Kamis, 04 September 2008.

1 Birgit Krawietz Helmut Reifeld, *Islam And The Rule Of Law Between Sharia And Secularization*, 7.

1 Lihat Arskal Salim, *Challenging the Secular State*, 170.

1 Simon Butt, "Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia," *Pacific Rim Law & Policy Journal Association*, Vo. 19 No.2 (2010) : 299.

1 Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 7.

Bibliografi

Abdul Gani Abdullah, "Hukum Islam dalam Sistem Masyarakat Indonesia", in Cik Hasan Bisri, ed. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Logos, 1998.

Ahmad Kamaruzzaman Bustamam, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 01, No. 01, June, 2007.

Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta: UI-Press, 1995.

Ali 'Abd ar-Raziq, 1996, *al-Islam wa Usul al-Hukum*, Beirut: n.p., 1996.

Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu—isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, editor: Abdul Halim, Jakarta: Ciputat Press, 2002.

Arskal Salim and Azyumardi Azra, "The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics" in Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2003.

Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Birgit Krawietz Helmut Reifeld, *Islam And The Rule Of Law Between Sharia And Secularization*, Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2008.

Daniel A. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesenambungan dan Perubahan* Jakarta: LP3ES, 1990.

Al-Gazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Haedar Nashir, *Islam Syariat, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan, 2013.

Ibn Taimiyyah, *as-Siyasat asy-Syar'iyah fi Islah ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Ihsan Ali Fauzi dan Saiful Mujani (Ed.s), *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syariah*, Jakarta: Penerbit Nalar, 2009.

- Jamhari Makruf and Iim Halimatusa'diyah, "Shari'a and Regional Governance in Indonesia: A Study of Four Provinces," *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 15, No. 1, Article 4, 2014.
- Jimly Asshiddiqie, "Islam dan Tradisi Negara Konstitusional," Makalah, Seminar Indonesia-Malaysia at UIN/ IAIN Imam Bonjol Padang, 7 Oktober 2010.
- Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*, Jakarta: Ihtiar Baru – van Hoeve, 1994.
- Kristine Kalanges, "Sharia and Modernity" in *Ashgate Research Companion to Islamic Law*, eds. Peri Bearman and Ruud Peters, Ashgate, August 2014.
- M. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulum al-Qur'an*, No.2, Vol. IV, LSAF, Jakarta, 1993.
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication Ltd., 1975.
- Al-Mawardi, *Adab ad-Dunya wa ad-Din*, Kairo, 1950.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2006.
- Moh. Mahfud MD, *Jawapos*, Kamis, 04 September 2008.
- Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1991.
- Nadirsyah Hosen, "Syari'ah and Constitutional Reform In Indonesia (1999-2002)," *Dissertation*, National University Of Singapore, 2005.
- Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Simon Butt, "Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia," *Pacific Rim Law & Policy Journal Association*, Vol. 19, No. 2, 2010.
- Soerjono Soekanto and Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat Jakarta*: Rajawali, 1982.
- Tad Stahnke and Robert C. Blitt, "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries," *Georgetown Journal of International Law*, Vol. 36, 2005.
- Thaha Husein, "Mustaqbal as-Saqafah fi Misr, dalam al-Majmu'at al-Kamilah li Muallafat ad-Duktur Taha Husein, Juz IX, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973.
- Theodor Hanf, "Preface" in *Jihad Nammour, State and Religion, Comparing Cases of Changing Relations*, Beirut: Friedrich Ebert Foundation, 2011.
- Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah," dalam *Manahij*, Vol. VII, 2 Juli (20013), www.academia.edu/4278835/. accessed on February 23, 2014.
- <http://www.dpr.go.id> , accessed January 14, 2014. www.lsi.co.id . , accessed Sept 12, 2007



HUKUM ISLAM (SYARIAH) DAN NEGARA: KONTRIBUSI HUKUM ISLAM (SYARIAH) UNTUK KEMASLAHATAN BANGSA DI INDONESIA ERA REFORMASI

Dr. Bahrul Ulum, MA²⁰¹

Pengkajian tentang hukum Islam sama artinya dengan membincangkan Islam sebagai agama. Tidak mungkin mempelajari Islam tanpa mempelajari hukum Islam, sebagaimana pernah diungkapkan oleh Joseph Schacht. Hal ini menunjukkan bahwa pengkajian tentang hukum Islam memiliki argument yang kuat dan mendasar. Sejak Islam masuk di bumi Indonesia, hukum Islam hingga kini termasuk hukum yang hidup (*living law*) di masyarakat.

Perkembangan Islam Indonesia sangat terkait dengan perkembangan hukum Islam. Dinamika hukum Islam yang terjadi di dunia Islam juga berpengaruh terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia. Sebagai contoh, berkembangnya mazhab Syafi'i pada umat Islam Indonesia tidak terlepas dari pengaruh daerah asal kedatangan Islam yang bermazhab Syafi'i.

Indonesia dengan penduduk muslim terbesar di dunia²⁰² memiliki pluralitas agama, suku, bahasa, dan adat budaya. Perbedaan tidak saja terjadi dalam lintas agama, namun dalam internal agama terdapat aliran dan mazhab, menjadi fenomena tersendiri bagi dunia Islam. Dalam masa yang panjang dari masa sebelum kemerdekaan hingga pasca orde baru (reformasi) belum ditemukan rumusan baku tentang hubungan Syariah dan Negara, namun hubungan kedua entitas ini berjalan seiring dan saling memperkuat.

Perjuangan Konstitusionalisme

Pada awal kemerdekaan dirumuskanlah satu ideologi kenegaraan, yaitu Pancasila dan perumusan makna kemerdekaan yang termaktub dalam Pembukaan UUD 1945, yang di dalamnya terkandung nilai-nilai dan semangat Islam, yaitu: "*Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh keinginan luhur, supaya berkehidupan kebangsaan yang bebas, maka rakyat Indonesia menyatakan dengan ini kemerdekaannya*". Rumusan ini adalah buah karya lima ulama pergerakan nasional, yang masing-masing mewakili komunitas yang besar, yaitu: KH. Wahid Hasyim (NU), Ki Bagoes Hadikoesoemo (Muhammadiyah), Kasman Singodimejo, SG (Muhammadiyah), Drs. Mohammad Hatta (Wakil Sumatera Barat), dan Mohammad Teuku Hasan (Wakil Aceh). Inilah mahakarya ulama untuk bangsa Indonesia.²⁰³

201 Dosen Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha saifuddin, Jambi

202. Secara lengkap dapat dilihat dari data sepuluh negara dengan populasi muslim terbanyak di dunia, yaitu: Indonesia: 216.000.000 jiwa, Pakistan: 134.480.000 jiwa, India: 121.000.000 jiwa, Bangladesh: 114.080.000 jiwa, Turki: 65.510.000 jiwa, Iran: 62.430.000 jiwa, Mesir: 58.630.000 jiwa, Nigeria: 53.000.000 jiwa, Algeria: 30.530.000 jiwa, dan Marocco: 28.780.000 jiwa.

203 Fananie Anwar, Politik Islam Politik Kasih Sayang: Berislam yang Estetik Berpolitik dengan Hati (Sidoarjo: Masmedia Buana Pustaka, 2009), hlm. 2-3.

Karena itu pula, gejala Islamisasi di Indonesia tampak senantiasa hadir. Ia misalnya, menguat ketika terjadi perdebatan tentang dasar negara di Dewan Konstituante (1956-1959):

kelompok Islam pada dasarnya menyatakan kembali aspirasi-aspirasi ideologi politik yang sudah mereka kemukakan pada masa pra kemerdekaan, yakni mendirikan negara yang jelas-jelas berdasarkan Islam. Mereka mengusulkan agar Islam dijadikan ideologi berdasarkan argumen-argumen mengenai: (1) watak holistik Islam; (2) keunggulan Islam atas semua ideologi lain; dan (3) kenyataan bahwa Islam dipeluk oleh mayoritas warga negara Indonesia.²⁰⁴

Perdebatan di atas tidak mencapai kata sepakat dan tidak tuntas, sehingga mendorong Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit 1959, yang menyatakan berlakunya kembali ke UUD 1945. Keluarnya Dekrit tersebut dianggap sebagai bentuk kekalahan politik Islam.

Masa reformasi membawa angin segar yang membuka jalan lebar bagi proses demokratisasi dan juga Islamisasi di Indonesia. Era ini telah membuka jalan bagi kelompok Islam untuk memperjuangkan kembali aspirasi Islam mereka yang selama ini mengendap. Pada masa ini muncul berbagai kelompok Islam, terutama kelompok Islam garis keras, seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi *Ahlushadits waljama'ah* (FKAWJ), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jamaah Islamiyah (JI), dan lain-lain.²⁰⁵

Meski tampil dengan berbagai model gerakan dalam rangka aktualisasi syariat di Indonesia, seperti: gerakan boikot atas barang atau jasa yang dipandang bertentangan dengan Islam; razia terhadap tempat-tempat hiburan yang dipandang melakukan praktek maksiat; ikut serta dalam demonstrasi sebagai wujud dari solidaritas terhadap penderitaan yang dialami oleh umat Islam di Tanah Air atau di manapun di dunia. Namun gerakan-gerakan tersebut, pada intinya ingin memperjuangkan terwujudnya masyarakat Indonesia yang lebih Islami, walaupun dengan mengenyampingkan gerakan *amar ma'ruf nahy munkar*,²⁰⁶ atau bahkan memperjuangkan penegakan syari'at Islam.

Jika dilihat dari pendekatan konten Islam, sebenarnya ada dua kategori yang sedang dilakukan oleh gerakan Islamisasi di Indonesia tersebut. *Pertama*, Islamisasi eksklusif-simbolik, yakni Islamisasi yang dilakukan dengan pemaknaan yang eksklusif, sehingga memiliki watak yang simbolik. Dengan kata lain, Islam dimaknai secara skriptural, letterlek, harfiah, yang tidak mempertimbangkan aspek kontekstualitas, sehingga Islam harus dimaknai sebagai agama politik, yakni harus diterapkan oleh negara. Islam dan negara bersifat integralistik sebagai bagian yang tidak terpisahkan. Dalam hal ini, Islam resmi menjadi agama negara yang "menaklukkan" dan "menguasai". Islamisasi eksklusif simbolik ini muncul dalam perjuangan kembali Piagam Jakarta; memasukkan muatan syariat Islam ke dalam perundang-undangan nasional, seperti UU Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam (KHI), dan pendirian Bank Muamalat; masuknya syariat Islam ke dalam peraturan pemerintah daerah (Perda Syariat).²⁰⁷

204Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2009), hlm. 107.

205Khamami Zada, *Islam Radikal* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 15.

206Ibid., hlm.17.

207M. Imdadun Rahmat dan Khamami Zada, "Agenda Politik Gerakan Islam Baru" dalam Tashwirul Afkar, *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Perebutan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif* (Jakarta: LAKPESDAM NU dan Depag RI., tth.), hlm.39-40.

Kedua, Islamisasi “inklusif-strategis” yakni Islamisasi yang dilakukan tidak secara literal-simbolik, tetapi lebih banyak dilakukan secara inklusif. Islam tidak dimaknai secara skriptural tetapi dimaknai secara inklusif. Gerakan ini muncul dalam bentuk upaya pemberantasan korupsi, menolak gaya hidup mewah, pengembangan pola hidup toleran. Walaupun gerakan ini juga masih mudah terjerumus dalam kategori gerakan Islamisasi yang eksklusif.²⁰⁸

Umat Islam kebanyakan tidak termasuk dalam kelompok gerakan Islamisasi tersebut dan lebih memilih untuk mengamalkan ajaran Islam sesuai dengan petunjuk al-Quran dan Hadis. Syekh Burhan Mehtar, seorang Ulama Australia yang baru-baru ini berkunjung ke Indonesia dan memberikan ceramah di masjid *Baitul Ihsan*, Bank Indonesia, Jakarta, mengatakan bahwa Islam di Indonesia bisa menjadi model bagi Islam di dunia, yaitu ajaran Islam yang ramah, sederhana, dan penuh cinta kasih. Oleh karena itu, kata Mehtar, masyarakat di Australia dan dunia perlu sering berkunjung ke Indonesia. Hal ini penting, agar dapat lebih jauh mengenal Islam dan keindahan kepribadian Muslim di Indonesia. Hal senada juga diungkapkan oleh ulama asal Madinah, Syekh Muhammad Saad Nomani. Ia mengatakan, cukup banyak masyarakat Indonesia yang berusaha mengamalkan ajaran Islam dan menunjukkan kecintaan mereka terhadap al-Quran dan Hadits. Hal ini diungkapkan berdasarkan kunjungannya ke beberapa daerah di Indonesia dan melihat langsung kondisi Muslim di Indonesia yang menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran Islam. Kondisi ini, jelas anomani, sangat baik bagi Indonesia dan bisa menjadi model bagi Muslim lainnya.²⁰⁹

Demikianlah bagaimana proses Islamisasi di Indonesia terus berkembang, mulai dari pra kemerdekaan dengan penerapan syariat Islam di Kerajaan-kerajaan Islam, perjuangan untuk memperoleh kemerdekaan yang dipimpin oleh ulama-ulama sampai mencapai kemerdekaan. Selanjutnya menjadi pelaku-pelaku sejarah merumuskan Pancasila, Pembukaan UUD 1945, memperjuangkan agar nilai-nilai Islam terejawantah dalam berbagai undang-undang dan keputusan pemerintah dari masa Orde Lama, Orde Baru sampai masa reformasi, hal ini merupakan aksioma yang tidak terbantahkan.

Pertanyaannya kemudian bagaimana potret penerapan syariat Islam di Indonesia, apa saja regulasi dari Pemerintah dan Ormas Islam untuk menjadikan Islam hadir berkontribusi nyata pada upaya kemaslahatan negara bangsa.

Dialektika Hukum Islam (Syariah) dan Negara

Hubungan hukum Islam atau syariah dan negara terjadi pasang surut, sesuai dengan kebijakan dari penguasa yang berkuasa. Dalam perkembangannya, ternyata tidak sekedar perbedaan kalam semata yang mengemuka, perbedaan dibidang hukum dan tafsir juga tidak kalah tumbuh suburnya. Fanatisme golongan dalam politik pun menjadi hal yang tidak terelakkan. Golongan yang dominan dan dekat dengan penguasa politik akhirnya memperoleh kuasa. Hukum “*siapa berkuasa, Itulah mazhab hukum yang berlaku*” menjadi bukti sejarah. Sebagai contoh, pada tahun 1876 M, di Turki disusun kitab undang-undang yang bernama *Majallah al-ahkam al-Adliyah*. Pada tahun 1917, tersusun *qanun al-'Ailat* yang diberlakukan di seluruh wilayah Kerajaan Turki Utsmani. Karena yang dominan adalah Hanafiyah (pengikut mazhab

208Ibid., hlm. 40-41.

209Islam Indonesia Bisa Menjadi Model, dalam <http://koran.republika.co.id> diakses Tanggal 13 April 2010.

Hanafi), maka UU ini disusun dari sumber fiqh mazhab Hanafi²¹⁰. Setelah Indonesia merdeka dan memiliki Pancasila dan UUD 1945, maka dalam konteks pemberlakuan hukum Islam muncul counter theory atas teori-teori masa kolonial²¹¹.

Di Indonesia, hubungan antara Islam dan Negara pada dasarnya seusia Indonesia sendiri. Perdebatan berkisar tentang bentuk negara yang diinginkan, apakah teokratis atau sekuler. Dua sisi ekstrem ini akhirnya diambil jalan tengah, yaitu negara yang nonteokratis tetapi agama dilihat sebagai satuan dalam masyarakat yang diakui dan dipelihara oleh negara, inilah kemudian dinamakan negara Pancasila²¹²

Di era reformasi, hubungan Islam dan negara kembali menjadi perdebatan terutama di sidang tahun MPR tahun 2000, terutama dari fraksi PPP dan PBB yang dengan tegas mengusulkan redaksi kalimat yang sama dengan Piagam Jakarta²¹³, sedangkan fraksi lainnya ada yang merubah namun substansinya tetap. Selain perdebatan di MPR, desakan amandemen dan tuntutan penerapan syariat Islam oleh banyak pihak termasuk organisasi kemasyarakatan, seperti Hizbut Tahrir, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), dan beberapa pemerintah daerah, seperti Aceh Darussalam, Sulawesi Selatan, Sumatea Barat, dll. Namun beberapa Ormas terbesar Islam, seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah tidak menyetujui perubahan pasal 29 UUD 1945 itu. Dan pada akhirnya pasal ini tidak mengalami perubahan²¹⁴. Namun perdebatan dan desakan umat Islam telah ikut menumbuhkan semangat untuk menanamkan nilai-nilai Islam (syariat islam) pada berbagai perundang-undangan di tanah air.

Potret Kontribusi Hukum Islam Untuk Kemaslahatan Negara Bangsa di Indonesia

Pada era Orde Baru, hubungan Islam dan negara mengalami fase kemajuan yang signifikan, hal ini ditandai dengan penerapan kebijakan negara yang merupakan hasil perjuangan politik umat Islam, dapat dilihat sebagai berikut :

1. Rancangan Undang-undang Pendidikan Nasional.

RUU Pendidikan Nasional yang semula mengecewakan umat Islam, karena RUU tersebut mengabaikan pelajaran agama dalam kurikulum sekolah, dan tidak mengatur secara jelas

²¹⁰ Marzuki Wahid, Fiqh Indonesia: *Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Cirebon: ISIF, 2014), hal. 9-10. Lihat juga A. Hanafi, Pengantar dan Sejarah Hukum Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hal. 219, dan Syamsul Anwar, "Majallah al-Ahkam al-Adliyah: Kodifikasi Hukum Perdata Islam Pertama", *Asy-Syir'ah*, Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, edisi II, 1989, hlm. 31.

²¹¹ Ada tiga teori yang muncul, pertama teori *receptie exit*, kedua, *receptie a contrario* dan ketiga, teori eksistensi. Ketiga teori tersebut membantah teori-teori terdahulu. Teori *receptie exit* yang dikemukakan oleh Hazairin, menyatakan bahwa teori *receptie* harus exit dari teori hukum nasional Indonesia, karena bertentangan dengan UUD 1945 dan bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadis. Teori *receptio a contrario* yang dikembangkan oleh H. Sayuti menegaskan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat adalah hukum agamanya; hukum adat hanya berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama. Sedangkan teori eksistensi mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional. Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta; Tintamas, 1974), hal. 116. Dan Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 58.

²¹² Irfan Idris, *Islam dan Konstitusionalisme; Kontribusi Islam Dalam Penyusunan Undang-Undang Dasar Indonesia Modern* (Yogyakarta; antonyLib-Indonesia, 2009), hlm. 214.

²¹³ Redaksi kalimat dalam Piagam Jakarta yang dimaksud adalah "Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya".

²¹⁴ Irfan idris, *Islam dan Konstitusionalisme*, hlm. 229.

keberadaan sekolah-sekolah agama dan pesantren, kemudian atas perjuangan organisasi sosial keagamaan seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dengan lobi-lobi intensif, UU Pendidikan yang diberlakukan pada Maret 1989 mengakui secara tegas peran pengajaran agama di semua tingkat pendidikan.

2. Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama

RUU ini berhasil diundangkan pada tanggal 29 Desember 1989, setelah sebelumnya reaksi dari kalangan non Islam, berhasil diundangkan menjadi UU no.7/1989. Dengan RUU ini, keberadaan PA semakin kokoh dan mandiri, kekuasaan dan tanggung jawabnya semakin besar.

3. Kompilasi Hukum Islam.

Kompilasi Hukum Islam menghasilkan tiga buah rancangan buku yang terdiri dari : Buku I mengenai perkawinan; Buku II mengenai pembagian warisan; dan Buku III mengenai pengolahan wakaf, infak, dan sadakah. Dengan Instruksi Presiden N0.1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991, secara resmi diperintahkan untuk memasyarakatkan tiga buku hasil kompilasi itu.

4. Kebijakan Tentang Jilbab

SK Departemen Pendidikan dan kebudayaan pada tahun 1982 N0.052/C/Kep/D/1982 yang berisi larangan bagi siswi Muslimah di sekolah-sekolah menengah umum mengenakan jilbab selama jam sekolah, karena hal tersebut dianggap melanggar peraturan tentang seragam sekolah, pelanggaran terhadap peraturan ini akan diberikan sanksi. Peraturan ini mendapat reaksi keras dari kalangan Islam. Berbagai demonstrasi bermunculan untuk menolak kebijakan pemerintah tersebut. Pada akhirnya pada tahun 1991, pemerintah melalui Dirjen Dikdasmen mengeluarkan peraturan baru, yakni SK Nomor 100/C/Kep/D/1991 yang membolehkan para siswi Muslimah mengenakan jilbab di lembaga pendidikan menengah umum

5. SKB Tentang Zakat

Pada tahun 1991 Menteri Agama dan menteri Dalam negeri mengeluarkan Surat Keputusan bersama (SKB) mengenai Badan Amil Zakat dan Shadaqah (Baziz), sebuah badan resmi yang bertugas mengumpulkan dan mendistribusikan zakat, infak dan sedekah.

6. Penghapusan Sumbangan Dana Sosial Behadiah (SDSB)

Perjudian legal yang berkedok dana sosial ini menuai protes dan demonstrasi masyarakat, baik dari kalangan mahasiswa maupun tokoh-tokoh Islam, dan berujung pada penutupan SDSB oleh pemerintah pada tanggal 25 November 1993.

7. Bank Muamalat Indonesia (BMI).

BMI berdiri tahun 1991. Ide pendirian BMI pertama kali muncul dari MUI, dalam lokakarya di Cisarua, Bogor, 19-22 Agustus 1990. Lokakarya ini dihadiri para ahli perbankan-pejabat BI dan Departemen Keuangan serta para ulama untuk mendiskusikan prinsip-prinsip perbankan Islam. MUI kemudian melakukan lobi kepada para menteri dan pejabat tinggi untuk mewujudkan ide tersebut. Panitia pembentukan didampingi beberapa menteri, ulama dari MUI, dan para pejabat yang terkait dengan pembentukan ICMI menghadap Presiden Soeharto pada tanggal 27 Agustus 1991. Presiden merespon positif dan menawarkan akan menyediakan 50 juta sebagai modal awal, lebih dari itu ia menyetujui penggunaan YAMP

sebesar 3 milyar, serta akan mencairkan sisa dana 7 milyar yang diperlukan²¹⁵. Selain perundang-undangan tersebut, terdapat juga UU lain yang sarat dengan muatan nilai-nilai syariat Islam, seperti UU Pokok Agraria (UU N0. 5/1960 jo. N0. 28/1997. UU Pokok Kejaksaan (UU N0. 15/1961. UU Pokok kepolisian (UU N0. 13/1961. UU Pokok Kekuasaan Kehakiman (UU N0. 14/1970.

Di masa reformasi, beberapa regulasi atau perundang-undangan yang dapat mempertegas pengakuan pada huklum Islam adalah dikeluarkannya Undang-undang yang pro pada pelaksanaan syariat Islam :

Undang-Undang Penyelenggaraan Ibadah Haji

Undang-undang Nomor 17 tahun 1999 tentang penyelenggaraan ibadah haji diundangkan pada tanggal 3 Mei 1999. Kemudian ditindaklanjuti dengan keputusan Menteri Agama Nomor 224 tahun 1999 tentang penyelenggaraan haji dan Umrah.

Undang-Undang Pengelolaan Zakat

Undang-undang Nomor 36 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat disahkan pada tanggal 23 September 1999. Negara menjamin warganya melaksanakan ajaran agamanya, melindungi fakir miskin dan untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat Indonesia itu sebagaimana tercantum dalam pasal 5 ayat (1) pasal 20 ayat (1), pasal 29 dan pasal 34, UUD 1945. Untuk mendukung pelaksanaan UU tersebut muncul keputusan Presiden Nomor 8 tahun 2001 tentang Badan Amil Zakat Nasional, yang di dalamnya mencantumkan perlunya tiga komponen untuk melaksanakan pengelolaan zakat, yaitu Badan Pelaksana, Dewan Pertimbangan dan Komisi Pengawas.

Undang-Undang Wakaf

Undang-undang wakaf Nomor 41 tahun 2004 disahkan tanggal 27 Oktober 2004. Dalam Undnag-undang ini harta benda wakaf tidak dibatasi pada benda tidak bergerak saja tetapi juga benda bergerak seperti uang, logam mulia, surat berharga, kendaraan, hak atas kekayaan intelektual, hak sewa dan benda bergerak lain sesuai dengan ketentuan syariah dan ketentuan perundangan yang berlaku.

(1) Undang-Undang Penyelenggaraan keistimewaan Aceh

Undang-undang Nomor 44 tahun 1999 tentang penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Aceh disahkan pada tanggal 4 Okteober 1999.

(2) Undang-undang Otonomi Khusus Aceh

Undang-undang inmi disahkan di Jakarta tanggal 9 Agustus 2001 Nomor 18 Tahun 2001.

(3) Undang-Undang Perbankan Syariah

Pengaturan mengenai perbankan syariaiah di dalam Undang-undang No. 7 tahun 1992 tentang perbankan Syariah telah diubah dengan Undang-undang tersendiri, yaitu Undang-undang Nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

215 Pramono U. Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri; Islam dan Demokratisasi di Indonesia, 1999-2000* (Jakarta: PSAP, 2005), hlm. 87.

- (4) Undang-Undang No 3 tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Perubahan itu dilakukan karena UU No.7 tahun 1989 tidak sesuai lagi dengan perkembangan kebutuhan hukum masyarakat dan kehidupan ketatanegaraan menurut UUD 1945.
- (c) Undang-undang N0. 30 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional
- (d) Undang-undang N0. 18 tahun 2003 tentang Advokat, yang memberikan kesempatan bagi alumni Fakultas Syariah menjadi pengacara.

Selain beberapa kebijakan pusat yang mendukung penerapan syariat Islam di atas, terdapat beberapa Peraturan daerah yang pro syariat. Hasil penelitian yang dilakukan Saiful Mujani,²¹⁶ pada tahun 2009 diperkirakan telah ada lebih dari 100 buah produk hukum yang dapat dikategorikan sebagai Perda bernuansa syari'at.

Penerapan syariat islam juga cukup intens dilakukan oleh Majelis Ulama Indonesia, baik di pusat²¹⁷ maupun di daerah. Posisi fatwa MUI dalam tata perundangan nasional memang tidak menjadi bagian dalam sistem hukum dan perundang-undangan di Indonesia, bahkan dalam struktur kelembagaan negara tidak dikenal apa yang disebut dengan *mufti* maupun lembaga fatwa. Selain itu, hakekat dasar fatwa sesungguhnya berfungsi sebagai sebuah pendapat hukum (*legal opinion*) yang daya ikatnya berbeda dengan putusan hukum (*qadha*).²¹⁸ Namun dalam kenyataan yang terjadi di Indonesia yang mayoritas Muslim, fatwa bagi sebagian besar umat Islam Indonesia tidak hanya dipahami sebagai pendapat hukum yang tidak mengikat, tapi lebih jauh bahkan menjadi acuan dan pedoman pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari.²¹⁹

Mengenai kedudukan fatwa dalam statusnya yang mengikat atau tidak bagi umat Islam Indonesia, dapat dipahami lebih jauh berdasarkan penjelasan yang diberikan oleh Hasanuddin, sekretaris komisi fatwa MUI, menurutnya:

“Masyarakat kita memang seringkali masih memiliki pemahaman yang keliru tentang mengikat atau tidaknya fatwa MUI. Sebagian mengatakan fatwa MUI mutlak mengikat, dan sebagian lagi mengatakan tidak mengikat. Secara teoritis, umat Islam wajib mengamalkan ajaran Islam, dan mengetahui ajaran Islam itu bisa melalui berbagai media. Kalau umat sudah memiliki ilmu agama yang tinggi tentu bisa mengamalkan ajaran agama yang bersumber dari al-Quran dan hadis, tanpa bimbingan Ulama. Tapi bagi yang belum, tentu harus bertanya ke Ulama atau mengikuti fatwa Ulama. Kalau orang atau lembaga bertanya kepada Ulama atau MUI, dan Ulama atau MUI mengeluarkan fatwa sesuai dengan pengetahuan yang dimiliki Ulama tersebut, maka fatwa itu menjadi mengikat bagi peminta fatwa tersebut, apalagi persoalan tersebut mendesak dan tidak ada rujukan lain selain fatwa itu. Dikatakan tidak mengikat kalau memang orang yang bersangkutan ketika melakukan sesuatu mengetahui hukum Islam melalui fatwa MUI seperti itu, tapi dia juga mengetahui ada pendapat atau fatwa ulama

216 Fauzi, Ihsan Ali dan Saiful Mujani, Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syari'ah (Jakarta: Nalar, 2009), hlm. 31.

217 Sejak berdiri tahun 1975 sampai tahun 2014, MUI pusat telah mengeluarkan ratusan fatwa terkait masalah keagamaan, ribuan fatwa produk halal dan puluhan fatwa tentang ekonomi syariah.

218 Lihat M. Asrorun Ni'am, "Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia" Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hlm. 84.

219 Penegasan ini dapat dilihat dari hasil survey Litbang Media Indonesia terkait dengan tingkat penerimaan dan keterpengaruhannya masyarakat, yang dipublikasikan pada 19 Desember 2003. Hasil survey tersebut menjelaskan bahwa sebanyak 54,58 % responden merasa mantap untuk mengikuti fatwa MUI. M. Asrorun Ni'am, Sadd al-Dzari'ah, hlm. 85.

*lain selain MUI yang dibaca dibuku, kemudian dia baca dan pahami, maka terhadap orang seperti ini, boleh merujuk kepada fatwa MUI boleh juga merujuk pada pendapat atau fatwa ulama yang lain”.*²²⁰

Dalam praktiknya, justru tidak semua fatwa MUI diterima semua kalangan, terdapat beberapa fatwa MUI yang mendapatkan penolakan hingga tidak dapat berlaku secara efektif. Namun banyak juga fatwa yang kemudian menjadi rujukan dalam perumusan peraturan perundang-undangan.²²¹ Karena itu, dilihat dari sifatnya, fatwa MUI, dapat dibagi dalam dua klasifikasi besar, yaitu: *pertama*, fatwa bersifat responsif. Ia merupakan jawab hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa berdasarkan permintaan (*based on demand*). Pada umumnya fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan yang merupakan peristiwa atau kasus yang terjadi atau nyata. *Kedua*, dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum (*legal opinion*) tidak bersifat mengikat. Dengan kata lain, orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan fatwa tidaklah mengikat secara kaku sebagaimana putusan pengadilan (*qadha*). Apabila fatwa tersebut kemudian diadopsi menjadi keputusan pengadilan (dan hal ini mungkin bahkan lazim terjadi), maka barulah ia memiliki kekuatan hukum yang mengikat.²²²

Harapan dan Catatan Penerapan Syariat Islam

Dalam kerangka pengembangan hukum Islam bagi kemaslahatan bangsa Indonesia, maka rumusan hukum Islam yang akan diterapkan di Indonesia sejatinya sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia, agar kehadiran hukum Islam benar-benar membumi, yang tidak bersifat arab sentris. Umat Islam perlu memahami secara jelas dan tegas perbedaan antara syariat yang bersifat universal dan berasal dari Allah Swt dan Rasul-Nya, dengan fiqh yang bersifat local, temporal dan merupakan penafsiran terhadap syariat²²³.

Perjalanan historis penerapan hukum Islam di Indonesia untuk mewujudkan kemaslahatan bangsa dan negara, menemui banyak hambatan, pada sisi lain peluang untuk terus memperjuangkan agar hukum Islam diterima secara umum oleh umat Islam terbuka lebar dan semakin menampakkan gambaran yang mencerahkan, ini terlihat dari semakin tingginya kesadaran umat Islam untuk menunaikan ibadah haji, yang daftar antrinya sudah melewati 10 tahun, demikian juga semangat membangun masjid dan memakmurkan, tersedianya mushallah-,musahalla di berbagai instansi, baik negeri maupun swasta, pelaksanaan ibadah puasa dan kegiatan ramadhan yang senantiasa meriah, kesadaran untuk menabung di bank-bank syariah dan lembaga-lembaga syariah lainnya, adanya fatwa-fatwa hukum Islam yang independen dari MUI, baik di tingkat pusat maupun di daerah, semakin tumbuhnya kesadaran kaum perempuan muslimah untuk menggunakan jilbab, dll.

220 Wawancara dengan Hasanuddin, Sekretaris Komisi Fatwa MUI, Jakarta, tanggal 30 Maret 2010.

221 Hasil Penelitian Wahiduddin Adams membuktikan bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia telah terserap, baik sebagian maupun seluruhnya, ke dalam peraturan perundang-undangan. Dia mencatat sebanyak 12 fatwa dalam rentang waktu 1975 - 1997 telah diserap dalam bentuk Undang-Undang (UU), Peraturan Pemerintah (PP), Keputusan Menteri (Kepmen), maupun Keputusan Dirjen. Lihat Wahiduddin Adams, "Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undang 1975 - 1997", Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2002).

222 Ma'ruf Amin, Fatwa, hlm. 20-21.

223 Muhammad Iqbal, Hukum Islam Indonesia Modern; Dinamika Pemikiran dari Fiqh Klasik ke Fiqh Indonesia (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2009), hlm. 203.

Namun tantangan yang dihadapi dalam upaya menerapkan syariat Islam adalah: Lemahnya pengkajian tentang hukum Islam di kampus atau di lembaga lembaga social keagamaan lainnya, pelaksanaan peraturan daerah yang masih kaku karena belum dilengkapi dengan perangkat yang memadai, adanya dikotomi antara hukum agama, hukum Negara (perdata) dan hukum adat.

Daftar Bacaan

Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2009.

Fananie Anwar, *Politik Islam Politik Kasih Sayang: Berislam yang Estetik Berpolitik dengan Hati*, Sidoarjo: Masmadia Buana Pustaka, 2009.

Fauzi, Ihsan Ali dan Saiful Mujani, *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syari'ah* Jakarta: Nalar, 2009.

Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Hzairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* Jakarta; Tintamas, 1974.

Irfan Idris, *Islam dan Konstitusionalisme; Kontribusi Islam Dalam Penyusunan Undang-Undang Dasar Indonesia Modern*, Yogyakarta; antonyLib-Indonesia, 2009.

Joseph Shacht, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press.

Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, Cirebon: ISIF, 2014.

Khamami Zada, *Islam Radikal*, Jakarta: Teraju, 2002.

M. Asrorun Ni'am, "Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia" *Disertasi* Jakarta: Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

M.Imdadun Rahmat dan Khamami Zada, "Agenda Politik Gerakan Islam Baru" dalam *Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Perebutan Identitas Islam: Pergulatan Islamisme dan Islam Progresif, Jakarta: LAKPESDAM NU dan Depag RI.

Muhammad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern; Dinamika Pemikiran dari Fiqh Klasik ke Fiqh Indonesia*, Jakarta; Gaya Media Pratama, 2009.

Pramono U. Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri; Islam dan Demokratisasi di Indonesia, 1999-2000* Jakarta: PSAP, 2005

Syamsul Anwar, "Majallah al-Ahkam al-Adliyah: Kodifikasi Hukum Perdata Islam Pertama", *Asy-Syir'ah*, Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, edisi II, 1989.

Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1985.

Wahiduddin Adams, "Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975 – 1997", *Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2002.

-
- i Tulisan ini disajikan sebagai kontribusi ilmiah pada event International Seminar on Islamic Law, Economic, Education and Sciences Issues, di UTM Johor Bahru, 26 Nopember 2014.
- ii Penulis adalah dosen tetap (pensyarah) Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Indonesia.
- iii Sebagian besar ulama dan intelektual Muslim menerima konsep negara-bangsa, dan semua negara Muslim telah menerapkannya, sembari tetap mempertahankan persatuan umat Islam (ummah). Piagam Organisasi Konferensi Islam (OKI) 1972 yang mengakui kedaulatan masing-masing negara menegaskan bahwa OKI bertujuan untuk mempromosikan solidaritas Islam di antara para anggota OKI. Masykuri Abdullah, "Ways of Constitution Building in Muslim Countries, The Case of Indonesia," in Birgit Krawietz Helmut Reifeld, *Islam And The Rule Of Law Between Sharia And Secularization*, (Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2008), 54.
- iv Theodor Hanf, "Preface" in *Jihad Nammour, State and Religion, Comparing Cases of Changing Relations*, (Beirut: Friedrich Ebert Foundation, 2011), 5.
- v Theodor Hanf, "Preface"..., 5.
- vi M. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulum al-Qur'an*, Vol. IV, No.2, LSAF, Jakarta (1993), 4-9.
- vii Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, (Jakarta: UI-Press, 1995), 1, 93.
- viii Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 226.
- ix Lihat karyanya, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication Ltd., 1975).
- x Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1991), 1-2.
- xi M. Din. Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam", 71.
- xii Al-Mawardi, *Adab ad-Dunya wa ad-Din*, (Kairo, 1950), 5.
- xiii Al-Gazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 31.
- xiv Ibn Taimiyyah, *as-Siyasat asy-Syar'iyah fi Islah ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 138-139.
- xv 'Ali 'Abd ar-Raziq, 1996, *al-Islam wa Usul al-Hukum*, (Beirut: t.p., 1996), 42.
- xvi Thaha Husein, "Mustaqbal as-Saqafah fi Misr, dalam *al-Majmu'at al-Kamilah li Muallafat ad-Duktur Taha Husein*, Juz IX, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973), 27.
- xvii Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 20.
- xviii Kristine Kalanges, "Sharia and Modernity" in *Ashgate Research Companion to Islamic Law*, eds. Peri Bearman and Ruud Peters (Ashgate, August 2014).
- xix Tad Stahnke and Robert C. Blitt, "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries," *Georgetown Journal of International Law*, Vol. 36, (2005): 4-5.
- xx Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 22.
- xxi Lihat Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru – van Hoeve, 1994), 59-62.
- xxii Jimly Asshiddiqie, "Islam dan Tradisi Negara Konstitusional," Makalah, Seminar Indonesia-Malaysia yang diselenggarakan oleh UIN/IAIN Padang, 7 Oktober 2010, 24-26.
- xxiii Nadirsyah Hosen, "Syari'ah and Constitutional Reform In Indonesia (1999-2002)," Dissertation, National University Of Singapore, 2005.
- xxiv Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2006), 9.
- xxv Arskal Salim mengklaim upaya islamisasi intensif dan berkelanjutan atas hukum Indonesia berlangsung selama tiga dekade terakhir. Lihat Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 169.
- xxvi Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat* (Jakarta: Rajawali, 1982), 13. Sejauh mana hukum Islam telah memenuhi persyaratan keberlakuan hukum meliputi tiga landasan: filosofis, sosiologis, dan yuridis, akan disinggung lebih jauh dalam sub kerangka teoretis.
- xxvii Dilihat dari segi muatannya, produk legislasi tersebut ada yang secara langsung terkait dengan kepentingan umat Islam dan ada pula yang lebih bersifat mengakomodasi nilai-nilai Islami. Dalam format peraturan perundangan-undangan yang mengatur kepentingan umat Islam antara lain: UU No. 10/1974 tentang Perkawinan dan berbagai peraturan pelaksanaannya; PP No. 28 /1977 tentang Perwakafan Tanah Milik; UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama; Instruksi Presiden (Inpres) No. 2 /1991 tentang Kompilasi Hukum Islam; UU No. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Haji; UU No. 38/1999 tentang Pengelolaan Zakat; UU No. 44/ 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Istimewa Aceh; UU No. 18/ 2001 tentang Otonomi Khusus Propinsi DI Aceh sebagai Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam; UU No.41/2004 tentang Wakaf, yang disahkan oleh Presiden Susilo Bambang Yudoyono pada tanggal 27 Oktober 2004; UU No. 3/ 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7/ 1989 tentang Peradilan Agama (UUPA); UU No. 19/ 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara; UU No. 21/ 2008 tentang Perbankan Syariah; Peraturan Mahkamah Agung Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Sementara berbagai peraturan perundang-undangan yang menyerap, mengakomodasi nilai-nilai Islami, dan melindungi kepentingan umat Islam antara lain: UU No. 9 /1976 tentang Narkotika jo UU No 5 /1997 tentang Psicotropika jo UU No. 22 /1997 tentang Narkotika; UU No. 4/ 1979 tentang Kesejahteraan Anak; UU No. 7 /1984 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita; UU No. 2 /1989 tentang Pendidikan

Nasional; UU No. 23 /1990 tentang Kesehatan; UU No. 7 /1992 tentang Perbankan jo UU No. 10 /1998 tentang Perbankan; UU No. 7 /1996 tentang Pangan dan Labelisasi Halal; UU No. 3 /1997 tentang Peradilan Anak; UU No. 22 /1999 tentang Pemerintah Daerah; UU No. 16 /2000 tentang Pajak Penghasilan; Keputusan Dirjen Pendidikan Dasar dan Menengah tentang Pakaian Seragam Sekolah (Jilbab); UU No. 19 /2002 tentang Hak Cipta; UU No. 20 /2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Penyempurnaan UU No. 2 /1989); UU No. 44/ 2008 tentang Pornografi.

xxviii Ciri otoritarian pada konfigurasi politik Orde Baru terlihat pada: pertama, sistem kepartaiannya yang hegemonik, suatu sistem tidak kompetitif karena yang sangat dominan dan menentukan agenda politik nasional adalah partai yang mendukung dan didukung dengan kuat oleh pemerintah, yaitu Golkar. Pada saat yang sama terjadi emaskulasi terhadap Parpol selain Golkar. Kedua, peranan eksekutif sangat dominan, ditandai berbagai tindakan intervensionis dan pembentukan jaringan-jaringan korporatis serta dominasi atas pembentukan berbagai produk hukum. Ketiga, kebebasan pers yang sangat terbatas. Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, 375.

xxix Karakter produk senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh perkembangan konfigurasi politik. Pada saat konfigurasi politik tampil secara demokratis, maka karakter produk hukum yang dilahirkannya cenderung responsif/populistik. Sedangkan ketika konfigurasi politik bergeser ke sisi otoriter maka produk hukum yang lahir lebih berkarakter konservatif/ortodoks/elitis. Lihat Mahfud, *Politik Hukum di Indonesia*, 376.

xxx Proses pensahan RUU Pornografi memakan waktu 5 tahun (2003-2008) yang diwarnai pro-kontra dan beberapa kali penundaan. Sementara RUU KUHP hingga kini belum berhasil disahkan, setelah melewati lebih 30 tahun dengan silih berganti tim perumus, saat ini RUU KUHP masih berada di tangan DPR RI untuk dibahas, tampaknya masih butuh waktu lagi untuk disahkan mengingat masa jabatan DPR RI periode 2009-2014 sebentar lagi akan berakhir. Lihat <http://www.dpr.go.id> (accessed January 14, 2014).

xxxii Setidaknya hingga 2012 saja terdapat sekitar 145 peraturan daerah bernuansa Syariah. Umumnya berkaitan dengan tata etika-moral dan kesusilaan publik (rakyat) dan bukan soal etika pemimpin. Wanita, non-Muslim, etnis minoritas adalah kelompok obyek yang paling rentan dari implementasi peraturan ini. Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah" in *Manahij*, Vol.VII (2 Juli 2013): 45. Konsorsium untuk Kebebasan Sipil, sejumlah lembaga yang berbasis di Jakarta—Freedom Institute, Lembaga Survei Indonesia (LSI), The Indonesia Institute (TII), dan Jaringan Islam Liberal (JIL)—dan perorangan yang peduli dengan penegakan hak-hak sipil, mencemaskan tumbuhnya perda-perda itu bisa mengancam kebebasan beragama, salah satu pilar utama kebebasan sipil, yang seharusnya dipertahankan dan terus diperkuat. Kebebasan untuk berbicara, berkumpul atau berserikat, beragama atau berkeyakinan, terlepas dari berbagai perbedaan primordial yang ada pada warganegara, seperti perbedaan gender, suku, dan agama. seharusnya pemerintah tidak boleh mengeluarkan peraturan atau kebijakan-kebijakan publik apa pun yang mengatur bagaimana keyakinan atau paham keagamaan harus dijalankan oleh seorang warganegara, karena setiap peraturan atau kebijakan publik yang dikeluarkan seharusnya berlaku bagi semua warganegara. Ihsan Ali Fauzi dan Saiful Mujani (Ed.s), *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syariah* (Jakarta: Penerbit Nalar, 2009), 2-7.

xxxiii Lihat Pengantar in Haedar Nashir, *Islam Syariah, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 2013), 17.

xxxiiii Jamhari Makruf and Iim Halimatusa'diyah, "Shari'a and Regional Governance in Indonesia: A Study of Four Provinces," *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 15, No. 1, Article 4, 2014.

xxxv Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah," dalam *Manahij*, Vol. VII, 2 Juli (2013), www.academia.edu/4278835/. accessed on February 23, 2014.

xxxvi Arskal Salim and Azyumardi Azra, "The State and Shari'a in the Persective of Indonesian Legal Politics" in Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), 13.

xxxvii Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu—isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, editor: Abdul Halim (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 49-50.

xxxviii Abdul Gani Abdullah, "Hukum Islam dalam Sistem Masyarakat Indonesia", in Cik Hasan Bisri, ed. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1998), 56.

xxxix Temuan sebuah lembaga survei pada 2006 mendapati kesan phobia mayoritas masyarakat Indonesia terhadap simbol dan label Syariah Islam. Hasil riset menyimpulkan bahwa mayoritas publik Indonesia, dari Aceh sampai Papua (69.6%), masih kokoh mengidealkan Indonesia mengembangkan sistem kenegaraan sendiri, sistem kenegaraan Pancasila. Yang menginginkan Indonesia menjadi seperti negara demokrasi barat hanya 3.5%. Sementara yang menginginkan Indonesia menjadi seperti Negara Islam Timur Tengah hanya 11.5%. Mayoritas responden juga setuju (64.3%) yang diterapkan di Indonesia, sebaiknya hukum nasional yang menjamin keberagaman, bukan hukum Islam. Lihat www.lsi.co.id. Dengan mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam dan merupakan negara yang berpopulasi Muslim terbesar di Dunia hal tersebut dapat dikatakan cukup menjengangkan sekaligus menimbulkan kesan paradoks.

xl Ahmad Kamaruzzaman Bustamam, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 01, No. 01 (June, 2007): 135-180.

xli Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 4.

xlii Ulasan serius terhadap masalah ini antara lain Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001). Hukum merupakan produk politik. Lihat Mahfud, *Politik Hukum...*, 7. Lev berpendapat bahwa yang paling menentukan dalam proses hukum adalah konsepsi dan struktur kekuasaan politik. Daniel A. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesenambungan dan Perubahan* (Jakarta: LP3ES, 1990), xii. Satjipto Rahardjo menyatakan bahwa hukum adalah instrumentasi dari putusan atau keinginan politik sehingga pembuatan undang-undang sarat dengan kepentingan-kepentingan tertentu, dan dengan demikian medan pembuatan undang-undang menjadi medan

perbenturan dan pengumpulan kepentingan-kepentingan. Badan pembuat undang-undang akan mencerminkan konfigurasi kekuatan dan kepentingan yang ada dalam masyarakat. Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), 126-130.

xlii Moh. Mahfud MD, *Jawapos*, Kamis, 04 September 2008.

xliii Birgit Krawietz Helmut Reifeld, *Islam And The Rule Of Law Between Sharia And Secularization*, 7.

xliv Lihat Arskal Salim, *Challenging the Secular State*, 170.

lv Simon Butt, "Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia," *Pacific Rim Law & Policy Journal Association*, Vo. 19 No.2 (2010) : 299.

xlvi Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 7.

Bibliografi

Abdul Gani Abdullah, "Hukum Islam dalam Sistem Masyarakat Indonesia", in Cik Hasan Bisri, ed. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Logos, 1998.

Ahmad Kamaruzzaman Bustamam, "The Application of Islamic Law in Indonesia: The Case Study of Aceh," *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 01, No. 01, June, 2007.

Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta: UI-Press, 1995.

Ali 'Abd ar-Raziq, 1996, *al-Islam wa Usul al-Hukum*, Beirut: n.p., 1996.

Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu—isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, editor: Abdul Halim, Jakarta: Ciputat Press, 2002.

Arskal Salim and Azyumardi Azra, "The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics" in Arskal Salim and Azyumardi Azra, *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2003.

Arskal Salim, *Challenging the Secular State: the Islamization of Law in Modern Indonesia*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Birgit Krawietz Helmut Reifeld, *Islam And The Rule Of Law Between Sharia And Secularization*, Sankt Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., 2008.

Daniel A. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesenambungan dan Perubahan* Jakarta: LP3ES, 1990.

Al-Gazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Haedar Nashir, *Islam Syariat, Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan, 2013.

Ibn Taimiyyah, *as-Siyasat asy-Syar'iyyah fi Islah ar-Ra'i wa ar-Ra'iyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Ihsan Ali Fauzi dan Saiful Mujani (Ed.s), *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi Kritis atas Perda Syariah*, Jakarta: Penerbit Nalar, 2009.

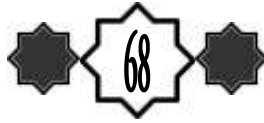
Jamhari Makruf and Iim Halimatusa'diyah, "Shari'a and Regional Governance in Indonesia: A Study of Four Provinces," *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 15, No. 1, Article 4, 2014.

Jimly Asshiddiqie, "Islam dan Tradisi Negara Konstitusional," Makalah, Seminar Indonesia-Malaysia at UIN/ IAIN Imam Bonjol Padang, 7 Oktober 2010.

Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Kedaulatan Rakyat dalam Konstitusi dan Pelaksanaannya di Indonesia*, Jakarta: Ichtisar Baru – van Hoeve, 1994.

Kristine Kalanges, "Sharia and Modernity" in *Ashgate Research Companion to Islamic Law*, eds. Peri Bearman and Ruud Peters, Ashgate, August 2014.

- M. Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulum al-Qur'an*, No.2, Vol. IV, LSAF, Jakarta, 1993.
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication Ltd., 1975.
- Al-Mawardi, *Adab ad-Dunya wa ad-Din*, Kairo, 1950.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2006.
- Moh. Mahfud MD, *Jawapos*, Kamis, 04 September 2008.
- Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1991.
- Nadirsyah Hosen, "Syari'ah and Constitutional Reform In Indonesia (1999-2002)," *Dissertation*, National University Of Singapore, 2005.
- Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Simon Butt, "Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia," *Pacific Rim Law & Policy Journal Association*, Vol. 19, No. 2, 2010.
- Soerjono Soekanto and Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat Jakarta: Rajawali*, 1982.
- Tad Stahnke and Robert C. Blitt, "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries," *Georgetown Journal of International Law*, Vol. 36, 2005.
- Thaha Husein, "Mustaqbal as-Saqafah fi Misr, dalam *al-Majmu'at al-Kamilah li Muallafat ad-Duktur Taha Husein*, Juz IX, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973.
- Theodor Hanf, "Preface" in *Jihad Nammour, State and Religion, Comparing Cases of Changing Relations*, Beirut: Friedrich Ebert Foundation, 2011.
- Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah," dalam *Manahij*, Vol. VII, 2 Juli (20013), www.academia.edu/4278835/. accessed on February 23, 2014.
- <http://www.dpr.go.id> , accessed January 14, 2014. www.lsi.co.id , accessed Sept 12, 2007



THE APPLICATION OF THE CONSTITUTION ENDOWMENTS
NUMBER 41 YEARS 2004 AND GOVERNMENTS
REGULATION NUMBER 42 YEARS 2006 IN RESPOND TO
DEVELOPMENT THE SOCIETY ECONOMY IN JAMBI
By: Bahrul Ma'ani

The purpose of this study is to analyze what factors are influencing cash waqf perceptions of *nazhir*. The sample method that used in this research is non probability sampling with adjusted sampling technique. The method was used to analyze the data are descriptive analysis and logistic regression. The result of this study showed that perception *nazhir* influenced by the media access information and understanding of waqf regulation. *Nazhir* that agree with cash waqf and understand with waqf regulation is about 0,94 times if we compare with the *nazhir* that not understand with waqf regulation. The educational background will be influence to that mindset of *nazhir* perception and understanding.

In Jambi Indonesia endowment *zurri (ahli)* more developed than on endowment *khairi*, especially in the field of educational endowments, As'ad, Al-Jauharen, Sa'adatuddaren and Al-Nur like a boarding school (such as boarding As'ad Al-Jauharen, Sa'adatuddaren and Al-Nur), for example al-Jauharen boarding, which has 50 acres of land as productive endowment because 16 hectares planted with oil palm and 34 acres of vegetables. While al-Jauharen boarding school has the restaurant business named "RM. Nantongga" and ornament plants are commercialization. Like wise a bike shop and water refill al-Jauharen. Besides boarding school al-Nur Tangkit have cattle business, farm duck, catfish. Interests of boarding school is led by kyai. However noteworthy boarding school leadership back up by entrepreneurs. For example al-Jauharen back up by entrepreneur Marzuki Usaman. Sa'adatuddaren led by a business H. Zayadi which also can develop the benefits of a waqf land. Boarding school Al-Nur Tangkit led by a doctor educated business minded. But instead of endowment *khairi* can not thrive because *nazhir* can not have the competence, skill and abilities both academically (skills and good academic skills endowment only be used for the spiritual interest of, such as a mosque, madrasah and nature traditional burial ground in nature.

The term waqf literally means "confinement and prohibition" or causing a thing to stop or stand still. The legal meaning of Waqf according to Imam Abu Hanifa, is the detention of specific thing in the ownership of waqf and the devoting of its profit or products "in charity of poor or other good objects". A waqf was used to keep money or property together in private hands; a pooling of wealth to maintain private ownership. It is a pious and perpetual endowment that is free from tax.

Imam Abu Yusuf and Muhammad say: Waqf signifies the extinction of the waqif's ownership in the thing dedicated and detention of all the thing in the implied

ownership of God, in such a manner that its profits may revert to or be applied "for the benefit of Mankind". Islamic texts There is no direct injunction of the Qur'an regarding Waqf, which is derived from a number of hadiths (traditions of Muhammad). One says, "Ibn Umar reported, Umar Ibn Al-Khattab got land in Khaybar, so he came to the prophet Muhammad and asked him to advise him about it. The Prophet said, "If you like, make the property inalienable and give the profit from it to charity." It goes on to say that Umar gave it away as alms, that the land itself would not be sold, inherited or donated. He gave it away for the poor, the relatives, the slaves, the jihad, the travelers and the guests. And it will not be held against him who administers it if he consumes some of its yield in an appropriate manner or feeds a friend who does not enrich himself by means of it.

In another hadith, Muhammad said, "When a man dies, only three deeds will survive him: continuing alms, profitable knowledge and a child praying for him."

Ibn 'Umar reported: 'Umar acquired land in Khaibar. He came to Allah's Apostle SAW. and sought his advice in regard to it. He said: "Allah's Messenger, I have acquired land in Khaibar. I have never acquired more valuable for me than this, so what do you command I do with it? Thereupon the Prophet SAW. said: If you like, you may keep the corpus intact and give its produce as Sadaqah. So 'Umar gave it as Sadaqah declaring that the property must not be sold or inherited or given away as a gift. And 'Umar devoted it to the poor, to the nearest of kin, to the emancipation of slaves, to wayfarers/guests, and in the way of Allah.- Sahih Muslim

The above hadith set the precedent for our honorable Sahaba RA. and Muslims from all walks of life, over the centuries, to popularise the waqf system for any imaginable shari'ah compliant purpose. This command of the Prophet SAW. and the action of 'Umar RA set into motion the first Social Development Waqf by means of an income producing economic asset.

Forms of Waqf is Economic Assets. These are generally fixed assets, income producing, include rentable shops, houses, farms, shares in companies or businesses; function facilities e.g. halls; etc. Social Assets: These are also generally fixed or capital assets and include schools; masjids; madressahs; hospitals & clinics; boreholes, water & sanitation facilities; libraries; cemeteries; community centres; hostels etc. Examples Land & Buildings: Cash is provided by one or more persons as waqf to purchase land and buildings, e.g. a small shopping complex. Once the complex is purchased, the property may be classified as a waqf property and waqf rules apply. The property may not be sold (except to replace), be gifted, or inherited. The property remains intact and may not be spent. The rental income that is produced by the complex may be used for any shari'ah compliant purpose. Explanation: A Waqf is your Capital Gift or Benevolent Loan to Allah in the form of a charitable endowment. 100% of your donation is invested in an income producing capital asset, remains intact, and is never spent for any expense. *Only the income generated ie rental or profits from the capital investment is utilised for funding sustainable community and social development projects or programmes.* As a donor (waqif/a) you may designate the project or programme, or you may leave it to the discretion of your Mutawallees to spend on a need or priority basis. Beneficiaries may be Muslim as

well as the poor in the broader community. Of course, waqfs may take the form of masjids, schools, clinics, and other socio-religious assets. Awqaf SA focuses on investments in income producing economic assets. A Waqf may be made by any sane adult male or female and with any amount – not only by the rich and famous, but one and all – irrespective of social or economic background – according to means. A Waqf is a Sustainable Development Institution a Sadaqah Jariyyah a Capital Gift to Allah a Legacy for the Future a Revival of the Sunnah a Beautiful Loan to Allah a Social Responsibility Investment a Dedication to Allah an ibadat. A Civil Society Initiative an Enduring Endowment a Contribution to Nation-building, Poverty Alleviation, and Community Empowerment Beneficial to Muslim, Poor, and Disadvantaged Communities Your Eternal Fountain of Generosity, Benevolence, and Reward. About Awqaf SA Awqaf SA is a heritable endowment (waqf) receiving organization. Find out more Volunteer Sign-up.

Key Note: *waqf is as economic resources.*

A. Back Round

Perbincangan tentang pemberdayaan harta benda wakaf secara produktif dan profesional telah lama diwacanakan oleh masyarakat Islam di Indonesia, tidak terkecuali masyarakat di Kota Jambi. Namun tidak banyak dari kalangan ahli-ahli Islam dan praktisi baik di level nasional maupun lokal, mengimplementasikan ide-ide itu dalam realitas kehidupan sehari-hari.

Berbagai peraturan dan perundang-undangan pun telah dibuat dengan harapan untuk merealisasikan wakaf produktif, namun sedikit sekali aturan itu menjadi acuan untuk mewujudkan manfaat wakaf secara optimal. Seperti peraturan yang diatur oleh Hukum Agraria Nasional yaitu, Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-pokok Agraria dan Peraturan Perundang-undangan.¹ Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 6 Tahun 1977 tentang Pendaftaran Tanah Perwakafan Tanah Milik, Peraturan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 1978 tentang Peraturan Pelaksanaan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun

¹ Undang-Undang Pokok Agraria Nomor 5 Tahun 1960 sebagai yang dimaksud adalah perlu diadakan peraturan tentang penunjukan badan-badan hukum yang dapat mempunyai hak milik atas tanah. Misalnya, Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 memandang wakaf sebagai pranata keagamaan yang tidak hanya menyediakan sarana ibadah dan sosial, tetapi juga memiliki kekuatan ekonomi untuk meningkatkan kesejahteraan umum sehingga perlu diatur dan dikembangkan pemanfaatannya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Hal ini yang menjadi pertimbangan lahirnya Undang-undang Perwakafan adalah karena praktik wakaf belum sepenuhnya berjalan tertib dan tidak terpelihara sebagaimana mestinya. Akibatnya, sebagian wakaf tanah berubah kepemilikan berpindah menjadi hak milik pribadi karena kelalaian *nazhir* yang kurang memahami fungsi wakaf tanah yang seharusnya dilindungi dan dimanfaatkan sesuai dengan tujuannya untuk kesejahteraan umum. Selain itu sikap masyarakat pun kurang respons terhadap pentingnya fungsi dan peruntukan tanah wakaf. Karena itu perwakafan ditertibkan melalui regulasi pemerintah dan Undang-undang untuk memenuhi kebutuhan hukum dalam rangka pembangunan hukum nasional. Baca Departemen Agama RI, *Proses Lahirnya Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf* (Jakarta: Depag RI, 2005), hlm. 42. Baca H. Juhaya S. Praja dan H. Mukhlisin Muzarie, *Pranata Ekonomi Islam Wakaf*, cet. ke- I (Bandung: STAIC PRESS, 2009), hlm. 137-138.

1977 dan Peraturan Perundang-undangan di bawahnya,² yang dimuat dalam “Kompilasi Hukum Islam di Indonesia” berdasarkan Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 yang menjadi pedoman Hakim Peradilan Agama di seluruh Indonesia.³ Undang-Undang RI Nomor 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional Tahun 2000-2004 dan Ketetapan MPR Nomor IV/MPR/1999 tentang GBHN Tahun 1999-2004 menetapkan arah kebijaksanaan pembangunan hukum antara lain melakukan penataan sistem hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama dan hukum adat.⁴

Terakhir Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 yang mengatur wakaf tidak bergerak dan bergerak untuk memberikan kesempatan bagi mereka yang hidupnya sederhana tetapi ingin berbuat kebajikan. Dalam Undang-undang itu diatur wakaf bergerak dan tidak bergerak, walaupun tidak sejalan dengan prinsip wakaf yang menganut asas keabadian,⁵ keadilan dan manfaat yang berhubungan dengan aspek masyarakat dan negara.⁶ Regulasi itu pun dikuatkan dengan *nas* yaitu, hadis tentang dialog Umar bin Khattab (13-23 H/634-644 M) dengan Nabi,⁷ tentang tanah yang paling disukai lalu ia mewakafkannya.

² Departemen Agama RI., *Strategi Pengamanan Tanah Wakaf* (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 38.

³ Departemen Agama RI., *Proses Lahirnya Undang-Undang ...*, hlm. 55.

⁴ *Ibid.*, hlm. 28.

⁵ ان لا تبايع ولا توهب ولا تورث او حرم لا يبيع ولا يوهب

... Agar tidak dijual, dihibahkan dan tidak diwariskan” atau “dilarang, tidak dijual dan tidak dihibahkan. Lihat Imam Al-Bukha>ri, *S}ah}i>h} Bukha>ri>* (Beirut: Da>r al-S}a'a>b, t.t.), II: 43. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Muha>d}ara>t fi> al-Waqf*, cet. ke- 2 (Beirut: Da>r al-Fikri Al-'Arabiy t.t.), hlm. 131. Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Ja>zi al-Kalibi, *Al-Qawa>ni>n al-Fiqhiyyah* (Da>r al-Kalb al-'Ilmiyyah, 2006), hlm. 273.

⁶ Praktik perwakafan di Indonesia sebelum pemerintah menentukan Politik Hukum Agraria Nasional sebagaimana tertuang dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku seperti, Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 khususnya perwakafan tanah, ia didasarkan pada pemikiran dan persepsi ahli fikih yang sangat beragam (multi tafsir) terhadap lembaga dan objek wakaf. Keadaan yang demikian sudah barang tentu sangat tidak menguntungkan terhadap eksistensi lembaga wakaf itu sendiri sebagai lembaga keagamaan. Namun setidaknya, perwakafan telah memberikan perlindungan, pelayanan, dan pemeliharaan keselamatan spiritualitas manusia. Baca Taufiq Hamami, *Perwakafan Tanah Dalam Politik Hukum Agraria Nasional* (Jakarta: PT. Tatanusa, 2003), hlm. 95. Lihat juga Q.S. Al-Maidah [5]: 32. J. Suyuti Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'a>n* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 160.

⁷ Al-Qur'an tidak spesifik menerangkan tentang wakaf, namun ayat-ayat yang dipandang berkaitan, Q.S. Ali-Imran [3]:92, Q.S. Al-Baqarah [2]: 267 dan 261, Q.S. Al-Hajj [22]: 77, Q.S. Al-Maidah [5]: 2. Sementara dalam hadis dari Ibnu Umar tentang wakaf tanah yang disukai Umar bin Khattab di Khaibar lalu diwakafkan:

ان شئت حبست اصلها وصدقته بها... (متفق عليه). Lihat Imam Muslim, *Al-Ja>mi' al-S}ahi>h*, (Beirut: Da>r al-Fikri, t.t.), V: 74. Lihat Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulu>gul Mara>m* (Mesir: Mus}t}afa al-Ba>bi al-Halabi, 1378 H), hlm.197. Lihat juga Departemen Agama RI, *Fiqih Wakaf*, cet. ke-2 (Jakarta: Depag RI., 2007), hlm. 13. Baca Muhammad Abid Abdullah Al-Kabisi, *Hukum Wakaf*, terj. Ahrul Sani Faturrahman, cet-ke 1 (Jakarta: Dompot D}uafa> Republika, 2004), hlm. 90. Baca Quraish Shihab, dkk., *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-3 (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 236.

Namun tanah wakaf khususnya di Kota Jambi tetap menjadi problem, terutama dalam pemanfaatannya yang tidak maksimal. Seperti, penggusuran tanah perkuburan, masjid yang tergadai, dan penguasaan kembali lahan oleh ahli waris. Misalnya, kasus wakaf masjid Sungai Asam pasar Jambi yang terletak di pusat perkotaan diambil alih oleh ahli waris dan dijual kepada pengusaha. Kemudian kasus “Yahya Buhaiti”, salah seorang yang ditunjuk oleh pimpinan Pondok Pesantren Nurul Iman untuk mengelola dan memanfaatkan aset tanah untuk tujuan produktif, ternyata secara diam-diam, ia mengambil alih lima buah bedeng dengan cara merubah sertifikatnya atas nama pribadi. Selanjutnya Masjid Baiturrahim yang diubah menjadi lembaga pendidikan “Yayasan Baiturrahim” kemudian berubah lagi menjadi “Akper Baiturrahim”.

Hal yang sama dapat juga dilihat dari rekapitulasi Kementerian Agama Kota Jambi, jumlah tanah wakaf tahun 2009 berjumlah 718 persil (961.763,43 M²), sementara tahun 2010 berkurang menjadi 672 persil (815.706,44 M²) berarti hilang 46 persil. Dan tahun 2011 jumlah tanah wakaf bertambah 2 persil menjadi 674 persil (868.308,54 M²) dan tahun 2012 tetap 674 persil (868.308,54 M²) dan 2013 bertambah 2 persil menjadi 676 persil (870.598,35 M²). Dari rekapitulasi itu tanah wakaf dalam kurun waktu 5 tahun sebagian hilang, tetapi tidak sebanding dengan pertambahannya 4 persil hingga tahun 2013.

Problem itu juga terjadi di tempat lain, seperti “Masjid Teja Suar” terletak di jantung Kota Jalan Tupare Cirebon, ahli warisnya mau menjual masjid tersebut seharga 15 miliar untuk kepentingan pribadi. Walaupun masjid tersebut batal dijual karena aksi solidaritas IPNU yang berjuang untuk mengumpulkan koin. Namun apa yang dituturkan oleh Kosasih Nata Wijaya, Ketua Muhammadiyah Kota Cirebon menjadi *warning* bagi *nazhir* dan *stakeholders* bahwa tanah wakaf tetap menjadi ancaman dari ahli waris dan oknum mafia di masa yang akan datang.⁸

Berdasarkan konteks itu, sebenarnya dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 pasal 67 memberikan sanksi tegas bagi oknum yang menyalahgunakan tanah wakaf.⁹ Tetapi ironisnya tidak satupun kasus sengketa wakaf masuk ke Pengadilan Agama Jambi,¹⁰

⁸ Lilis Handayani, “Masjid Teja Suar Batal Dijual”, dalam *Republika*, Kamis 28 November 2013/24 Muharram 1435, hlm. 22.

⁹ Pasal 67 (1) Setiap orang yang dengan sengaja menjamin, menghibahkan, menjual, mewariskan, mengalihkan dalam bentuk pengalihan hak lainnya harta benda wakaf yang telah diwakafkan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 40 atau tanpa izin menukar harta benda wakaf yang telah diwakafkan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 41, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah). (2) Setiap orang yang sengaja mengubah peruntukan harta benda wakaf tanpa izin sebagaimana dimaksud dalam Pasal 44, dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 400.000.000,00 (empat ratus juta rupiah). (3) Setiap orang yang dengan sengaja menggunakan atau mengambil fasilitas atau hasil pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf melebihi jumlah yang ditentukan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 12, dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah). Lihat Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 pasal 67.

¹⁰ Observasi, tanggal 4 Oktober 2013 M/29 Z}ulhijjah. 1434 H.

padahal ada beberapa persoalan yang memerlukan penanganan serius dari lembaga tersebut.

Jadi kasus itu terjadi pada tanah wakaf jenis *khai>ri*, sementara jenis tanah wakaf *abli>* dimanfaatkan untuk pondok pesantren secara kelembagaan dan digunakan secara optimal. Dikatakan wakaf *abli>*, karena aset wakafnya dikelola oleh keluarga secara turun temurun, dan wakaf *khai>ri* yaitu wakaf umum tanpa dikuasai oleh seseorang, kelompok orang dan golongan tertentu. Wakaf *abli>* itu di antaranya: *pertama*, Pondok Pesantren Nurul Iman. Lembaga ini memiliki 14 unit ruko (rumah toko) yang berasal dari aset wakaf, dan 24 unit rumah bedeng yang dikontrakkan. Total penghasilan pertahun 170 juta rupiah,¹¹ kemudian hasilnya dimanfaatkan untuk menggaji guru, santri berprestasi dan santunan para fakir miskin. *Kedua*, Pondok Pesantren Al-Jau>hare>n memiliki aset 50 hektar tanah wakaf yang dikelola untuk usaha produktif, yaitu usaha pertanian dan perkebunan. Sebanyak 16 hektar dialokasikan untuk perkebunan sawit dan 34 hektar digunakan untuk pertanian, peternakan bebek, sapi, dan kebun sayur-sayuran. Tanah wakaf pondok pesantren tersebut juga mengelola depot air al-Jau>hare>n. *Ketiga*, tanah wakaf Pondok Pesantren Sa'a>datudda>re>n. Lembaga ini memiliki tanah wakaf yang bergerak di bidang ekonomi dan bisnis, seperti "Rumah Makan Nantongga", menjual kembang dan tanaman hias, usaha gedung olahraga *footsal* yang dikontrakkan, jasa pencucian motor dan mobil. Kyai sebagai *mudir* pondok pesantren telah mencanangkan pendirian Rumah Sakit Islam dan SPBU.

Keempat, tanah wakaf Pondok Pesantren An-Nur Tangkit seluas 5 Ha. yang sudah berakta ikrar wakaf dan bersertifikat, telah diamanahkan oleh masyarakat sejak tahun 1997 untuk dikelola sebagai sarana pendidikan dan sosial ekonomi. Tanah wakaf tersebut, selain didirikan sebuah toko yang menjual bahan bangunan, juga memiliki lahan pertanian yang ditanami jagung dan sayur-sayuran, perikanan yang terdiri dari 4 kolam ikan yaitu ikan lele dan ikan patin, serta peternakan sapi yang makanannya diambil dari daun-daun jagung.¹² Hasil dari pengelolaan tersebut dimanfaatkan untuk biaya operasional, biaya pendidikan pondok pesantren dan sebagian lainnya untuk pengembangan.

Jadi optimalnya pemanfaatan wakaf *abli>* pondok pesantren tersebut, karena pimpinannya adalah seorang kyai yang memiliki kedalaman ilmu keislaman, karismatik, wibawa, dan *di-back up* oleh pengusaha,¹³ sementara wakaf *khai>ri* bergerak dalam sitem individual tanpa ada usaha dan target-target yang harus dicapai.

¹¹ Ia memiliki omset yaitu, 14 unit rumah toko (ruko) setiap satu unit dikontrakkan Rp. 7000.000 pertahun. Sebenarnya ada 29 bedeng, tetapi 5 bedeng diambil oleh Yahya Buhaiti untuk kepentingan pribadi. Sekarang aset itu tinggal 24 bedeng, satu bedeng dikontrakkan Rp.3000.000 pertahun. Jadi total penghasilan Rp. 170.000.000 pertahun. Wawancara dengan H. Fahrudin Razi, Penasehat Yayasan Pondok Pesantren Nurul Iman, dilakukan di ruangan kerja Rektor Universitas Batanghari, pukul 9 siang tanggal 14 Maret 2013 M/ 2 Jumadilu>la 1434 H.

¹² Observasi ke Pondok Pesantren An-Nur Tangkit, tanggal 19 Maret 2013 M/7 Jumadilu>la 1434 H.

¹³ Berkembangnya tanah wakaf beberapa pondok pesantren di Kota Jambi tidak terlepas dari tenaga profesional yang *mem-back up* dibelakangnya. Misalnya, (1) Pondok Pesantren Al-Jau>hare>n; disupport oleh Marzuki Usman, seorang pengusaha dan mantan Menko Kesra di era Gusdur merangkap Ketua ISEI (Ikatan Sarjana Ekonomi Indonesia). (2) Pondok Pesantren

Namun wakaf *abli* di negara Mesir berbeda dengan wakaf *abli* di Jambi. Di Mesir, pada masa Raja Barquq dari dinasti Abbasiyah (abad ke-8), menghapus praktik wakaf *abli* atau wakaf keluarga, karena kurang simpatik, sehingga wakaf ini diubah dalam bentuk wakaf sementara. Bahkan pada tahun 1952 dikeluarkan sebuah peraturan baru yang mengatur tentang tidak diperbolehkannya wakaf keluarga karena tidak memiliki rasa keadilan dan cenderung memonopoli harta wakaf.¹⁴ Namun setelah kurang menguntungkan kehidupan ekonomi masyarakat ketika itu, muncullah gerakan yang pro wakaf keluarga, yang kemudian dibentuk panitia *Ad-Hoc* untuk perwakafan dan Majelis Agama di Parlemen untuk mengajukan rancangan undang-undang wakaf keluarga kepada Kementerian Wakaf (1926-1927 M) agar disahkan menjadi Undang-undang.¹⁵

Demikian juga dukungan moral agama sebagaimana yang diungkapkan oleh Uswatun Hasanah bahwa motivasi agama cukup berpengaruh dalam pembentukan tata kehidupan dan tata tingkah laku mereka, dan agama dijadikan salah satu acuan bagi program pembangunan nasional dan daerah, karena Islam salah satu agama yang berkembang di Indonesia, serta merupakan agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia.¹⁶

Agama di Indonesia memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Hal ini dinyatakan dalam ideologi bangsa Indonesia, Pancasila: "Ketuhanan Yang Maha Esa". Agama di Indonesia berpengaruh secara kolektif terhadap politik, ekonomi dan budaya penduduk muslim. Apalagi wakaf dapat didukung oleh budaya melayu yang menurut Deliar Noer identik dengan Islam,¹⁷ yang menjunjung adat-istiadat melalui asas musyawarah dan mufakat.¹⁸ Berdasarkan jumlah hasil proyeksi penduduk Kota Jambi tahun 2013, ada 557. 215 jiwa

Sa'a>datudda>re>n didukung oleh H. Zayadi, seorang pengusaha merangkap sebagai *nazhir*; (3) Pondok Pesantren Nurul Iman didukung oleh H. Fahrudin Razi, seorang aktivis, mantan Ketua HMI, KNPI dan hingga saat ini masih aktif sebagai Rektor Unbari (Universitas Batanghari) sekaligus *nazhir*.; (4) Pondok Pesantren An-Nur Tangkit dipimpin oleh H. Marwazi, yang berpendidikan S3 telah berkecimpung di dunia bisnis. Dan Pondok Pesantren As'ad dipimpin oleh K. H. M. Najmi bin K. H. A. Qadir berlatar belakang pendidikan ekonomi yang memiliki banyak ruko sekaligus *nazhir*. Observasi, tanggal. 15 April 2013 M/ 3 Jumadilula 1434 H.

¹⁴ Achmad Djunaidi dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf Produktif: Sebuah Upaya Progresif Untuk Kesejahteraan Umat*, cet. ke-2 (Jakarta: Mitra Abadi Press, 2005), hlm. 33.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Uswatun Hasanah, "Strategi Pengelolaan Wakaf dalam Meningkatkan Kesejahteraan Umat" dalam *Kumpulan Hasil Seminar Perwakafan* (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 117.

¹⁷ Deliar Noer menjelaskan dalam *Toward a Non-Western Approach to The study of Malay/Indonesian Society*, bahwa "Malay" is used here in the widest sense and also cover Indonesia, including those of Java. But this word "Malay" is also defined in a religious context: a Malay is a Muslim: (to become a Malay) means is this country as well as in certain parts of Indonesia to become a Muslim. Baca Deliar Noer, *Toward a Non-Western Approach to The study of Malay/Indonesian Society*, A Supplement to Indonesia's Crescent No. 4/1992 (Jakarta: The Risalah Foundation/The Islamic Academic, 1992), I: 5.

¹⁸ وشاورهم في الامر فاذا عزمتم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين Dan bermusyawarahlah dalam segala urusan, apabila telah berusaha maka bertawakalah (berserah dirilah) kepada Allah Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal. Q.S. Ali-Imran [3]: 159.

penduduk Kota Jambi, maka 67 % adalah penduduk melayu, dan 33 % adalah pendatang.¹⁹

Jika demikian, secara umum tanah wakaf seharusnya dapat dimanfaatkan secara optimal, karena didukung oleh solidaritas keagamaan. Tetapi budaya pesantren dengan tradisi keilmuan dan etos kerjanya yang tinggi, justru tanah wakaf lembaga ini dapat berfungsi secara optimal baik di bidang agama maupun ekonomi. Sebaliknya *nazhir* wakaf *khairi*, sebagai pengelola tidak *qualify* dan tidak memiliki *skill*, karena kemampuan akademiknya sangat rendah sehingga malas mengelolanya.

Hal ini disebabkan oleh beberapa hal: *pertama*, *requirement nazhir* tidak *qualify* secara akademis; *kedua*, stigmatisasi Syafi'i bahwa harta benda wakaf tidak boleh dilakukan perubahan apapun masih melekat dibenak masyarakat. *Ketiga*, *nazhir* malas mengelola wakaf karena tidak memperoleh imbalan materi; *keempat*, Undang-Undang Perwakafan Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 sejak disahkannya belum tersosialisasi; *kelima*, pemerintah - KUA- tidak melakukan re-evaluasi terhadap kinerja *nazhir* terutama yang berkaitan dengan administrasi; *keenam*, *Nazhir* sebagai pengelola wakaf terfokus kepada kehendak *wakif* yang tertera pada AIW (Akta Ikrar Wakaf) untuk pembangunan sarana ibadah, pendidikan, TPU dan sosial;²⁰ *ketujuh*, perilaku dari petugas Kemenag yang sengaja membuang tanah wakaf karena persoalannya akut dan sulit diurai, sementara Kemenag pusat selalu menuntut penuntasan.

Sebenarnya problem tersebut dapat teratasi, jika Undang-undang yang baru itu dapat diimplementasikan sehingga hasil dari aset wakaf dapat diperoleh secara optimal. Karena itu pada tanggal 27 Oktober 2004, Presiden mensahkan Undang-Undang Perwakafan Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006.²¹ Kemudian untuk mem-*follow up* regulasi itu, pada tanggal 8 Januari 2010 Presiden Susilo Bambang Yudoyono bersama dengan Hj. Ani Bambang Yudhoyono di Istana Negara atas nama pemerintah, meluncurkan gerakan wakaf uang secara nasional dengan menyerahkan uang sebesar Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah) kepada lima Bank Syariah yang ditunjuk oleh Menteri Agama sesuai peraturan dan perundang-undangan selaku Lembaga Keuangan Syariah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU). Kemudian Presiden menunjuk Badan Wakaf Indonesia

¹⁹ Lihat Jumlah hasil Proyeksi Data Penduduk di Kantor BPS Kota Jambi tahun 2013.

²⁰ Wakaf produktif, yaitu wakaf harta yang digunakan untuk kepentingan produksi dibidang pertanian, perindustrian, perdagangan dan jasa yang manfaatnya bukan pada benda wakaf secara langsung, tetapi dari keuntungan bersih hasil pengembangan wakaf yang diberikan kepada orang-orang yang berhak sesuai dengan tujuan wakaf. Di sini, wakaf produktif diolah untuk dapat menghasilkan barang atau jasa kemudian dijual dan hasilnya dipergunakan sesuai dengan tujuan wakaf. Baca Munzir Qahaf, *Manajemen Wakaf Produktif*, terj. H. Muhyiddin Mas Rida, cet. ke-1 (Jakarta: Khalifa, 2005), hlm. 23.

²¹ Wahiduddin Adams, "Kedudukan dan Sumbangan Hukum Islam dalam Pembangunan Hukum Nasional", Paper dipresentasikan dalam acara *Seminar Internasional Islam dan Pengembangan Hukum dan Ekonomi Global Fakultas Syariah IAIN STS Jambi*, tanggal 29 November 2010, hlm. 8. Baca juga Achmad Djunaedi dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf...*, hlm. 89.

untuk menjadi *nazhir* (pengelola) uang wakaf tersebut. Hasil pengeluaran uang wakaf itu diperuntukkan bagi pembangunan keagamaan dan pendidikan.²²

Sebenarnya filosofi dari penyerahan uang oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono bersama dengan Hj. Ani Bambang Yudhoyono merupakan isyarat bahwa wakaf uang atau tanah yang diuangkan adalah bagian dari wakaf produktif. Sementara sistem administrasi dilakukan di LKS-PWU adalah manfaat wakaf tidak lagi dilakukan dengan sistem konvensional, melainkan dengan IT.

Oleh karena itu sangat urgen mengadopsi pemahaman Imam Ahmad dan Imam Hanafi yang disinyalir lebih moderat dalam hal perwakafan yang membolehkan perubahan dan pengalihfungsian tanah wakaf untuk tujuan *economic resources*, dan Implikasi dari moderat dapat menghindarkan diri dari sifat mubazir.²³ Islam melarang sifat mubazir, namun lebih memerintahkan untuk berlomba berbuat kebaikan dan masalah.²⁴

Hal itu sesuai dengan tindakan Umar bin Khattab yang melakukan perubahan atas tanah wakaf dengan mengganti masjid Kufah yang lama dengan yang baru dan tempat lama dijadikan pasar.²⁵ Perubahan tersebut adalah bentuk alih fungsi dan sebagai isyarat bahwa harta benda wakaf dapat dikelola secara produktif. Senada dengan itu, Rahmat Jatnika seperti dikutip dalam “perwakafan tanah” menjelaskan bahwa wakaf memiliki potensi yang berkaitan erat dengan persoalan kemasyarakatan dan individu secara keseluruhan yang mempunyai dimensi *palymorphe* secara interdisipliner dan *multidisipliner* menyangkut masalah sosial ekonomi, kemasyarakatan, administrasi²⁶ dan politik.²⁷

Pada tulisan ini, penulis tertarik meneliti dan mengkaji tanah wakaf agar dapat dimanfaatkan secara optimal dan berkelanjutan. Sebagai fokus utama penelitian ini mengambil topik “optimalisasi Pemanfaatan Tanah wakaf di Kota Jambi” yang terkait dengan tidak optimalnya pendayagunaan tanah wakaf dan problematika serta implementasi Undang-undang kepada kedua jenis wakaf, yaitu wakaf *abli* dan wakaf *khairi* di Kota Jambi.

B. Terminasi Wakaf

Term “wakaf” secara etimologi berasal dari kata وقف - يقف - وقفا berarti berdiri, berhenti tidak bergerak, ragu-ragu, dan mencegah,²⁸ semakna kata سبل yaitu,

²² Wahiduddin Adams, *Kedudukan dan Sumbangan Hukum Islam ...*, hlm. 8.

²³ Lihat Q.S. Al-Isra' [17]: 27.

²⁴ Lihat Q.S. Al-Baqarah [2]: 148.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Kelengkapan administrasi dan sertifikat adalah untuk melindungi wakaf tanah secara hukum. Jadi pemerintah dan ahli hukum memberikan advokasi terhadap tanah-tanah wakaf yang menemui masalah hukum karena terjadi sengketa. Demikian pula *nazhir* wakaf dan masyarakat aktif dan terlibat langsung dalam pengelolaannya. Lihat Departemen Agama RI., *Strategi Pengamanan ...*, hlm. 67.

²⁷ Taufiq Hamami, *Perwakafan Tanah...*, hlm. 2.

²⁸ Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. 1576. Lihat juga Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Ihya' al-Tura>s) al-'Arabiyy 1999), XV: 373. Baca Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003), hlm. 2034. Baca Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB, cet. ke-13 (Jakarta:

mendermakan, atau السجن penjara, dan حبس menahan. Berdasarkan kata tersebut, Kementerian yang membidangi perwakafan bermazhab Maliki di Afrika Utara dan Afrika Barat disebut وزير الاحباس.²⁹ Tetapi term “wakaf” lebih dikenal di Indonesia.³⁰

Menurut terminologi, wakaf adalah perbuatan hukum *wakif* untuk memisahkan dan atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan atau kesejahteraan umum menurut syariah.³¹

Bagi Munz}ir Qahaf, wakaf adalah *the holding and preservation of a certain property for the confined benefit of a certain philanthropy with the intention of prohibiting any use or disposition of property outside that specific purpose.*³² Atau objeknya yang ditahan.³³ Jadi *waqf is means hold, confinement or prohibition*, yang

Lentera Baritama, 2005), hlm. 635. Baca Departemen Agama RI., *Ilmu Fiqh*, cet. ke-2 (Jakarta: Depag RI., 1986), III: 207. Baca Ma'mun Al-Hamawi, *Al-Munjid al-Wasi>t} fi> al-'Arabiyyah al-Ma'a>s}irah* (Beirut: Da>r al-Masyriq, 2003), hlm. 1131.

²⁹ Wahbah az-Zuhaily, *Al-Fiqh} al-Isla>miy wa Adillatuhu*, cet. ke-3 (Beirut: Da>r Al-Fikr, 1989), VIII: 153. Baca Sayyid Sabiq, *Fiqh} as-Sunnah* (Kairo: Da>r al-Fa>t}i al-I'la>m al-'Arabi>, 1990), III: 406.

³⁰ H. Juhaya S. Praja, *Perwakafan di Indonesia Sejarah Pemikiran Hukum dan Perkembangannya* (Bandung: Yayasan Piara Pengembangan Ilmu Agama dan Humaniora, 1995), hlm. 6. Baca Achmad Djunaidi dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf Produktif : Sebuah Upaya Progresif Untuk Kesejahteraan Umat*, cet. ke-2 (Jakarta: Mitra Abadi Press, 2005), hlm. iii.

³¹ Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006, pasal 1. Baca Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-3 (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 1266. Baca Abdul Wahab Khalaf, *Ah}ka>m al-Waqf* (Mes}r: Mat}ba'ah al-Mis}r, 1951), hlm. 14. Baca Muhammad bin Ismail as-San'a>ni, *Subu>l as-Sala>m*, cet. ke-4 (Beirut: Da>r al-Ihya>' al-Tura>s\ al-'Arabi>, 1960), II: 114. Baca H. Juhaya S. Praja, *Perwakafan di Indonesia...*, hlm. 58. Lihat juga Muhammad Amin al-Kardi, *Tanwi>r al-Qulu>b fi> Mua>malah al'Alla>m al-Guyu>b* (Mes}r: Mat}ba'ah as-Sa'a>dah, t.t.), hlm. 275. Baca Muhammad Fat}i al-Duraini, *Buh}u>s Muqa>ranah fi> al-Fiqh} al-Isla>miy wa Us}u>lihi>* (Damsyiq: Mu'assasah ar-Risa>lah, 1994), II: 170. Baca Wahbah al-Zuhaily, *al-Tafsi>r al-Muni>r fi> al-'Aqi>dah wa al-Syari>'ah wa al-Manha>j* (Beirut: Da>r al-Fikr al-Ma'a>s}irah, 1988), XXXI-XXXII: 648. Baca Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Humaniora Utama Press, 1991/1992), hlm. 87.

³² Menurut Munz}ir Qahaf seperti dikutip dalam “Wakaf dalam Perspektif Hukum Nasional” bahwa *The holding and preservation*, yaitu penahanan dan pemeliharaan khusus tanah milik untuk disalurkan manfaatnya dari beberapa kedermawanan (kecintaan sesama manusia) dengan maksud melarang terhadap penggunaan apapun dari tanah milik selain tujuan khusus itu. Baca Rifyal Ka'bah, “Wakaf dalam Perspektif Hukum Nasional” dalam *Kumpulan Hasil Seminar Perwakafan* (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 26. Baca Muhammad bin Isma>'il as-San'a>ni, *Subu>l...*, hlm. 114. Baca Achmad Djunaidi dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf...*, hlm. iii.

³³ Menurut Abu Hanifah '*ai>n* ditahan tetap milik *wakif* dan menyedekahkan manfaatnya, sementara Imam Syafi'i hartanya ditahan bersamaan dengan '*ai>n*-nya dan lepas dari pemilikinya. Demikian pula Imam Malik '*ai>n*-nya ditahan tetap milik *wakif* dan hasilnya dimanfaatkan. Lihat Muhammad Fa>thi al-Durai>ni, *Buh}u>s Muqa>ranah fi> al-Fiqh} al-Isla>mi>y* ..., hlm. 170-171.

berarti menahan, memenjarakan atau larangan. Juga *donated* berarti mendermakan, menyumbangkan.³⁴

Sementara Jaih Mubarak menjelaskan bahwa wakaf tanah dan bangunan serta benda bergerak adalah uang merupakan upaya *al-khai>r* yang berarti kebaikan.³⁵ Kata *al-khai>r* adalah perintah untuk melakukan wakaf. Menurut Al-Dimasyqi, ayat yang terdapat pada Q.S. al-Hajj [22]: 77 sangat relevan dengan wasiat. Karena al-Qur'an tidak spesifik menjelaskan tentang wakaf, maka pemahamannya sangat interpretabel dan debatable, tetapi di dalam hadis ditemukan dalam *اجمع عملي* yang diterima oleh para sahabat dan sesudah mereka serta penerapan *'amaliyah*-nya ditetapkan dengan sunnah.³⁶ Selain itu, al-Qur'an diturunkan dengan dasar-dasar umum melalui kata *القرويات* berarti orang berbuat baik dengan membatasi pokoknya dan hasilnya dimanfaatkan untuk kemaslahatan umum.

Dalam hal ini Imam Bukhari mengutip penjelasan Ibnu 'Umar³⁷ berkenaan wakaf Umar di Khaibar. Dalam hadis tersebut, Abu Hanifah dalam salah satu argumennya mengatakan bahwa antara hukum *tirkah* dengan wakaf harus terpisah.³⁸

³⁴ *The word waqf is used in Islam in the meaning of holding certain property and preserving it for the confined benefit of certain philanthropy and prohibiting any use or disposition of it outside that sepecific objective. This definition accords perpetuity to waqf, i.e., it applies to non-perishable property whose benefit can be extracted without consuming the property it self. Therefore waqf widely related to land and buldings. However, there are waqf of books, agricultural machinery, cattle, shares and stocks and cash money. Term menyumbang juga berarti donated; donating; donatus, a gift, from dare, to give ; to present; to contribute; bestow as a gift, especially to some philanthropicreligious cause atau donation that wich is given, bestowed, or donated; a gift or grant, as to a charitable organization. Lihat Noah Webster, Webster's New Twentieth Century Dictionary of The English Language (United State of America: William Collins Publisher, 1980), hlm. 544. Lihat <http://Islamic-World net/economic/waqf/waqf main page.html>. Diakses tanggal 26 Februari 2013.*

³⁵ *... وافعلوا الخير لعلمكم تفلحون* Q.S. al-Hajj [22]: 77. Imam Al-Bagha>wi menafsirkan bahwa perintah untuk melakukan *al-khay>r* berarti perintah untuk melakukan silaturahmi, dan berakhlak yang baik. Sementara Taqiy al-Din Abi Bakr Ibn Muhammad al-Husaini al-Dimasyqi menafsirkan bahwa perintah untuk melakukan *al-khay>r* berarti perintah untuk melakukan wakaf. Penafsiran menurut al-Dimasyqi tersebut relevan (*muna>sabah*) dengan firman Allah tentang wasiat.

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين. Kamu diwajibkan berwasiat apabila sudah didatangi (tanda-tanda) kematian dan jika kamu meninggalkan harta yang banyak untuk ibu bapak dan karib kerabat dengan acara yang ma'ruf; (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang takwa. Lihat Q.S. Al-Baqarah [2]: 180. Lihat Jaih Mubarak, Wakaf Produktif, cet. ke- 1 (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2008), hlm. 7.

³⁶ Muhammad Fa>thi al-Duraini, *Buh}u>s\ Muqa>ranah fi> al-Fiqh} al-Isla>miy...*, hlm. 169.

³⁷ Ketika menyedekahkan tanahnya di Khaibar, Umar mengatakan bahwa tanah itu tidak dijual, tidak dihibahkan, dan tidak pula diwariskan kepada orang-orang fakir, kerabat, hamba, kepentingan umum, tamu, dan *ibnu as-sabi>l*. Orang yang memeliharanya, *nazhir*, boleh memakan hasil dari tanah tersebut dengan cara yang baik dan tidak berlebihan". Lihat Imam Bukha>ri>, *S}ah}ih} ...*, 124.

³⁸ Sebagaimana sabda Nabi : *لا حيس عن فرا نض الله* "Harta yang sudah berkedudukan sebagai *tirkah* (harta pusaka) tidak lagi termasuk benda wakaf". Lihat Ma'rifah *as-Sunan wa al-as>a>r* bab al-Auqa>f, hlm. 458. Lihat juga Ali Fikri, *al-Mu'a>mala>t al-Ma>diyah wa al-Adabiyyah*, (Mes}r: Mus}t}afa al-Ba>bi al-Halabiy wa Awla>duh, 1938), II: 300.

Sementara wakaf dalam kajian *siya>sab ma>liyah*,³⁹ memiliki dua aspek penting yakni, agama dan negara.⁴⁰ Wakaf tanah berhubungan dengan agama, karena menyentuh aspek ibadah.⁴¹ Ia juga berhubungan erat dengan negara, karena pengelolaan wakaf berkaitan dengan kepentingan publik, kebendaan dan ekonomi masyarakat yang diatur oleh regulasi Undang-Undang dan peraturan pemerintah.⁴² Jadi wakaf tanah menganut azas keabadian karena manfaatnya untuk selamanya.

Bagi Imam Abu Hanifah (80-150 H/700-722 M) harta benda wakaf dapat bersifat sementara, karena itu boleh saja dijual.⁴³ Sementara Imam Syafi'i (150-204 H/799-820 M) memahami bahwa *al-h}abs* sama dengan *al-waqf* yakni, sesuatu yang kekal karena tertahan. Misalnya, dalam kitabnya *al-'Umm* memberikan istilah dengan *al-ah}ba>s*, Al-Syarkasi dalam kitabnya *al-Mabsu>t*, memberikan istilah *al-waqf*, dan Imam Bukhari mensyarahkan hadis-hadis tentang wakaf dalam "*Kitab al-Wasja>ya>*".

Oleh karena itu, makna wakaf dapat berarti, menahan, *al-ah}ba>s* (memenjarakan), *al-tasbi>l* (mendermakan) dan sedekah *ja>riyah*.⁴⁴ Karena hakikat wakaf hasilnya dimanfaatkan untuk umum dan memiliki asas keabadian.⁴⁵

Menurut az-Zuhaily, *nas}* hadis tersebut memiliki kelemahan, karena makna hakiki dari *nas}* adalah batalnya tradisi jahiliyah yang lebih mengistimewakan anak laki-laki *mumayyiz* sebagai pemilik warisan tanpa ada batas keadilan bagi wanita dan anak-anak untuk mendapatkan warisan.⁴⁶ Ia menambahkan, kedua hadis tersebut kelihatan kontradiktif, karena pada satu sisi Nabi melarang menjualnya, dilain sisi Nabi menjualnya,⁴⁷ pada hal hakikat *al-h}abs*,⁴⁸ adalah menahan bukan berarti menjual.

³⁹ Jaih Mubarak, *Wakaf...*, hlm. 10.

⁴⁰ Wakaf juga berarti tanah negara yang tidak dapat diserahkan kepada siapapun dan digunakan untuk tujuan amal, benda bergerak atau tidak bergerak yang disediakan untuk kepentingan umum (Islam) sebagai pemberian yang ikhlas. Tanah disediakan untuk madrasah atau masjid, atau pemberian yang bersifat suci. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus...*, hlm. 1267. Lihat juga Ma'mun Al-Hama>wi, *al-Munjid al-Wasi>t} fi> al-'Arabiy...*, hlm. 1131.

⁴¹ Ada tiga kegiatan yang berkaitan dengan ekonomi :1. Wakaf berhubungan dengan ekonomi karena benda wakaf untuk kepentingan umum yang tidak boleh diperjual belikan. Pembahasan mengenai jual beli (*al-buyu>*) termasuk *al-muba>dala>t*. 2. Wakaf berhubungan dengan ekonomi Negara karena benda wakaf bukan lagi milik perorangan, melainkan menjadi milik umum (*milik Allah*). 3. Wakaf berhubungan dengan ekonomi keluarga karena wakaf juga dapat dibedakan menjadi wakaf *khai>ri* (umum) dan *ahli>* (keluarga). Jaih Mubarak, *Wakaf...*, hlm. 12.

⁴² Al-Tufi dalam teori masalahnya menegaskan bahwa apabila terjadi pertentangan antara kepentingan masyarakat dan *nas}* atau *ijma'*, maka kepentingan masyarakatlah yang wajib didahulukan atau dimenangkan. Lihat Must}afa Zaid, *al- Mas}lahah fi> al-Tasyri>' al-Isla>mi wa Najmu al-Din al-Tu>fi*, cet. ke-2 (Mesir: Da>r al-Fikri al-'Arabiy, 1981), hlm. 74. Lihat juga Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), hlm. 151.

⁴³ Menurut Hanafi جواز الاحباس و منع الاحباس وردة الاوقاف *Liha>t Wahbah az-Zuhaily, al-Tafsi>r al-Muni>r ...*, hlm. 648.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Wahbah al-Zuhaily, *Al-Fiqh} al-Isla>miy ...*, hlm. 154.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Dalam hadis, Abu Hanifah mengemukakan : عن ابي عون عن شريح قال جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبس. (رواه البيهقي) Dari Abi 'Aun dari Syuraih berkata: "Telah datang Muhammad Saw. dengan menjual *h}abs*". Lihat Abu Bakar Ahmad al-Baihaqi, *as-Sunnah al-Kubra>* (India: Da>irah al-Ma'a>rif al-Usma>niyyah, 1352 H), hlm. 163.

Berdasarkan konteks itu Imam Abu Hanifah (80-150 H/700-722 M) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan menjual dalam hadis di atas adalah untuk menyingkirkan patung-patung, karena Nabi ingin menghapuskan pemujaan berhala. Selain itu, Nabi juga ingin menempatkan posisi ahli waris sebagai penerima warisan yang diperintahkan oleh syara' dan meletakkan pembagian harta kepada para ahli waris secara proporsional. Walaupun kedua hadis tersebut memiliki argumentasi yang sangat lemah, akan tetapi hakikatnya adalah pada zaman jahiliyah Nabi ingin menghapus pemujaan terhadap benda-benda berhala ketika itu sangat berkembang.

Jika demikian halnya, tidak mungkin *'ain* harta benda wakaf dapat dipertahankan keabadiannya apabila bertentangan dengan syara'. Bagi Syuraih Ismail Ibn Isa Al-Kindy dan Zufar sependapat dengan Abu Hanifah (80-150 H/700-722 M) bahwa orang yang telah mewakafkan hartanya, dengan cara menyedekahkan manfaat hartanya, maka institusi wakaf tidak ada, kecuali dalam tiga hal:

1. Wakaf masjid atau seseorang membuat bangunan untuk kepentingan masjid, maka institusi wakaf terealisasi menjadi masjid. Dengan demikian bangunan tersebut tidak lagi menjadi milik *wakif* melainkan menjadi milik Allah.
2. Wakaf yang telah diputuskan oleh pengadilan, sekalipun menjadi sengketa, maka ia tidak dapat ditarik kembali oleh ahli warisnya, atau status kepemilikan.⁴⁹
3. Wakaf wasiat, yaitu seseorang dalam keadaan masih hidup berwasiat, apabila nanti ia meninggal dunia, maka hartanya ditentukan menjadi wakaf maka kedudukannya sama dengan wasiat.⁵⁰

Selanjutnya mereka menjelaskan bahwa jika tidak memenuhi kriteria tersebut di atas, hak wewenang *wakif* tetap melekat padanya dan *wakif* berhak terhadap harta benda yang diwakafkan serta boleh menjualnya karena tidak bertentangan dengan *nas*.⁵¹ Namun pada umumnya mereka berpendapat bahwa benda wakaf hanya manfaatnya yang boleh dilepas dan asalnya tetap.⁵² Juga ia menjelaskan bahwa wakaf adalah menahan suatu benda yang menurut hukum tetap milik *wakif* tetapi yang diserahkan adalah manfaat untuk kebajikan.⁵³ Karena itu wakaf menurutnya tetap tidak boleh dijual, sebab tidak melepaskan diri dari tindakan untuk menghilangkan kepemilikan kecuali dalam tiga hal tersebut.

⁴⁸ Dari segi makna, perbedaan *waqf* dengan *h}abs* adalah *waqf* berarti pemilikan atau barang tersebut lepas secara penuh dari *wakif* (orang-orang yang mewakafkan), sehingga barang yang sudah diwakafkan tidak boleh diwariskan dan digunakan untuk kepentingan lain. Sementara *h}abs*, berarti pemilikan atas benda tetap berada pada pemilik asal, ia boleh mewariskan, menjualnya dan lain-lain. Lihat Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima ...*, hlm. 636.

⁴⁹ Quraish Shihab, dkk., *Filsafat Hukum...*, hlm. 241.

⁵⁰ *Ibid.*

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حبس عن فرائض الله قال علي رحمه الله لم يسند ه غير ابن لهيعة عن اخيه وهما ضعيفان. (رواه الدار قطني)

⁵¹ Dari Ibnu Abbas berkata, bersabda Rasulullah Saw., tidak ada penahanan dari ketentuan-ketentuan Allah, Ali Rahimahullah berkata, hadis ini tidak disandarkan kepada siapapun kecuali kepada Ibnu Luhai'ah dari saudaranya dan keduanya lemah. Lihat Abu Bakar Ahmad Al-Baihaqi, *as-Sunnah al-Kubra* > ..., hlm. 162.

⁵² Mahmud Syaltut, *Fiqh Tujuh Mazhab*, terj. Abdullah Zaky Al-Kaaf (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 245.

⁵³ Departemen Agama RI., *Paradigma Baru Wakaf ...*, hlm. 2.

Pandangan itu seakan kontradiktif dari pandangannya yang pertama, tetapi yang menjadi *stresing* bahwa benda wakaf tetap berpeluang untuk dijual. Sementara Imam Syafi'i tidak memberikan celah terhadap benda wakaf untuk dijual meskipun *'ain*-nya telah rusak.

Sebagaimana juga Abu Yusuf dan Syekh Muhammad sekalipun bermazhab Hanafi, tetapi keduanya tetap sependapat dengan Imam Syafi'i bahwa wakaf adalah menahan harta di mana *'ai>n*-nya tetap, sementara hasilnya dimanfaatkan untuk kepentingan ibadah dan harta yang telah diwakafkan oleh *wakif* telah terlepas haknya dan berpindah menjadi milik Allah.⁵⁴

Dalam hal ini Hanafi inkonsistensi tentang keabadian wakaf, karena pada satu sisi ia sependapat dengan Syafi'i dan Imam Malik bahwa benda wakaf tidak boleh dijual hanya hasilnya yang boleh dimanfaatkan, namun pada sisi lain ia sependapat dengan Imam Ahmad bahwa *wakif* tetap berhak terhadap harta benda yang diwakafkan dan boleh melakukan apa saja dalam harta benda tersebut hingga menjualnya.

Substansi perbedaan Hanafi dengan Maliki pada hak *wakif* yang tidak lepas. Bagi Hanafi *wakif* tetap berhak terhadap harta benda yang diwakafkan, bahkan boleh menjualnya. Sementara Maliki *wakif* tidak lepas dari harta benda yang diwakafkan, namun yang boleh lepas hanyalah manfaat dan tidak berhak menjualnya.

Bagi Imam az-Zuhri (w.124 H) manfaat wakaf telah mewujudkan akselerasi sebagai transaksi ekonomi, yaitu praktik wakaf uang, hak intelektual, hak paten, membangun rumah kontrakan dan memberikan jalan kepada orang untuk berbuat baik yang tidak harus kekal, namun asas keabadiannya tetap terjaga.⁵⁵

Sebagaimana juga dijelaskan dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Pasal 1 bahwa harta yang diwakafkan tidak harus bersifat abadi, tetapi boleh dibatasi oleh waktu. Hal ini dimaksud untuk memberikan kesempatan kepada masyarakat untuk berwakaf, karena perbuatan baik sekecil apapun atau dibatasi waktu atau tidak, tetap bernilai disisi Allah.⁵⁶ Namun dalam pasal 40 dijelaskan bahwa *wakif* bukan hanya tidak dapat *bertasarruf* terhadap harta benda wakaf tetapi juga tidak boleh menjual, menghibahkan dan mewariskan,⁵⁷ tetapi ada

⁵⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Muh}a>d}ara>t fi> al-Waqf*, cet. ke-2 (Kairo: Da>r al-Fikri al-‘Arabi>, 1971), hlm. 41.

⁵⁵ *يباع لا ويوهب لان لا تباع ولا توهب ولا تورث او حرم و*
...Agar tidak dijual, dihibahkan dan tidak diwariskan atau dilarang, tidak dijual dan tidak dihibahkan. Lihat Imam Al-Bukhari, *S}ah}ih} Bukha>ri>*, hlm. 131. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Muh}a>d}ara>t fi> ...*, hlm. 43.

⁵⁶ Barang siapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarrah pun, niscaya dia akan melihat (balasan) nya. Dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarrah pun niscaya dia akan melihat (balasan) nya pula. Q.S. az-Zalzalah [99]: 7-8.

⁵⁷ Berdasarkan pasal 40 disebutkan bahwa harta benda wakaf yang sudah diwakafkan dilarang pada poin (a) dijadikan jaminan; (b) disita; (c) dihibahkan; (d) dijual; (e) diwariskan; (f) ditukar; atau (g) dialihkan dalam bentuk pengalihan hak lainnya. Lihat Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004, pasal 40.

pegeculian sebagaimana diatur dalam pasal 41 mengenai bolehnya dilakukan perubahan.⁵⁸

Berdasarkan konteks itu Umar bin Khattab berwaf dalam dua bentuk: (1) Berwaf dalam bentuk tanah di Khaibar dengan sifatnya tetap dan berasaskan keabadian. (2) Berwaf 100 buah anak panah untuk kelengkapan perang di Khaibar dan ciri perang bersifat insidental. Jadi perbuatan Umar sebagai isyarat bahwa wakaf boleh abadi dan boleh pula sementara.

Dalam hal ini Hanafi memaknai bahwa *wakif* boleh menarik kembali wakaf tanahnya dengan cara menjual, kecuali ada ketentuan dan penetapan dari hakim,⁵⁹ karena tidak ada hak kepemilikan terhadap tempat ibadah kecuali milik Allah. Bagi Imam Syafi'i tanpa ada penetapan hakim pun apabila harta benda wakaf telah diwakafkan baik bergerak atau tidak menjadi milik Allah. Karena itu ia tidak sependapat dengan Imam Hanafi dan Hambali yang memberikan kemudahan terhadap harta benda wakaf dengan cara pengaktualisasian atau dalam bentuk sewa menyewa.

Dalam aspek sosial, wakaf sebagai anjuran agama memiliki nilai kemanusiaan yang tinggi dan *voluntary agencies* sebagaimana juga dalam paham Hindu melakukan gerakan kemanusiaan khususnya dalam program kesehatan.⁶⁰ Namun *voluntary agencies* dalam Islam bersifat komprehensif sepanjang tidak bertentangan dengan syara', dapat mendatangkan manfaat wakaf yang dapat diberdayakan secara produktif⁶¹ untuk tujuan *maqasid asy-syari'ah*.

2. Dasar Hukum Wakaf

⁵⁸ Pasal 41 (1) Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 40 huruf f dikecualikan apabila harta benda wakaf yang telah diwakafkan digunakan untuk kepentingan umum sesuai dengan rencana umum tata ruang (RUTR) berdasarkan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku dan tidak bertentangan dengan syariah. (2) Pelaksanaan ketentuan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) hanya dapat dilakukan setelah memperoleh izin tertulis dari Menteri atas persetujuan Badan Wakaf Indonesia. (3) Harta benda wakaf yang sudah diubah statusnya karena ketentuan pengecualian sebagaimana dimaksud pada ayat (1) wajib ditukar dengan harta benda yang manfaat dan nilai tukar sekurang-kurangnya sama dengan harta benda semula. (4) Ketentuan mengenai perubahan status harta benda wakaf sebagaimana dimaksud pada ayat (1), ayat (2), dan ayat (3) diatur lebih lanjut dengan Peraturan Pemerintah. Lihat Undang-undang Nomor 41 tahun 2004, pasal 41.

⁵⁹ Ada beberapa ketentuan Hakim terhadap wakaf antara lain: a. Memutuskan sebuah keputusan bahwa wakaf harus tetap, sekalipun ada persengketaan antara *wakif* dan *nazhir*, b. Wakaf dapat ditangguhkan sampai kepada kematian *wakif*, dan wakaf ini lebih dikenal dengan wakaf wasiat, c. Jika *wakif* membangun masjid dan mengizinkan dipergunakan untuk salat hingga seseorang telah melaksanakan salat di dalamnya, maka hilanglah kepemilikan *wakif*. Lihat Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islamiy ...*, hlm. 153.

⁶⁰ B.R. Sinha, dkk, *Encyclopedia of Professional Education* (New Delhi: Sarup & Sons, 2003), hlm. 43.

⁶¹ Berkaitan dengan wakaf produktif yaitu, wakaf tunai berupa uang tunai yang dilakukan oleh seseorang, kelompok orang, lembaga dan badan hukum yang menjadi perhatian dari para *fuqaha*', seperti Abu Su'ud Muhammad yang menyebutkan bahwa wakaf uang telah dipraktikkan oleh masyarakat yang menganut mazhab Hanafi, di antaranya Al-Bukhari (w. 252 H). Selanjutnya Al-Bukhari menyebutkan bahwa Imam Az-Zuhri (w.124 H) berpendapat dinar dan dirham (keduanya) mata uang dagang, kemudian menyalurkan keuntungan sebagai wakaf. Lihat Abu Su'ud Muhammad, *Risalah fi Jawa'zi Waqfi an-Nuqu'd* (Beirut: Dar Ibn-Hazm, 1997), hlm. 21-22.

Dasar hukum tentang wakaf secara khusus tidak dijelaskan dalam al-Qur'an, namun secara umum dijelaskan, misalnya Q.S. Ali Imran [3]: 92, Q.S. Al-Baqarah [2]: 261.

Jika memperhatikan ayat-ayat di atas petunjuk dalam al-Qur'an sangat umum atau bersifat global. Menurut Said Agil Husin Al-Munawwar wakaf masuk dalam kategori infaq, sebagai suatu istilah infaq "membelanjakan sebagian harta pada salah satu jalan kebaikan".⁶² Menurut perintah infaq dalam al-Qur'an bisa menunjukkan kepada arti wajib, yaitu zakat dan mengandung arti sunah atau sedekah. Namun menurut tafsir *Al-Mana>r* ada infaq di luar zakat yang sifatnya wajib, yakni infaq insidentil. Jika terjadi hal-hal mendesak yang menimpa umat dan memerlukan uluran tangan yang segera. Pada pemberian ini tidak diisyaratkan ukuran harta yang dimiliki dan dikeluarkan, melainkan sesuai kesanggupan.⁶³ Contoh kasus yang ditunjuk dalam hadis di atas juga sangat simpel. Namun demikian dari beberapa rujukan itu dapat dipahami bahwa inti persoalan dalam hal wakaf adalah ada harta yang diberikan oleh pemiliknya untuk kepentingan agama, umat dan masyarakat yang pemanfaatannya dalam waktu lama. Petunjuk yang bersifat umum tentang wakaf memberi kesempatan kepada umat Islam untuk merealisasikannya sesuai dengan kondisi lokal dan zaman.⁶⁴

Tetapi syariat wakaf secara spesifik dijelaskan berkaitan dengan hukum wakaf sebagai sunah, diperkuat oleh Hadis Ibnu 'Umar,⁶⁵ yang redaksi hadis itu Nabi memakai *al-h}abs*, maka Jumhur Ulama dan Az-Zuhaili melarang membelanjakan harta wakaf yang esensinya adalah bukan berarti menghilangkan kepemilikan *wakif*.⁶⁶ Dalam hadis riwayat Muslim, tentang tanah Umar di

⁶² *Ibid.*

⁶³ Said Agil Husin Al Munawar, "Mengembangkan Wakaf Tunai: Peluang dan Tantangan dalam Mewujudkan Kesejahteraan Sosial" dalam *Kumpulan Hasil Seminar Perwakafan* (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 187.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ وعن ابن عمر قال اصاب عمر ارضا بخيبر فأتى النبي صل الله عليه وسلم يستأمره فيها فقال يا رسول الله اني اصب ارضا بخيبر لم اصب ما لا قط هو انفس عندي منه فما تأمرني به قال ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب قال فتصدق عمر في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف لا جناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف او يطعم صدقا غير متمول فيه قال فحدثت بهذا الحديث محمدا فلما بلغت هذا المكان غير متمول فيه قال محمد غير متأملا قال ابن عون وانبائي. (رواه مسلم)

Dari Ibnu 'Umar bahwasanya 'Umar bin Khattab mendapatkan tanah di Khaibar, lalu Nabi Saw. mendatangi kemudian ia berkata Ya Rasulullah, aku telah mendapatkan tanah di Khaibar, dan aku belum pernah mendapatkan harta yang lebih berharga dari tanah tersebut, maka apakah yang engkau perintahkan padaku? Kemudian Rasulullah bersabda: Jika engkau mau tahanlah asalnya dan sedekahkan (manfaatnya) lantas 'Umar menyedekahkannya. Jadi tanah tersebut tidak dijual, tidak dihibahkan dan tidak diwariskan. Sedekah tersebut diperuntukkan bagi orang-orang fakir, keluarga dekat, memerdekakan budak, *sabi>lilla>h*, *ibnu sabi>l*, dan tamu. Tidak berdosa atas orang yang mengelolanya untuk memakan dengan cara yang *ma'rif* atau memberi makan (kepada orang lain). Dan lafal yang lain tanpa menyimpannya sebagai harta hak milik. Lihat Imam Muslim, *Al-Ja>mi' al-S}ah}i>h* (Beirut: Da>r al-Fikri, t.t), V: 74. Lihat juga Muhammad bin 'Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *Nai>l al-Aut}a>r* (Mesir: Mus}t}afa al-Ba>bi al-Halaby, t.t.), VI: 127.

⁶⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh} al-Isla>miy ...*, hlm. 155.

Khaibar dan dalil wakaf sebagai amal *ja>riyah*.⁶⁷ Karena itu perintah wakaf bersifat anjuran, sehingga hukumnya adalah sunah.⁶⁸

Berdasarkan konteks itu, *wakif* dan ahli waris sebagai pemilik harta tidak boleh lagi bertindak semena-mena terhadap harta bendanya. Jadi atas dasar itu, Imam Mujtahid berbeda pula dalam menetapkan hukumnya. Bagi Syafi'i, Maliki dan Hambali menganggap sebagai sunah,⁶⁹ sementara Hanafi boleh,⁷⁰ dan semua sepakat hukum zakat wajib.⁷¹ Untuk merealisasikan hal itu, peran *nazhir* dan *wakif* sangat menentukan tentang pemanfaatannya. Namun pemahamannya tentang wakaf, ia memahami sebatas sedekah *jariyah*, yaitu sedekah atau pemberian biasa yang semata-mata untuk ibadah.

Jika pemberian itu terkait dengan tanah maka ia disebut sedekah *Ja>riyah*, dan kalau pemberian itu terkait dengan uang, maka ia disebut sedekah biasa dan bendanya bisa habis seketika dan tidak memiliki konsekuensi hukum. Pada hal yang disebut sedekah *ja>riyah* adalah wakaf,⁷² yang memiliki konsekuensi hukum.

Menurut H. Juhaya S. Praja membedakan amal wakaf dengan amal *ja>riyah*. Amal wakaf hanya ditujukan untuk benda-benda yang memenuhi lestari (*baqa>' al-'ai>n*), sementara amal *jariyah* untuk benda-benda yang tidak memenuhi persyaratan tersebut seperti uang dan jasa karena uang menjadi punah ketika digunakan. Seperti, kepentingan sosial, penerangan jalan, masjid, penyediaan air minum di jalan-jalan umum atau penyediaan air wudju di tempat-tempat peribadatan dan biaya-biaya operasional dan sebagainya.⁷³

Bagi penulis, baik harta bergerak atau tidak bergerak, hasilnya dimanfaatkan dan pokok atau modalnya ditahan untuk kepentingan ibadah serta bersifat masalah secara berkelanjutan berdasarkan asas manfaat dan asas keabadian. Dengan demikian ulama sepakat bahwa yang dimaksud dengan sedekah *ja>riyah* adalah amalan wakaf.⁷⁴

Wakaf sebagai sunah, berarti anjuran yang dapat menetapkan hukum tambahan di mana hukum tersebut tidak terdapat *nas*-nya dalam al-Qur'an secara spesifik, namun secara umum ia dijelaskan dengan sunahnya bahwa wakaf sebagai

⁶⁷ Imam Muslim, *Al-Ja>mi'*..., hlm. 74.

⁶⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, terj. Moh. Thalib (Bandung: PT. Al-Ma'a>rif, 1987), hlm. 307.

⁶⁹ Departemen Agama RI., *Fiqh...*, hlm. 2.

⁷⁰ Harta wakaf tetap menjadi milik *wakif*, dan ia mempunyai hak untuk mencabut wakaf itu kembali karena wakaf menurutnya bukan bersifat *luzum* (harus), kecuali telah ditetapkan oleh hakim atau pemiliknya telah meninggal. Ketika Ibnu Hadi meminjam definisi penulis *Al-Muqanna'*, bahwa wakaf adalah penahanan pokok harta dan menyalurkan manfaatnya, maka ia mengomentari bahwa definisi ini tidak mencakup semua syarat wakaf. Karena itu lebih diutamakan definisi yang mengatakan dengan terus terang, terlepas dari campur tangan *wakif* atau lainnya dan hasilnya disalurkan demi kebaikan semata-mata untuk *taqarrub* kepada Allah. Lihat, Munz}ir Qahaf, *Manajemen Wakaf...*, hlm. 47.

⁷¹ Q.S. at-Taubah [10]: 103.

⁷² Didin Hafidhuddin, "Wakaf Uang Dalam Pandangan Syariat Islam" dalam *Kumpulan Hasil Seminar Perwakafan* (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 196.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 205.

⁷⁴ Departemen Agama RI., *Ilmu ...*, hlm. 211.

anjuran agama untuk tujuan kemaslahatan masyarakat, karena ia sebagai sedekah *ja>riyah*.

Dalam kitab Fikih, ulama tidak mencantumkan *nazhir* wakaf sebagai salah satu rukun wakaf, karena wakaf merupakan ibadah *tabarru'* pemberian yang bersifat sunah.⁷⁵ Namun demikian setelah memperhatikan tujuan wakaf yang ingin melestarikan manfaat dari hasil wakaf kepada sasaran wakaf. Sementara salah satu rukun wakaf adalah *wakif* disyaratkan memiliki kecakapan hukum atau *kama>l al-abliyah (legal competent)*.⁷⁶

Terlalu banyak contoh pengelolaan harta wakaf yang dikelola oleh *nazhir* yang sebenarnya tidak mempunyai kemampuan manajerial, sehingga harta wakaf tidak berfungsi secara maksimal, bahkan tidak memberi manfaat sama sekali kepada sasaran wakaf. Untuk itu profesionalisme *nazhir* secara umum dipersyaratkan menurut fikih, yaitu beragama Islam, mukallaf, balig untuk dapat menjaga dan mengembangkan wakaf serta menyalurkan hasil atau manfaat dari wakaf kepada sasaran wakaf.

Oleh karena itu tugas BWI di dalam Undang-undang membina *nazhir* dan *wakif* yang belum mengerti tentang tugasnya. BWI dianggap telah melanggar hukum wakaf apabila: (1) tidak membina para *nazhir* dalam mengelola dan mengembangkan harta wakaf, (2) tidak mengelola harta wakaf yang berskala Nasional dan Internasional, (3) tidak mempertimbangkan secara baik dalam memberikan keputusan usulan perubahan peruntukan wakaf dan statusnya, dan atau (4) tidak memberikan saran dan pertimbangan kepada pemerintah dalam penyusunan kebijakan di bidang perwakafan.⁷⁷

Upaya pembinaan melalui pendidikan formal, yaitu sekolah-sekolah umum dan kejuruan yang dapat mencetak calon-calon SDM kenazhiran yang siap pakai. Pendidikan non formal berupa pendidikan kursus dan remedial, dan pendidikan informasi berupa latihan serta kaderisasi langsung di tempat-tempat pengelolaan benda wakaf. Demikian juga pendidikan fisik, olahraga dan istirahat para tenaga kerja *nazhir* dapat memperoleh pembinaan mental terus menerus.

C. Wakaf suatu solusi Alternatif dalam perkembangan Ekonomi

Penelitian dan pembahasan tentang tanah wakaf telah banyak dilakukan para sarjana dan intelektual muslim yang memandang dari berbagai perspektif dan pendekatan untuk mencapai *maqa>sid al-syari>ah*. Kajian ini pada satu sisi menelisik tentang wakaf *khai>ri* yang pemanfaatannya tidak optimal dan disisi lain mengkaji wakaf *abli>* yang dimanfaatkan secara optimal. Kemudian kajian ini memiliki juga data lain seperti tanah wakaf Pondok Modern Gontor di Jawa Timur⁷⁸ baik data dalam teks book yang ditulis H.

⁷⁵ Departemen Agama RI, *Strategi Pengembangan Wakaf Tunai di Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2006), hlm. 27.

⁷⁶ Departemen Agama RI, *Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai* (Jakarta: Kemenag RI, 2004), hlm. 18.

⁷⁷ Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004, pasal 49, ayat (1).

⁷⁸ Baca Abdul Gofar, "Keberadaan Undang-Undang Wakaf di dalam Perspektif Tata Hukum Nasional" dalam *Kumpulan Hasil Seminar Perwakafan* (Jakarta: Depag RI., 2004), hlm. 44.

Juhaya S. Praja dalam “Pranata Ekonomi Islam Wakaf”, maupun wawancara kepada *Mudir* dan guru-guru Pondok Modern Gontor ke-12 cabang Jambi dan hasil observasi beberapa pondok pesantren di Kota Jambi.

Tulisan ini berjudul mengambil lokasi penelitiannya mengambil tempat di Kota Jambi, karena beberapa hal:

1. Kehidupan Kota Jambi berbeda dengan kehidupan di desa dan wilayah lainnya, karena wilayah itu ada kasus yang unik, seperti hilangnya 46 persil tanah wakaf.
2. Kota Jambi sebagai tujuan utama pendatang dari desa ke kota (urbanisasi) atau dari tempat lain, dengan demikian tanah wakaf menjadi sasaran pemukiman bagi mereka.
3. Kota Jambi terdapat beberapa tanah wakaf pondok pesantren cukup produktif, antara lain Pondok Pesantren Sa'adatudda'n, Nurul Iman, Al-Jauhare'n dan An-Nur Tangkit. Tetapi selain itu, ada tanah wakaf yang tidak produktif dan tidak berkembang, hanya bangunan fisik yang sifatnya spiritual. Seperti masjid/langgar, sosial dan TPU.
4. Kota Jambi sangat memudahkan penulis untuk melakukan mobilisasi penelitian terutama dalam pengumpulan data yang terkait dengan data fisik, dokumentasi dan wawancara serta Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 untuk mewujudkan wakaf profesional.

E. Beberapa Teori Hukum Berkenaan Dengan Wakaf

Sebagai objek studi Hukum Islam sebagai teori wakaf bersumber dari al-Qur'a'n dan al-Hadis. Walaupun Al-Qur'a'n tidak spesifik menjelaskan tentang wakaf, namun ada ayat yang dapat diselaraskan tentang pemberian, seperti sedekah, infaq, hibah. Hal itu dapat ditemukan pada Q.S. Ali-Imran [3]: 92, Q.S. Al-Baqarah [2]: 267 dan 261, Q.S. Al-Hajj [22]: 77. Juga perbuatan Nabi yang dinilai sebagai bentuk wakaf, yaitu berupa bangunan Masjid Quba dan Masjid Nabawi di Madinah yang diserahkan pemanfaatannya untuk kegiatan ibadah sosial bagi kaum muslimin.

Di masa sahabat, hadis yang secara spesifik menjelaskan tentang wakaf, yaitu hadis “Shahih Bukhari dan Muslim”, hadis tentang dialog antara Nabi dengan Umar yang pernah memperoleh tanah di Khaibar, lalu dia berkata: “Wahai Rasulullah apa yang engkau perintahkan padaku terkait tanah tersebut.” Rasulullah bersabda, “Apabila kamu menghendaki, kamu boleh mewakafkan barang pokoknya, dan kamu menyedekahkan tanah tersebut.” Maka, Umar menyedekahkan tanah itu dengan tanpa menjual, menghibahkan dan mewariskan barang pokoknya. Selain itu Umar pernah menyerahkan 100 buah anak panah dan menahan harta *ghanimah*, karena hal itu dinilai sebagai bentuk-bentuk wakaf.

Pada konteks tersebut, perbuatan Umar dengan mewakafkan tanah yang sifatnya permanen (benda tidak bergerak), dan anak panah atau *ghanimah* sifatnya bergerak atau tidak permanen yang dikaitkan dengan perwakafan tanah di Kota Jambi adalah untuk mewujudkan manfaat wakaf yang lebih dari sekedar

spiritual, bahkan wakaf justeru dapat dikembangkan dan dimanfaatkan secara ekonomi. Seperti wakaf *ahli* yang ada pada beberapa pondok pesantren di Kota Jambi.

Berkenaan dengan hal itu, pemahaman pokok dari Syafi'i pada satu sisi tidak menghendaki perubahan dalam bentuk apapun terhadap harta benda wakaf, tetapi pada sisi lain Mazhab Hanafi dan Maliki mengemukakan tentang kebolehan wakaf uang oleh Syafi'i, sebagaimana yang disebut Al-Mawardi:

وروى ابو ثور عن الشافعي جواز وقفها اي الدنانير و الدراهم

“Abu Tsaur meriwayatkan dari Imam al-Syafi'i tentang kebolehan wakaf dinar dan dirham (uang).”⁷⁹

Bagi Syafi'i perpindahan hak milik atas barang yang telah diwakafkan pada orang atau sisi tertentu dari pemiliknya Allah, karena Allah adalah pemilik semua barang yang ada di langit dan di bumi secara hakiki. Jadi maknanya ialah kepemilikan itu terlepas dari seseorang secara individu, dan menjadi milik Allah secara *maja*, bukan milik pewakaf atau penerima wakaf.⁸⁰

Syafi'i yang selama ini dikenal seakan anti perubahan khususnya terhadap harta benda wakaf, seperti stigma yang terjadi dalam masyarakat Jambi. Tetapi penyebutan uang dirham dan dinar sebagai bukti bahwa Imam Syafi'i membolehkan wakaf uang. Di Indonesia baru kemudian wakaf uang disahkan pada Tanggal: 28 Shafar 1423 H/ 1 Mei 2002 M melalui fatwa MUI Nomor: Dt.i.III/5/BA.03.2/2772/2002, tanggal 26 April 2002.

Sebenarnya yang diinginkan oleh Syafi'i adalah *'ain* (zatnya) wakaf tetap, tidak boleh hilang karena sudah menjadi milik Allah, tetapi hasilnya yang dimanfaatkan selama untuk kepentingan umum dan ibadah atau mendekatkan diri kepada Allah. Sangat keliru jika *wakif* dan *nazhir* memahami, bahwa wakaf bagi Imam Syafi'i hanya mementingkan pembangunan fisik, seperti masjid, langgar, TPU dan sosial, tetapi juga wakaf uang. Hanya saja ia dikenal dengan *ih}tiyat}* yaitu sifat kehati-hatiannya sehingga ia mengemukakan bahwa wakaf yang telah diikrarkan telah berpindah menjadi milik Allah. Baginya ada kekhawatiran terjadi penyalahgunaan dan penyimpangan terhadap harta benda wakaf jika dilakukan perubahan atau alihfungsi, seperti kasus yang terjadi di Pondok Pesantren Nurul Iman. Walaupun pada satu sisi di lembaga itu terjadi penyimpangan akibat alihfungsi, tetapi pada sisi lain optimalisasi manfaat dari tanah wakaf pondok pesantren Nurul Iman dapat tercapai, dan ternyata manfaatnya lebih besar daripada dilakukan pembiaran dan pemubaziran.

Selanjutnya Ibnu Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M) dalam teorinya bahwa *wakif* dan *nazhir* harus memiliki pemikiran moderat dan dinamis,⁸¹ mempunyai landasan agama dengan motivasi ikhlas. Karena itu ia bagian dari

⁷⁹ Lihat al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, terj. Muhammad Mathraj (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), IX: 379.

⁸⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*, terj. Muhammad Afifi, dkk, cet.ke-1 (Jakarta: Al-Mahira, 2008), II: 358.

⁸¹ Fazlur Rahman, *Al-Islam*, terj. Ahsin Muhammad, cet. ke-5 (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 157.

sifat *voluntary* dan *an-Nawa>zil*.⁸² Bahkan dalam pandangannya yang moderat, wakaf boleh dijual pada kriteria tertentu demi kemaslahatan dan menjauhi kemudjaraman dan *mafsadah*. Wakaf secara tidak disebut dalam al-Qur'an, karena itu sifatnya *ijtihad*. Dengan fleksibilitasnya, objek wakaf membutuhkan teori pertimbangan hukum syar'i untuk melihat antara manfaat dan *mafsadah*. Apakah tidak berdosa ketika objek wakaf dibiarkan terbengkalai dan rusak ketimbang dimanfaatkan secara optimal dengan cara pengumpulan, kemitraan, investasi, penanaman modal, produksi, perdagangan, agrobisnis, pertambangan, perindustrian, pengembangan teknologi, pembangunan gedung, apartemen, rumah susun, pasar swalayan, pertokoan, perkantoran, sarana pendidikan, sarana kesehatan, dan usaha lainnya untuk kepentingan syiar Islam.

Selanjutnya teori Ibnu Taimiyah secara tegas bahwa harta benda wakaf boleh dijual apabila: (a) Wakaf sudah tidak lagi memberikan manfaat sesuai dengan tujuan wakaf, misalnya pohon yang sudah layu dan tidak mungkin lagi berbuah, tikar-tikar yang tidak mungkin lagi dimanfaatkan kecuali untuk dibakar, atau binatang yang bila tidak disembelih tak bisa dimanfaatkan untuk keperluan apapun kecuali dimakan. Tak syak lagi bahwa hal-hal seperti di atas merupakan penyebab diperbolehkan menjadi wakaf khusus;⁸³ (b) Perabot-perabot, permadani, kain-kain yang menyelimuti makam dan lain sebagainya, bila masih mungkin dimanfaatkan dalam bentuk semula, tidak boleh dijual. Sementara bila tidak dibutuhkan, dan membiarkannya berarti menyia-nyiaikan dan akhirnya menjadi rusak, ia boleh dipergunakan di tempat lain yang sejenis. Kalau tidak ada tempat lain seperti itu, atau ada tetapi tidak membutuhkannya, ia bisa difungsikan untuk kepentingan umum. Namun bila tidak bisa dimanfaatkan lagi kecuali dengan menjualnya, bila menyimpannya berarti menyia-nyiaikan atau membuatnya menjadi rusak, maka ia boleh dijual, kalau hanya penjualannya digunakan untuk kepentingan tempat tersebut, apabila tempat tersebut membutuhkannya. Tetapi bila tidak membutuhkan, ia bisa digunakan untuk tempat lain yang serupa, dan bila tidak ada pula, ia boleh digunakan untuk kepentingan umum.⁸⁴

⁸² *An-nawa>zil* adalah bentuk *plural* dari kata *na>zilah*. Kata tersebut secara bahasa artinya jatuhnya sesuatu dan turunnya sesuatu. Adapun secara istilah adalah sesuatu yang baru dan terkini (kontemporer) yang membutuhkan kepada keputusan hukum syar'i. Lihat Khalid bin Ali Al-Musyaiqih, *Fiqh Kontemporer*, terj. Ibnu Rasyid, cet. ke-1 (Klaten: Inas Media, 2008), hlm. 13.

⁸³ Menurut Ibnu Taimiyah, sesungguhnya yang menjadi pokok di sini guna menjaga kemaslahatan, Allah menyuruh hambanya menjalankan kemaslahatan dan menjauhi kerusakan". Lihat Ibnu Taimiyah, *Fat>awa> al-Ima>m Ibnu Taimiyah fi>> al-Mu'a>mala>t wa al-Ah}ka>m al-Ma>li*, cet. ke-1 (Kairo: Da>r al-Sala>m, 2005 M/1425 H), III: 1123-1124.

⁸⁴ Sebagaimana Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 jo Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006, pada dasarnya tidak dapat dilakukan perubahan status harta benda atau peruntukan atau penggunaannya, kecuali setelah mendapatkan izin tertulis dari Menteri Agama berdasarkan pertimbangan Badan Wakaf Indonesia (BWI). Di antara alasan pertimbangannya ialah didasarkan pada perubahan fungsi yang sudah tidak relevan dengan tujuan wakaf yang diikrarkan oleh *wakif*, atau karena kepentingan umum. Selanjutnya Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 menentukan beberapa persyaratan dalam pertukaran harta benda wakaf sebagai berikut :1. Harta benda penukar harus memiliki nilai dan manfaat, sekurang-kurangnya sama

Menurut Ulama Hanafiyah, bila si *wakif* pada waktu mewakafkan harus mensyaratkan bahwa dirinya atau pengurus harta wakaf (*nazhir*) berhak menukar, maka penukaran harta wakaf boleh dilakukan. Namun bagi Syekh Muhammad al-Hasan “wakafnya sah, sedang syaratnya batal”. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa si *wakif* tidak mensyaratkan dirinya atau orang lain berhak menukar, kemudian ternyata wakaf itu tidak memungkinkan diambil manfaatnya, misalnya wakaf bangunan yang sudah roboh dan tidak ada yang membangunnya kembali, atau tanah yang tandus, maka dibolehkan menukar harta wakaf dengan seizin hakim. Kemudian jika harta itu bermanfaat dan hasilnya melebihi biaya pemeliharaan, tapi ada kemungkinan untuk ditukar dengan sesuatu yang lebih banyak manfaatnya, maka dalam hal ini ulama Hanafiyah, berbeda dengan Abu Yusuf “boleh” menukarnya karena lebih bermanfaat bagi si *wakif* dan tidak menghilangkan apa yang dimaksud oleh si *wakif*.⁸⁵ Sementara Imam Malik membolehkan wakaf dilakukan perubahan, namun tidak setuju dalam dua hal: (1) Apabila benda wakaf itu berupa masjid; (2) Benda wakaf berupa tanah yang mempunyai hasil, tetapi apabila sifatnya darurat, misalnya untuk perluasan masjid, kuburan, atau jalan raya dan kepentingan umum hal itu dibolehkan.⁸⁶

Bagi Ibnu Taimiyah, jika rumah yang ambruk atau kebun yang minim hasilnya atau tidak produktif lagi. Kalau masih mungkin menyuburkannya, sekalipun dengan jalan menyewakannya untuk beberapa tahun, maka itulah yang musti dilakukan. Tetapi bila hal itu tidak mungkin dilakukan, maka barang wakaf tersebut boleh dijual dengan syarat harus diganti dengan harga hasil penjualan kepada benda yang baru untuk menggantikan posisinya.⁸⁷ Selanjutnya ia menjelaskan, apabila *wakif* mensyaratkan bahwa bila para penerima wakaf bersengketa, atau barang wakaf hasilnya sedikit, atau mensyaratkan hal-hal yang tidak menghalalkan atau sebaliknya tidak pula mengharamkan maka hendaknya barang wakaf itu dijual saja. Namun jika persengketaan di antara pengurus wakaf (*nazhir*) yang dikhawatirkan akan menimbulkan korban jiwa atau harta, dan tidak mungkin diselesaikan kecuali dengan menjual barang tersebut, atau tidak ada cara lain untuk meredam pertikaian kecuali dengan cara ini, maka boleh dijual.⁸⁸

dengan harta benda wakaf semula; 2. Nilai dan manfaat harta benda penukar ditetapkan oleh Bupati/Walikota berdasarkan rekomendasi dari tim penilai yang terdiri dari unsur: a. Pemerintah Daerah Kabupaten/Kota; b. Kantor Pertanahan Kabupaten/Kota; c. Kantor Kementerian Agama Kabupaten/Kota; d. Majelis Ulama Indonesia Kabupaten/Kota; e. *Nazhir* yang bersangkutan. Lihat. Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun. 2006, pasal 49.

⁸⁵ Lihat, Kementerian Agama RI., *Panduan Pemberdayaan Tanah Wakaf Produktif Strategis Di Indonesia* (Jakarta: Kemenag RI, 2006), hlm. 66-67. Lihat juga Kementerian Agama RI., *Paradigma Baru Wakaf di Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: Kemenag RI, 2005), hlm. 19-20.

⁸⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Muḥ}a}d}jara}t Fi} al- Waqf*, cet. ke-2 (Beirut: Da}r al-Fikri, 1971), hlm. 161.

⁸⁷ Ibnu Taimiyah, *Fat}awa} al-Ima}m Ibnu Taimiyah fi} al-Mu}a}mala}t ...*, hlm. 995.

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 1025-1026.

Demikian juga dimungkinkan dengan menjual barang wakaf yang rusak dapat memperbaiki bagian lainnya dari harga penjualan tersebut, maka boleh dijual. Masjid ambruk, batu bata, papan, pintu dan seluruh bahan-bahannya yang ada di dalamnya tidak bisa dihukumkan sebagai masjid, dan tidak pula bisa dikategorisasikan sebagai kekayaan masjid yang diwakafkan demi kepentingan masjid, dimana barang itu tidak bisa dijual tanpa adanya alasan yang membolehkannya untuk dijual. Tetapi ia dihukum sebagai barang-barang kekayaan masjid dan hasil-hasil wakafnya, persis seperti toko yang disewakan, yang pelaksanaannya tergantung pada kemaslahatan yang dipandang oleh pengurus wakaf, maka hal ini boleh dijual.⁸⁹

Senada dengan itu, Yusuf Qardhawi, salah seorang ulama kontemporer terkenal menjelaskan kenapa diperlukan pembahasan dan penelitian-penelitian baru mengenai persoalan *al-ma>l* (harta termasuk wakaf dan zakat), menurutnya ada empat hal yang merupakan faktor kenapa diperlukan pembahasan ulang dan baru mengenai masalah tersebut, yaitu: 1) Hal itu membutuhkan formulasi baru seiring perubahan dan perkembangan zaman, sementara formulasi-formulasi yang dihasilkan oleh ulama-ulama terdahulu dipandang cocok untuk kondisi zaman mereka; 2) Terdapatnya masalah yang masih diperselisihkan oleh ahli-ahli fikih yang perlu ditarjihkan sehingga ditemukan pendapat yang lebih kuat sebagai pegangan umat; 3) Timbulnya persoalan-persoalan pada masa sekarang yang belum dikenal oleh para ahli fikih pada masa lalu. Persoalan-persoalan itu memerlukan ketetapan-ketetapan hukum yang mampu memberikan kepastian hukum dalam rangka menjawab pertanyaan-pertanyaan dan keragu-raguan yang timbul dalam masyarakat; dan 4) Masih terdapatnya berbagai kesalahfahaman yang ditimbulkan oleh kerancuan tradisi yang berlaku dalam masyarakat mengenai pengertian dan implementasinya dalam harta.⁹⁰

Perwakafan sangat urgen diformalasikan kembali sesuai dengan kondisi kekinian, pandangan ulama klasik sesuai dengan zamannya tidak sama dan kompleksitasnya dengan persoalan yang dihadapi oleh ulama kontemporer seperti sekarang ini. Persoalan wakaf menjadi krusial ketika dihadapkan dengan stigma negatif yang telah mapan dan terlabelisasi dalam komunitas tertentu, seakan niat dan tindakan yang baik diterjemahkan dengan isu-isu yang tidak baik. Tetapi bagi Yusuf Qardhawi tetap konsisten dengan komitmennya bahwa *al-ma>l* perlu diaktualisasikan selaras dengan akselerasi perkembangan IT.

Berkaitan dengan itu, Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 sebagai revisi dari Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 yang hanya menfokuskan kepada benda tidak bergerak, seperti tanah, kebun, pertanian. Tetapi dalam Undang-undang itu mengakomodir wakaf tidak bergerak dan bergerak untuk mewujudkan wakaf produktif dan profesional. Ada 71 pasal dalam Undang-undang yang baru mengatur tentang tata cara pengelolaan, pemberdayaan dan pemanfaatan tanah

⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 1136-1137.

⁹⁰ Yusuf Qardhawi, *Fiqh al-Zakat*, cet. ke-2 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1973), hlm. 7- 8.

wakaf secara optimal. Dalam Undang-undang perwakafan Pasal 5 wakaf berfungsi mewujudkan potensi dan manfaat ekonomis harta benda wakaf untuk kepentingan ibadah dan untuk memajukan kesejahteraan umum.⁹¹ Pasal 22 Dalam rangka mencapai tujuan dan fungsi wakaf, harta benda wakaf hanya dapat diperuntukkan bagi: (a) Sarana dan kegiatan ibadah; (b) Sarana dan kegiatan pendidikan serta kesehatan; (c) Bantuan kepada fakir miskin, anak terlantar, yatim piatu, beasiswa; (d) Kemajuan dan peningkatan ekonomi umat, dan/atau; (e) Kemajuan kesejahteraan umum lainnya yang tidak bertentangan dengan syariah dan peraturan perundang-undangan.⁹²

Di Jambi pada umumnya, fungsi tanah wakaf belum mewujudkan untuk manfaat ekonomi dan memajukan kesejahteraan umum, kecuali pada beberapa pondok pesantren yang disebut wakaf *ahli*>. Wakaf *khairi* atau kebalikan dari wakaf *ahli*>, manfaat tanahnya hanya pada kepentingan ibadah belum menyentuh aspek muamalah, kecuali masjid agung al-Falah milik pemda.

Sebenarnya spirit Undang-undang itu, telah mengakomodir dari apa yang telah dilakukan oleh para tokoh dan pemikir Islam. Seperti tindakan Nabi tentang masjid Quba dan Masjid Nabawi; pandangan sahabat terhadap wakaf tanah Umar di Khaibar dan 100 buah anak panah; Syafi'i tentang bolehnya wakaf dinar dan dirham; Ibnu Taimiyah, bolehnya menjual harta benda wakaf pada pada saat-saat tertentu dan Yusuf Qardhawi tentang formulasi baru harta atau *al-ma'ul* (zakat dan wakaf), serta hukuman penjara dan denda yang tegas bagi pelaku kriminalisasi wakaf yang sesuai pandangan Syahrur⁹³ tentang *h}addul adna*> dan *h}addul a'la*>. *H}addul adna*> mengenai hukum moral dari masyarakat karena wakaf untuk kepentingan orang banyak atau *maslahah 'a>m*, hingga kepada *h}addul a'la*> bagi pelaku kejahatan diberi sanksi 5 tahun penjara dan denda Rp. 500.000.000, sanksi 4 tahun penjara dan denda Rp. 400.000.000, sanksi 3 tahun penjara dan denda Rp.300.000.000, masing-masing dari pelaku yang sengaja menjamin, menghibahkan, menjual, mewariskan, mengalihkan dalam bentuk pengalihan hak lainnya harta benda wakaf, kemudian orang yang sengaja mengubah peruntukan harta benda wakaf tanpa izin, dan selanjutnya orang yang dengan sengaja menggunakan atau mengambil fasilitas atau hasil pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf melebihi jumlah yang ditentukan.

Namun hal tersebut belum terimplementasi karena Undang-undang juga belum tersosialisasi apalagi jaraknya sangat jauh dari sumber informasi antara Jakarta dengan Jambi. Berbeda di Indonesia, di negara Malaysia, manfaat tanah wakafnya lebih maju, karena pemerintah langsung memfasilitasi secara manajemen perusahaan wakaf yang merupakan inisiasinya untuk meningkatkan bisnis keuangan Islam di negara itu, yang diumumkan pada bulan September 2013 tahun lalu. Pemerintah Malaysia sedang melakukan kajian terhadap wakaf dan mencari cara agar wakaf bisa dijalankan oleh perusahaan swasta, bukan lembaga agama. Wakaf di

⁹¹ Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004, pasal 5.

⁹² Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004, pasal 22.

⁹³ [Abdoel wasiek, blogspot.com/2113/04/teori-batas Muhammad Syahrur](http://Abdoel.wasiek.blogspot.com/2113/04/teori-batas-Muhammad-Syahrur), diakses tanggal 30 Januari 2014.

Brunai juga mengembangkan usaha-usaha ekonomi dan bisnis yang juga diinisiasi oleh pemerintah yang secara pro aktif melakukan kerjasama dengan pihak-pihak swasta untuk meningkatkan produktivitas harta benda wakaf.

Di Malaysia wakaf mengoperasionalkan projek-projek sosial seperti rumah sakit, masjid, dan sekolah dengan sumbangan yang diterima dari umat Islam dalam bentuk tanah, uang tunai, atau lainnya. Wakaf Malaysia memegang 11.091 hektar lahan senilai RM 1,2 miliar, menurut Departemen Wakaf, Zakat dan Haji (Jawhar). Pemerintah ingin memperkenalkan manajemen perusahaan untuk meningkatkan tingkat pengendalian wakaf dan efisiensi ekonomi mereka. Yayasan Wakaf Malaysia, bagian dari Jawhar, sedang melakukan dua studi: *pertama*, meneliti pengembangan wakaf secara umum; *kedua*, penelitian akan fokus pada perusahaan wakaf, subjek yang telah menarik banyak minat perusahaan donor, kata Mohd Yusoh, pegawai Jawhar.⁹⁴

Agaknya Pemerintah Malaysia dan Brunai terinspirasi dan mengadopsi sistem manajemen wakaf yang ada di Mesir. Badan wakaf di Negara itu menitipkan hasil harta wakaf di bank-bank Islam. Di samping itu, Badan wakaf juga berpartisipasi dalam mendirikan bank-bank Islam, bekerja sama dengan sejumlah perusahaan, membeli saham dan obligasi perusahaan penting dan memanfaatkan lahan kosong agar menjadi produktif sehingga menjadi profesional sangat bermanfaat kaum duafa', fakir miskin, fasilitas kesehatan dan obat-obatan.⁹⁵

Penelitian penulis tentang wakaf di Kota Jambi *nazhir* dan *wakif* sebagai penanggung jawab, bergerak secara individual dan alami, tanpa ada inisiasi dari pihak pemerintah untuk melakukan mitra kerja dengan pihak lain. Mereka hanya mencatat dan melaporkan hasil rekapitulasi jumlah tanah wakaf dan peruntukannya, yaitu madrasah, langgar, masjid TPU, sosial dan tanah kosong. *Nazhir* dan *wakif* berkeja tidak optimal karena terkendala oleh akademik dan *skill* serta imbalan yang diharapkan akibatnya ia malas mengelola, maka manfaat tanah wakaf pun tidak optimal. Semua teori tersebut mengerucut kepada upaya optimalisasi manfaat wakaf.

Undang-Undang Perwakafan Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 sebagai pengewajantahan dari teori hukum Islam sebagai teori pokok, sementara teori *maqas}id al-Syari>ah* sebagai teori pendukung yang dibangun oleh Al-Syatibi (w.790H/1388 M). Teori ini yang dicari adalah kemaslahatan yaitu, kehadiran syariah untuk mewujudkan kebaikan bagi umat manusia dan menolak kemud}aratan bagi mereka, baik di dunia maupun di akhirat. Wakaf prioritasnya adalah membangun masalah berdasarkan *hifz} al-ma>l* dan *hifz} al-di>n*, yaitu terjadinya korelasi antara pemeliharaan, pengembangan dan pemberdayaan wakaf untuk mewujudkan kedua unsur material dan spiritual, yaitu kepentingan ibadah dan ekonomi untuk menciptakan kesejahteraan masyarakat menurut syariah. Tujuan khusus *maqa>sjid al-syari>ah* adanya keharusan

⁹⁴[Bwi.or.id/index.php/berita-maimuna-109/101-pemerintah-malaysia-sedang-mengkaji-tentang wakaf](http://Bwi.or.id/index.php/berita-maimuna-109/101-pemerintah-malaysia-sedang-mengkaji-tentang-wakaf), diakses tanggal 30 Januari 2014.

⁹⁵ Departemen Agama RI, *Pedoman Pengelolaan Wakaf Tunai* (Jakarta: Kemenag RI, 2004), hlm. 110.

meninggalkan perbuatan yang dilarang merupakan tujuan yang diinginkan oleh Tuhan.⁹⁶

D. Kesimpulan

Tampaknya tanah wakaf terdapat cukup luas di wilayah Kota Jambi, baik yang terletak dilokasi strategis di pinggir jalan maupun letaknya non strategis, ternyata tanah-tanah itu tidak dapat dimanfaatkan secara optimal, hal itu disebabkan oleh beberapa hal:

1. Pemerintah sebagai pengambil kebijakan tidak berinisiasi untuk memberdayakan tanah wakaf dengan melibatkan sektor swasta dan pengusaha untuk mengelolanya tanah-tanah yang selama ini terabaikan untuk meningkatkan taraf hidup masyarakat. Tidak seperti negara lain, katakanlah Malaysia yang menggandeng sektor swasta untuk bekerja sama dalam memanfaatkan sejumlah besar aset tanah wakaf yang dapat menggerakkan roda perekonomian melalui pengumpulan, investasi, penanaman modal, produksi, kemitraan, perdagangan, agrobisnis, pertambangan, perindustrian, pengembangan teknologi, pembangunan gedung, apartemen, rumah susun, pasar swalayan, pertokoan, perkantoran, sarana pendidikan, sarana kesehatan, dan usaha lainnya.
2. Pemahaman *nazhir* dan *wakif* terhadap perwakafan sebatas sedekah *jariyah*, yaitu berupa pemberian dari seseorang yang pahalanya dapat diperoleh secara terus menerus. Jika demikian halnya maka yang dilakukan hanyalah untuk pembangunan fisik berupa sarana ibadah. Ia belum memahami bahwa aktivitas wakaf mengandung unsur ekonomi yang dapat dikembangkan secara produktif dan profesional yang justeru jika dikelola dengan intent sangat mendatangkan manfaat yang lebih besar untuk menyejahterakan masyarakat.
3. KUA adalah pejabat yang bersentuhan langsung dengan aktivitas perwakafan yang ada di kecamatan dan di lapangan. Regulasi Undang-Undang Perwakafan Nomor 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 sebagai instrumen untuk merealisasikan manfaat wakaf yang lebih luas. Tetapi ketika penulis mengisi materi tentang wakaf di Kemenag Kota Jambi, pihak KUA sendiri yang semestinya sebagai pejabat yang diberi hak wewenang dan Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf (PPAIW) yang ditugaskan untuk mengemban regulasi itu, justeru tidak memahami tentang isi atau materi Undang-undang tersebut. Jika demikian halnya bagaimana mungkin ia dapat mensosialisasikan peraturan dan perundang-undangan yang seharusnya memberikan pembekalan kepada *nazhir* dan *wakif* untuk mewujudkan wakaf produktif dan profesional, jika mereka sendiri tidak memahaminya. Oleh karena itu sangat urgen sosialisasi Undang-undang terhadap *stakeholders* agar manfaat wakaf dapat diperoleh secara optimal.

⁹⁶Abu Ishak Al-Syatibi, *al-Muwa>faqa>t fi> Usju>l al-Syari>'ah* (Riyad): Maktabah Al-Hadi>s\ah, t.t.), II: 6.



TINDAK PIDANA PERKOSAAN DILIHAT DARI PERSPEKTIF HUKUM
POSITIF DAN HUKUM
(SUATU ANALISIS PERBANDINGAN)

MAKALAH

DISAMPAIKAN DALAM RANGKA SEMINAR INTERNASIONAL
DI MALAYSIA

OLEH:

RUSLAN ABDUL GANI, SH.MH.

DOSEN FAKULTAS SYARIAH
IAIN SULTHAN THAHA SYAIFUDDIN JAMBI
INDONESIA

2014

Pendahuluan

Hukum merupakan salah satu pilar utama masyarakat. Masyarakat, di manapun mereka berada, selalu memerlukan hukum dan undang-undang untuk mengatur hubungan di antara mereka. Hukum menyediakan sanksi kepada orang yang menyimpang dari aturan yang ada, baik aturan tersebut berasal dari wahyu Tuhan, maupun buatan manusia, karena hati nurani dan motivasi saja tidaklah cukup untuk mengatur kehidupan manusia secara umum, memelihara keselamatan mereka, menjaga eksistensinya (baik yang bersifat materi maupun moral), dan menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat.¹

Diturunkannya syariat Islam ke muka bumi ini tujuannya adalah untuk mewujudkan kesejahteraan manusia (*maslahah*) dan segala aspek kehidupan di dunia maupun di akhirat. Sehingga *risalah samawiyah* terakhir yang di bawah oleh Rasul paling akhir zaman, syariat Islam haruslah selalu berdiri di atas sendi-sendi keagungan dan keistimewaan sehingga bisa diterapkan sepanjang masa dan maupun menyelesaikan problematika (*problem solving*) kehidupan manusia, kapan dan dimana saja dengan solusi yang adil dan benar.²

Dalam realitas banyak kasus yang menimpa sebagian manusia yang menjadikan hidupnya tidak nyaman bahkan menyesali keberadaannya di dunia untuk menjalani hidup dan kehidupan. Contoh paling dekat dan sangat relevan adalah pemerkosaan. Oleh karena itu perkosaan diklasifikasikan sebagai salah satu bentuk kejahatan dimana pelakunya diancam dengan sanksi yang berat.

Perkosaan dilarang sebab perbuatan tersebut melanggar hak-hak pribadi wanita yang bersangkutan. Sebagai salah seorang warga negara, ia memiliki jaminan pelaksanaan hak-hak pribadinya secara merdeka oleh negara. Tindak pidana perkosaan merupakan tindak pidana yang dilakukan dengan cara paksaan (memaksa). Memaksa sebenarnya menunjukkan bahwa pelaku perkosaan, tidak berhak untuk menyetubuhi wanita yang bersangkutan.

Indonesia sebagai negara hukum telah merumuskan peraturan perundang-undangan yang menjerat pelaku perkosaan dengan hukuman setinggi-tingginya 12 s/d 15 tahun penjara. Hal ini sesuai dengan Pasal 285 KUHP yang berbunyi: Barang siapa dengan kekerasan atau ancaman memaksa perempuan yang bukan istrinya bersetubuh dengan dia diancam karena melakukan perkosaan dengan pidana penjara paling lama adalah dua belas tahun. Selanjutnya di dalam Pasal 291 KUHP dijelaskan pula

¹ Yusuf Qardhawi., *Masyarakat Berbasis Syariat Islam*, Solo: Era Intermedia, 2003, hal. 14.

² Suryono Ekotama, Dkk, *Abortus Provocatus Bagi Korban Perkosaan Versdpektif Viktimologi, Kriminologi dan Hukum Pidana*, Yogyakarta: Andi Offset, 2010, hal. 96.

bila pemerkosaan tersebut mengakibatkan kematian, maka hukumannya menjadi lima belas (15) tahun penjara.

Meskipun adanya hukuman yang menjerat pelaku tindak pidana perkosaan dengan hukuman penjara, namun bukan berarti selesailah sudah derita yang dialami korban perkosaan tersebut. Akan tetapi malah sebaliknya, korban akan semakin tipis kepercayaannya. Bukan hanya karena hukuman yang dijatuhkan kepada pelaku dinilai kadang sangat ringan akan tetapi berkaitan dengan dua konsep mendasar yaitu:

1. Konstruksi yuridis hukum (KUHP) yang sejak lahirnya memang diskriminatif terhadap wanita, karena konstruksi hipotesa Pasal 285 KUHP itu dibangun dengan pandangan positivis-rasional sebagaimana membangun pasal-pasal criminal lainnya, dan dalam hal ini tidak memasukkan derita korban dalam rancangan yuridisnya.
2. Berkaitan dengan birokrasi penegak hukum itu sendiri yang dinilai tidak manusiawi dan menyakitkan buat korban di banding perkosaan itu sendiri.³

Perkosaan dilihat dari perspektif Hukum Islam, dimana salah satu ciri hukum Islam mempunyai hubungan erat dan tidak dapat dipisahkan dengan iman dan kesusilaan atau akhlak manusia itu sendiri.⁴ Islam adalah agama yang universal artinya hukum Islam selalu konsisten dan tetap relevan seiring dengan perubahan masa karena hukum Islam sendiri dilengkapi dengan seperangkat peraturan yang terangkum dalam *nash* maupun *sunmah*.

Dalam Islam ada tiga pokok pelanggaran yakni *hudud*, *jinayat* dan *ta'zir*.⁵ *Hudud* dikatakan suatu pelanggaran dimana hukuman khusus dapat diterapkan secara keras tanpa memberikan peluang bagi pertimbangan, baik lembaga badan maupun jiwa seseorang. *Jinayah* mencakup pelanggaran pembunuhan dan melukai anggota badan dan dikenai baik hukuman dengan *qisas* (pembalasan yang setimpal) atau membayar *diyat* (denda atau membayar uang dengan senilai) bagi korban atau diberikan sanak familinya. Sedangkan kategori *ta'zir* merujuk pada kekuasaan kebijaksanaan dari penguasa, para hakimnya, wakil-wakilnya untuk memperbaharui dan mendisiplinkan warga negara.

Dalam *jarima hudud* sering diartikan sebagai tindak pidana yang macam dan sanksinya secara mutlak oleh Allah. Sehingga manusia tidak berhak untuk menetapkan hukuman lain selain hukum yang ditetapkan berdasarkan kitab Allah. Kejahatan *hudud* adalah kejahatan yang paling serius dan berat dalam hukum pidana Islam. Kejahatan dalam kategori ini dapat didefinisikan sebagai kejahatan yang diancam dengan hukuman yaitu hukuman yang ditentukan sebagai hak Allah.

³ Suparman Marzuki, *Korban dan pelaku Perkosaan di Indonesia*, Jakarta Sinar Grafika, 2010, hal. 14.

⁴ Ali Zainuddin, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007, hal. 22.

⁵ An- Naim Abdullah Ahmed, *Dekontruksi Syariah*, Semarang: Aneka Ilmu, 2010. hal. 34.

Di dalam hukum Islam perkosaan diqiyaskan sama dengan zina, yakni hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan yang satu sama lain tidak terikat dalam hubungan perkawinan.⁶ Ulama Malikiyah mendefinisikan zina dengan *mewathinya* seorang laki-laki mukallaf terhadap *faraj* wanita yang bukan miliknya dilakukan dengan sengaja. Sedangkan Ulama Syafiiyah mendefinisikan bahwa zina adalah memasukkan zakar kedalam *faraj* yang haram dengan tidak *subhat* dan secara naluri memuaskan hawa nafsu.⁷

Hanabilah di dalam bukunya Ahmad Wardi Muslich berpendapat Zina adalah melakukan perbuatan keji persetubuhan, baik terhadap *qubul (farji)* maupun dubur.⁸

Selanjutnya perkosaan menurut Makhrus Munajat adalah hubungan antara laki-laki dengan perempuan tanpa adanya perkawinan yang sah dan dilakukan dengan adanya unsur pemaksaan.⁹ Dalam hal perkosaan hanya orang yang melakukan pemaksaan saja (si pemerkosanya) yang dijatuhi *had*. Jika dalam delik jarimah masing-masing pelakunya dikenakan sanksi maka dalam perkosaan korbannya lepas dari tuntutan hukum. Sebagai hukuman tambahan

Malik Syafii berpendapat bahwa orang yang memperkosanya wajib memberikan mahar sebagai pengganti rugi kepada perempuan yang diperkosanya walaupun itu istilah yang dipakai Malik dan Syafii adalah istilah mahar namun substansi dari istilah tersebut adalah ganti rugi restitusi.¹⁰

Dalam hukum Pidana Islam mengkategorikan perkosaan sebagai zina dengan pemaksaan dimana unsur-unsur perkosaan hampir sama dengan unsur-unsur zina. Adapun unsur-unsur perkosaan adalah:

1. Adanya pelaku.
2. Adanya korban
3. Adanya kekerasan atau ancaman
4. Terjadinya persetubuhan
5. Tidak adanya unsur *subhat*.¹¹

Sumber larang tindak pidana asusila (perkosaan) dapat dilihat di dalam Al-Quran, sedangkan hukumannya bersumber pada *hadits*. Kemudian tentang besarnya hukuman bersumber pada *ijma'* sahabat.¹² Maka untuk memperjelas hal ini diperlukan peran dari sumber hukum Islam yang lain

⁶ An- Naim Abdullah Ahmed, *Ibid.*, hal. 35.

⁷ Djazuli A, *Fiqih Jinayah Upaya Menanggulangi Kejahatan Dalam Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 59.

⁸ Ahmad Mawardi Muslich, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005, hal. 7.

⁹ Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, Semarang Aneka Ilmu, 2004, hal. 95.

¹⁰ Malik dan Syafiii, *Perkosaan Dilihat dari Perspektif Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Pustaka Agung, 2009, hal. 19.

¹¹ *Ibid.*, hal. 20.

¹² Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, hal 281.

yaitu *qiyas*. *Qiyas* adalah mempersamakan suatu kasus yang tidak ada *nash* hukumnya dengan satu kasus yang ada *nash* hukumnya, dalam hukum yang ada *nash*nya karena persamaan keduanya dalam *'illat* hukumnya.¹³ Yang dimaksud dengan mempersamakan yakni menyamakan hal-hal yang telah dinyatakan penentuan hukumnya oleh *nash*. Jadi pengqiyasan delik perkosaan adalah zina.¹⁴

Tujuan dari hukuman dalam syariat Islam merupakan realisasi dari tujuan hukum Islam itu sendiri, yaitu sebagai pembalasan perbuatan jahat, pencegahan secara umum dan pencegahan secara khusus serta perlindungan terhadap hak-hak si korban.¹⁵

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan di atas, sehingga penulis tertarik untuk menulis Makalah ini dengan judul: **Tindak Pidana Perkosaan Dilihat Dari Perspektif Hukum Positif dan Hukum Islam (Suatu Analisis Perbandingan)**.

B. Perumusan Masalah

Adapun yang menjadi perumusan masalah dalam makalah yang ini antara lain:

1. Bagaimana Perbedaan dan Persamaan Mengenai Ketentuan Pengaturan Sanksi antara Hukum Positif dan Hukum Islam Mengenai Perkosaan ?
2. Bagaimana Rancangan KUHP yang Akan Datang Dapat Memasukkan Ketentuan Mengenai Rumusan dan Sanksi yang Lebih Berat Terhadap Perkosaan Sebagaimana yang Terdapat Dalam Hukum Islam ?

C. Pembahasan

1. Perbedaan dan Persamaan Ketentuan Pengaturan Sanksi Antara Hukum Positif dan Hukum Islam Terhadap Perkosaan

Mengenai perbedaan dan persamaan ketentuan pengaturan sanksi antara hukum positif dan hukum Islam terhadap perkosaan. Sebagaimana telah penulis kemukakan pada bab terdahulu dimana pemerkosaan adalah suatu usaha melampiaskan nafsu seksual oleh seorang lelaki terhadap seorang perempuan yang bertentangan dengan moral dan hukum yang berlaku.

Untuk dikatakan suatu perbuatan sebagai Dilihat dari adalah melanggar, hubungan pelampiasan sebagai perbuatan perkosaan perbuatan tersebut memiliki cirri-ciri sebagai berikut:

Pertama, tidak atas kehendak dan persetujuan perempuan, *kedua*, dengan persetujuan perempuan namun di bawah ancaman, *ketiga*, dengan persetujuan

¹³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul Fiqh, Alih Bahasa* M. Zuhri dan Ahmad Qorib, Semarang, Bina Putra, 1996, hal. 69.

¹⁴ Ibid., hal. 72.

¹⁵ Makhrus Munajat, *Op., Cit.* hal. 97.

perempuan namun melalui penipuan. Pelaku pemerkosaan ini di ancam pidana paling lama 12 tahun menurut KUHP pasal 285.

Sedangkan menurut hukum Islam pemerkosaan sering diidentikkan dengan zina, yaitu setiap hubungan seksual yang dilakukan oleh seorang laki-laki dengan wanita di luar ikatan yang syah baik di lakukan suka sama suka ataupun tidak, baik dengan ancaman atau tidak oleh masyarakat dipandang sebagai pemerkosaan, dan dalam hukum Islam tindak pidana pemerkosaan ini pelakunya dikenakan hukuman had, bentuk jamaknya hudud.

Dalam kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) pemerkosaan diatur dalam pasal 285 yang menegaskan bahwa: “Barangsiapa dengan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa seseorang wanita bersetubuh dengan dia di luar pernikahan, diancam kerana malakukan perkosaan, dengan pidana paling lama dua belas tahun”.¹⁶

Penegasan pasal tersebut di atas, secara tegas memberikan sanksi yang keras bagi laki-laki yang memaksa seseorang wanita yang bukan istrinya untuk bersetubuh. Dalam hukum Islam pemerkosaan itu diatur berdasarkan Al-qur’an dan Hadis. Dalam surat Isra’il ayat 32 yang berbunyi:

وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya: *Dan jaganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji, dan jalan yan buruk.*¹⁷

Dari ayat di atas sebagai penegasan secara umum, kepada keduanya, bahwa siapa yang melakukan pemerkosaan maupun zina, akan diberikan hukuman, namun dalam ajaran Islam tetap memberikan kesempatan bagi yang ingin bertaubat dan memperbaiki diri sedangkan di dalam hukum positif sipelaku dipidana dengan pembedaan yang dikenakan diharapkan ia dapat memperbaiki kesalahannya, menyesali perbuatan dilakukannya yang pada akhirnya tidak akan mengulanginya kembali. Untuk itu perbuatan pemerkosaan dilakukan oleh seseorang, maka ia harus dikenakan sanksi hukuman kepada pihak laki-laki yang memperkosa. Sedangkan yang diperkosa dari pihak wanita menurut KUHP ia tidak diberi hukuman. Kecuali zina di dalam KUHP kedua-duanya dapat dipidana.

Menurut kebiasaan, perbuatan yang berupa pemerkosaan tidak didasari suka sama suka. Di sisi lain pemerkosaan itu dilakukan dengan jalan kekerasan dengan memberikan ancaman bila siwanita tidak mau menurut kehendak birahi laki-laki yang ingin minta dilayani melakukan hubungan badan layaknya suami istri. Bahkan kadang kala modus operansi si pemerkosa dengan cara memberi obat bius terhadap wanita tersebut, sehingga tidak sadarkan diri.

¹⁶.Moeljatno, *Kitab Undang-undang Hukum Pidana*, Jakarta: PT Bumi Aksara, hal. 105.

¹⁷.*Al Quran dan Terjemahnya* DEPAG RI, Jakarta: Kumudasmoro Grafindo Semarang, 1994, hal. 429.

Islam tidak menjelaskan secara rinci masalah kekerasan terhadap pelaku pemerkosaan, namun secara umum Islam mengutuk keras perbuatan pemerkosaan tersebut. Oleh karena itu pemerkosaan dalam Islam di kiaskan sama dengan zina. Pelaku Zina dalam Islam dapat dikenakan hukuman hudud. Hudud jamak (plural) dari kata *hadd* yang berarti batas. Secara etimologis, hudud berarti larangan. Sedangkan secara terminologis, hudud berarti hukuman yang telah ditentukan, sebagai hak Allah.¹⁸

Lebih lanjut tentang hukuman *hudud-had* sebagaimana yang dijelaskan oleh Ahmad Hanafi, MA yang menyatakan bahwa: Jarimah hudud adalah jarimah yang diancam dengan hukuman had, yaitu hukuman yang telah ditentukan macam dan jumlahnya dan menjadi hak Tuhan. Dengan demikian maka hukuman tersebut tidak mempunyai batas terendah atau batas tinggi. Pengertian hak Tuhan ialah bahwa hukuman tersebut tidak bisa dihapuskan oleh perorangan (yang menjadi korban jarimah) ataupun yang diwakili oleh Negara. Dan jarimah ini seperti: pemerkosaan, mencuri, merampok, merampas, gangguan keamanan, murtad dan pemberontakan.¹⁹

Dalam pandangan hukum Islam hukuman *hudud* sudah ditetapkan menurut kadar rendah dan tingginya suatu hukuman, dan menjadi hak Allah, hukuman ini menjadi milik perorangan bagi yang melakukan jarimah. Dalam kenyataan yang terjadi saat ini walaupun peraturan sudah ada norma hukum yang mengaturnya baik dalam hukum positif (KUHP) maun dalam hukum Islam (Al-Qur'an) perbuatan perkosaan masih tetap terjadi di sana sini, manusia sekarang sudah tidak takut dan peduli dengan hukum dan aturan yang berlaku.

Mengenai perbedaan perkosaan antara hukum Islam dengan KUHP, dilihat dari sudut kepastian hukumnya, dalam KUHP perkosaan jelas dapat dilihat di dalam ketentuan Pasal 285. Sedangkan dalam hukum Islam secara yuridis formal memang tidak memuat secara jelas tentang perkosaan, namun perkosaan di qiaskan dengan zina. Oleh karena itu dalam hukum Islam masalah pemerkosaan dikelompokkan pada perbuatan zina, baik pada permasalahan pelacuran, penyelewengan seksual. Hal ini sebagaimana difirmankan oleh Allah dalam surat Al-Isra' ayat 32 yang berbunyi:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya: *Dan janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan keji.dan suatu jalan yang buruk.*²⁰

Kemudian dipertegas pula dalam surat Al-Furqan ayat 68 yang berbunyi:

¹⁸ Syaikh Kamil Muhammad Uwaidah *FIGH WANITA*, Jakarta:Daarul Kutub Al-Ilmiyah, bairut, Libanon, 1998, hal. 567.

¹⁹.Ahmad Hanafi *Op. Cit.*, hal. 7.

²⁰.Al-Qur'an dan Terjemahnya *Loc-Cit* hal. 429.

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ^{٢١} وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

Artinya: *Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar dan tidak berzina. Barang siapa yang melakukan demikian itu niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa (nya).*²¹

Dari ayat di atas jelaslah perbutan zina adalah tergolong perbutan dosa besar. Untuk itu hukuman yang diberikan bagi pelakunya adalah dera atau rajam, hal ini sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah dalam surat An-Nur ayat 2 yang berbunyi:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ^ط وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ^ط وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: *Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina deralah setiap seorang dari keduanya seratus kali dera dan jaganlah belas kasihan kepada keduanya, mencegah kamu untuk (menjalankan) Agama Allah jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhirat dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang yang beriman.*²²

Dari ketiga ayat di atas dapatlah dipahami bahwa setiap laki-laki dan perempuan yang melakukan perbutan zina terhadap yang bersangkutan wajib didera atau dirajam (bagi yang sudah kawin) sedangkan yang masih gadis atau bujang dapat dilakukan dera sebanyak 100 kali.

Tidak hanya itu saja berdasarkan dalil hukum tersebut, dapat dikemukakan bahwa syari'at Islam tidak membedakan setiap orang, apakah ia seorang raja atau putra raja dan atau hamba sahaya, kaya atau miskin, hitam atau putih. Oleh karena itu, bila seseorang terbukti melakukan perbuatan zina tanpa keraguan sedikit pun, maka hukuman itu akan dijatuhkan kepadanya tanpa memandang kedudukan atau status sosial.

Terhadap pelaku perzinaan para ulama membaginya dalam tiga bentuk hukuman, yaitu hukuman cambuk (dera atau jilid), pengasingan, dan rajam. Dua hukuman yang pertama jilid dan pengasingan dikenakan bagi pelaku perzinaan *ghair muhsan* yaitu pelaku zina yang belum menikah, sedangkan bagi pezina *muhsan*, yang telah menikah baik dalam status masih menikah atau telah putus perkawinannya, berlaku hukum rajam.²³

²¹.Ibid.,

²².Ibid., hal . 430.

²³. Rahmat Hakim *Hukum pidana Islam* Pen. CV Pustaka Setia Bandung , 2000 hal.

Dalam hal ini para ulama mengambil perbandingan bagi wanita dan lelaki yang sudah kawin disamakan dengan kakek dan nenek apabila, dia berzina dimana mereka sudah sama-sama mengecap perkawinan. Jadi bagi orang yang sudah kawin kalau dia berzina hukumnya dirajam sebagaimana juga dapat difahami dari ucapan Umar bin Khatab sebagai berikut:

الرَّجْمُ حَقٌّ عَلَيَّ مِنْ زَنَى إِذَا كَانَ مُحْصَنًا (رواه ابو داود)

Artinya: *Rajam itu hak bagi orang yang berzina bilamana dia muhsan.*²⁴

Yang dimaksud dengan *muhsan* di sini ialah orang yang sudah kawin. Adapun bagi orang yang masih di dalam perbudakan hukumnya separoh dari orang yang merdeka. Budak, baik lelaki maupun perempuan, apabila berzina, tidak dihukum sempurna. Had masing-masingnya, lima puluh kali jilid. Tak ada perbedaan antara lelaki dan perempuan. Mereka tidak dirajam, hanya dicambuk saja, walaupun mereka muhsin.²⁵

Menurut pendapat para fuqaha bahwa seorang perjaka (maksudnya bukan muhsan) yang merdeka, apabila berzina, maka dikenakan hukuman hadd berupa cambukan seratus kali dan pengasingan selama satu tahun.²⁶

Betapa besarnya bahaya yang diakibatkan oleh dosa zina, Ibnu Qayyim di dalam bukunya H Rahmat Hakim, pernah berkomentar tentang hukuman bagi pelaku zina, Allah telah mengkhususkan *hadd* (hukuman) bagi pelaku zina dengan tiga kekhususan yaitu:²⁷

1. **Pertama**, hukuman mati secara buruk (rajam) bagi pezina kemudian diperingan (bagi yang belum nikah) dengan dua jenis hukuman, hukuman fisik yakni dijilid seratus kali dan hukuman mental psikis dengan diasingkan selama satu tahun.
2. **Kedua**, Allah secara khusus menyebutkan larangan menaruh rasa iba yang sampai mengalahkan hukum agama. Kasihan diperbolehkan bahkan Allah itu Maha Pengasih namun itu semua jangan sampai menghalangi dari menjalankan syariat Allah. Hal ini ditekankan karena orang biasanya lebih kasihan kepada pelaku zina daripada kepada pencuri, perampok, pemabuk dan sebagainya.

Di samping itu dosa zina bisa saja dilakukan oleh siapa saja termasuk orang kelas atas dan punya kedudukan tinggi yang memungkinkan penegak hukum merasa enggan dan kasihan untuk menjalankan hukumannya.

3. **Ketiga**, Allah memerintahkan agar pelaksanaan hukuman zina disaksikan oleh orang-orang mukmin dengan maksud bisa menjadi pelajaran dan memberikan dampak positif bagi maslahat umat.

Berdasarkan penjelasan di atas, kiranya dapat dipahami bahwa:

1. Jika yang berzina itu lelaki dan perempuan yang belum kawin hukumnya 100 kali dera.\
2. Jika lelaki dan perempuan yang sudah kawin hukumannya dirajam.

²⁴.Moh. Anwar, *Figih Islam*.,Bandung: PT Alma'arif cet I, 1979, hal 163.

²⁵.T. M Hasbi Ash Shiddieqy *Hukum-hukum Fiqh Islam*. Yogyakarta: PT. Pustaka Rizki Putra, 1875, hal. 481.

²⁶.Ar-Ruhaily, Ruway'i, *Figih Umar*. Jakarta: Pustaka Al-kautsar, 1994, hal 34.

²⁷ H Rahmat Hakim, *Loc. Cit.*, hal . 98.

3. Sedangkan hukuman bagi budak lelaki ataupun perempuan hukumnya apabila dia berzina hukumnya separoh bagi orang yang merdeka.

Sedangkan hukuman bagi orang yang memperkosa tidak berbeda dengan orang yang berzina, perkosa itu adalah zina juga, cuma saja zina yang dipaksakan.

Bagi lelaki yang dipaksa untuk berzina di antara ulama ada yang berbeda pendapat.

a. Menurut Mazhab Malik, hanafi, syafi'i, ahmad dan syi'ah zaidiyah lelaki yang dipaksa berzina hukumnya.

إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا تُكْرَهُ لَأَنَّ وَظِيفَتَهَا التَّمَكِينُ أَمَّا الرَّجُلُ فَلَا يُكْرَهُ مَا دَامَ يَنْتَشِرُ لِأَنَّ الْإِنْتِشَارَ دَلِيلُ الطَّوَاعِيَةِ. وَمُقْتَضَى هَذَا الرَّأْيِ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ اِنْتِشَارُ وَتَبَّتِ الْإِكْرَاهُ فَلَا حَسَدَ.

Artinya: *Lelaki apabila dipaksa untuk berzina maka atasya had (hukuman) ini pendapat yang kuat dari Mazhab Malik, Abi Hanifah, Syfi'i, Ahmad dan Syi'ah Zaidiyah mereka berhujjah : wanita apabila dipaksa bebas dari segala kemungkinan, adapun lelaki tidak dipaksa dia selama intisyar, karena intisyar menandakan inginnnya, kemungkinan jikalau dia tidak intisyar dan jelas dia dipaksa maka tidak dihukum.*²⁸

Sebagai tambahan penulis kemukakan pendapat yang kuat dari Mazhab yang banyak di atas sebagai berikut:

لَأَنَّ الْإِكْرَاهَ يَتَسَاوَى أَمَامَهُ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةَ. فَإِذَا لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْحَدُّ وَلَأَنَّ الْإِنْتِشَارَ قَدْ يَكُونُ طَبْعًا وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى الْفَحْوِ إِلَيْهِ أَكْثَرُ مِمَّا هُوَ دَلِيلٌ عَلَى الطَّوَاعِيَةِ وَلَأَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ تَخْوِيفَ بِنَا فِي الْإِنْتِشَارِ غَيْرُصَاحِبٍ. لِأَنَّ الْمُكْرَهَةَ يُخَوِّفُ لَا عِنْدَ اثْبَاتِهِ وَالْفِعْلُ فِي ذَاتِهِ لَا يَخَافُ مِنْهُ وَفَضْلًا عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْإِكْرَاهَ شُبْهَةٌ وَالْحُدُودُ تُدْرَأُ عِنْدَهُمْ بِالشُّبُهَاتِ.

Artinya: *Paksaan terhadap lelaki dan wanita itu sama tidak mewajibkan hukuman bagi wanita yang dipaksa begitu juga yang lelaki, karena intisyar itu adalah instink, merupakan dalil atas tidak impotent, karena takut tidak intisyar itu namanya kurang sehat, karena yang dipaksa takut tidak berbuat, tetapi tidak sewaktu melakukannya dan perbuatan itu pada zatnya tidak ditakuti, maka perbuatan paksaan syubhat, hukum lepas dari syubhat.*²⁹

b. Menurut Ahli Zahir adalah:

فَلَوْ اْمْسَكَتْ امْرَأَةٌ حَتَّى زَنَى بِهَا أَوْ اْمْسَكَ رَجُلٌ فَأَدْخَلَ اَحْلِيْلَهُ فِي فَرْجِ امْرَأَةٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَلَا عَلَيَّهَا سِوَا اِنْتِشَارٍ أَوْ لَمْ يَنْتَشِرْ اَمْنَى أَوْ لَمْ يَمْنَى اَنْزَلَتْ هِيَ أَوْ لَمْ تَنْزَلْ لِأَنَّهُمَا لَمْ يَفْعَلْ شَيْئًا اَصْلًا = الْإِنْتِشَارُ وَالْاَمْنَاءُ فِعْلُ الطَّبِيعِيَّةِ الَّذِي خَلَقَهُ اللهُ تَعَالَى فِي الْمَرْأَةِ اَحَبُّ اَمْ كَرَهُ لِاخْتِيَارِ لَهُ فِي ذَلِكَ.

Artinya: *Sekalipun menahan diri wanita dan dizinai dia atau lelaki yang ditahan maka mengauli dia akan perempuan maka tidak sesuatupun diatasnya bersamaan dengan intisyar atau tidak karena keduanya pada asal tidak memperbuat, sedangkan intisyar itu merupakan tabi'at yang telah*

²⁸.Ibid.

²⁹.Ibid.

*dijadikan oleh Allah untuk lelaki sedangkan bagi wanita suka atau terpaksa tidak ada pilihan di dalam hal ini.*³⁰

Dari penjelasan di atas, dapatlah dipahami bahwa lelaki yang berzina tidak atas kehendaknya, dipaksa untuk berbuat demikian dibebaskan dari hukuman hal ini dikarenakan:

1. Karena adanya unsur paksaan yang menyimpannya.
2. Dalam hal paksaan tidak ada bedanya dalam Islam apakah dia lelaki ataupun perempuan sesuai dengan hadits yang terdahulu (dima'afkan dari umatku orang yang terpaksa) yang mana hadits ini berlaku untuk umum.
3. Adanya lelaki itu intisyar di dalam perkosaan itu bukanlah kehendaknya tetapi instink semata.

Untuk lebih jelasnya mengenai perbedaan dan persamaan ketentuan pengaturan sanksi antara hukum positif dan hukum Islam mengenai perkosaan, dapat dilihat dalam bentuk metrik berikut di bawah ini.

Perbedaan Hukum Positif dan Hukum Islam Mengenai Pengaturan Sanksi Terhadap Perkosaan	
Hukum Positif	Hukum Islam
<p>1. Dalam Hukum Positif Pengaturan Sanksi secara jelas dan tegas diatur dalam Pasal 285 (KUHP), yang menegaskan bahwa: “Barangsiapa dengan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa seseorang wanita bersetubuh dengan dia di luar pernikahan, diancam kerana melakukan perkosaan, dengan pidana paling lama 12 (dua belas tahun).</p> <p>2. Hukum Positif Tidak mengenai Hukuman Badan atau fisik namun hukum penjara.</p> <p>3. Tidak membedakan yang</p>	<p>1. Di dalam Hukum Islam Al-Isra' ayat 32 yang berbunyi: وَسَاءَ فَنَحِشَةً كَانَ إِنَّهُ الرِّبِّيَّ تَقَرَّبُوا وَلَا سَبِيلًا.</p> <p>2. Dalam Hukum Islam Perkosaan diqiyaskan dengan zina dengan Jika yang berzina itu lelaki dan perempuan yang belum kawin hukumannya 100 kali dera. Dan jika lelaki dan perempuan yang sudah kawin hukumannya dirajam.</p>

³⁰ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006. hal. 21.

memperkosa tersebut apakah sudah kawin atau tidak.	3. Membedakan yang sudah kawin dengan yang belum kawin.
4.Sanksi Pidana Berpariasi berdasarkan pertimbangan hakim.	4. Sanksinya sudah jelas dan tegas tidak ada tawar menawar.

Selanjutnya mengenai Persamaan antara hukum positif dengan hukum Islam mengenai Sanksi Perkosaan

Persamaan Hukum Positif dan Hukum Islam Mengenai Pengaturan Sanksi Perkosaan	
Hukum Positif	Hukum Islam
1. Melarang Perbuatan Perkosaan 2. Dikenakan Hukuman Penjara 3. Berdampak Efek Jera	1. Secara tegas melarang juga 2. Dikenakan hukuman namun Hukum Pisik. 3. Berdampak efek jera.

2. Rancangan KUHP yang Akan Datang Dapat Memasukkan Ketentuan Mengenai Rumusan dan Sanksi yang Lebih Berat Terhadap Pelaku Perkosaan Sebagaimana Terdapat Dalam Hukum Islam

Kehadiran Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Nasional yang ideal sangat ditunggu oleh seluruh masyarakat Indonesia, karena sebagian dari pasal-pasal yang ada dalam KUHP yang dipakai sekarang, sudah dirasakan tidak cocok dan sesuai dengan kultur dan budaya kita. Oleh karenanya, upaya pembaharuan dan penyempurnaan KUHP terutama mengenai tindak pidana perkosaan harus diadakan pembaharuan untuk mengganti KUHP warisan kolonial Belanda. Namun, upaya ini tidaklah mudah dan membutuhkan bahan kajian komperatif yang kritis dan konstruktif tentunya.

Menurut sejarahnya, Kitab Undang-Undang Hukum Pidana yang sekarang berlaku di Indonesia berasal dari *Wet Boek van Strafrecht* Belanda tahun 1915 dan mulai berlaku sejak 1918. Setelah Indonesia merdeka, KUHP tersebut tetap berlaku berdasarkan Pasal 2 aturan peralihan UUD 1945 dan dikukuhkan dengan UU No. 1 Tahun 1946. Dalam perjalanannya, undang-undang tersebut

mengalami perubahan, baik penambahan maupun pengurangan. Sejak tahun 1977, pemerintah Indonesia telah membentuk sebuah tim yang bertugas menyusun konsep RUU Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Nasional. Konsep RUU KUHP tersebut berasal dari KUHP lama, KUHP negara-negara lain, hasil simposium, seminar, lokakarya, serta masukan dari berbagai kalangan.³¹

Dalam rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana tersebut gagasan dasar keinginan memasukkan sistem hukum pidana Islam dalam hukum pidana nasional adalah karena alasan-alasan sebagai berikut :

1. Sistem hukum Islam, tidak membedakan secara tegas antara konsep hukum perdata dan hukum pidana, sedangkan dalam hukum nasional dibedakan secara jelas. Hal ini terutama terlihat dalam konsep sanksi qishâsh dan diyât, yang memberikan kepada pihak korban hak untuk menuntut penjatuhan pidana kepada pelaku.
2. Dalam system pidana Islam, kepentingan korban sangat diperhatikan, karena itu ancaman yang diberikan kepada setiap pelaku kejahatan bersifat sangat tegas, dalam hukum nasional sanksi hukumannya tidak begitu berat.
3. Secara historis, penentuan bentuk dan berat ringannya pidana dalam al-Qur`an maupun sunah, mencerminkan kebijaksanaan legislatif yang maju dan berkembang serta semakin memperhatikan prinsip-prinsip asasi akan rasa keadilan dan kemanusiaan dalam masyarakat, sedangkan dalam hukum nasional kurang mencerminkan kebijaksanaan karena tidak dikenal unsur pemaaf.³²

Dilihat dari prospek masuknya hukum Islam dalam peraturan perundang-undang yang ada di Indonesia, menurut hemat penulis sangat memungkinkan sekali. Karena Pancasila sebagai sumber dari segala sumber hukum di Republik Indonesia dan Undang-Undang Dasar 1945 sebagai konstitusi negara memberi kedudukan penting bagi agama. Kondisi ini memberi peluang yang sangat besar dan signifikan untuk pengembangan hukum yang bersumber dari agama yaitu hukum pidana Islam. Dalam hal ini political will dari pemerintah dan badan legislatif, tentu sangat diharapkan dalam rangka pengembangan hukum Islam dalam sistem hukum Nasional meskipun masih terbatas.

Dalam perspektif politik ada kemungkinan besar hukum pidana Islam dapat terintegrasikan ke dalam sistem hukum pidana nasional. Namun demikian, walaupun Islam merupakan agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, hukum Islam tidaklah dengan sendirinya menempati posisi sentral dalam sistem hukum nasional tentunya. Aturan hukum itu berasal dari norma-norma yang bersifat universal, karena itu aturan tersebut dapat berlaku lintas negara. Akan tetapi, apa yang dipandang universal oleh suatu bangsa belum tentu dianggap demikian oleh bangsa yang lain. Dalam hal ini, hukum lebih banyak

³¹ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 83.

³² *Ibid.*, hal. 85.

berciri nasional dan lokal daripada internasional dan universal. Atas dasar ini pula perlu ada hukum internasional yang mengatur hubungan antar negara.

Karenanya, setiap negara mempunyai hukum sendiri dan apa yang dipandang melanggar hukum dalam suatu negara belum tentu demikian di negara lain, begitu juga sebaliknya. Berbicara tentang hukum pidana yang berlaku di Indonesia, maka kita berhadapan dengan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) warisan penjajah Belanda. Hal ini tidak benar sepenuhnya, sebab di samping KUHP hukum pidana Indonesia juga terdapat pada beberapa undang-undang pidana lainnya.

Berdasarkan pemetaan terhadap kondisi objektif hukum Islam tersebut, maka dapat ditegaskan bahwa prospek hukum Islam dalam sistem hukum nasional akan sangat mengembirakan, sepanjang pihak-pihak yang terkait dalam pengembangan hukum Islam mampu untuk mengoptimalkan kekuatan dan peluang yang dimiliki hukum Islam serta mampu mengeliminir kekurangan dan hambatan yang ada dan mencari solusi.

Pembaharuan sistem hukum pidana nasional melalui pembahasan rancangan Undang-undang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, yang sedang diupayakan dewasa ini harus diakui telah mengakomodasi sebagian besar aspirasi umat beragama. Berbagai delik tentang agama ataupun yang berhubungan dengan agama mulai dirumuskan dalam RUU KUHP tersebut oleh tim Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN).

Hukum Pidana Islam sudah seharusnya menjadi sumber materi Hukum Pidana Nasional, karena ditunjang secara historis oleh Pasal II Aturan Peralihan UUD 1945 dan pasal 29 ayat (2) UUD tersebut. Dengan kata lain, keseluruhan produk program legislasi nasional yang memuat dan memperdulikan hal-hal yang mengandung dimensi ke-Islaman adalah kemutlakan. Banyak hal yang akan mendahului lahirnya keputusan nasional agar segi-segi hukum pidana dalam ajaran Islam dimasukkan menjadi bagian dari materi muatan hukum pidana nasional, yaitu:

- a. Hukum pidana adalah produk politik. Oleh karena itu harus ada kemauan politik dalam mekanisme program legislasi nasional. Untuk itu, pelaku politik yang beragama Islam di tingkat birokrasi pemerintah dan lembaga legislatif.
- b. Umat Islam harus memberi jaminan konseptual bahwa implementasi hudûd dan qishâsh ataupun jild dan rajm, tidak melanggar hak kemanusiaan.
- c. Perlu ada rumusan operasional mengenai perbedaan dan persamaan jenis-jenis perbuatan pidana di dalam KUHP dengan hukum pidana Islam. Hal ini dimaksudkan untuk menjadi bahan yang matang bagi penyusunan rancangan KUHP Nasional.
- d. Ketika hukum pidana Islam telah menjadi materi muatan hukum pidana nasional, umat Islam perlu memberi jaminan yang mengikat bahwa pasal-pasal pidana Islam tadinya hanya pasal diferensiasi. Karena itu hukum pidana Islam hanya berlaku bagi pelaku pidana yang beragama Islam. Jika pelaku beragama non-Islam melakukan kejahatan terhadap orang yang beragama Islam, bukankah itu cukup dikenakan pasal pidana umum.

- e. Dalam kaitannya dengan pelaksanaan hukum pidana Islam, pluralitas masyarakat Indonesia tidak hanya dilihat dari segi agama, etnis, budaya dan teritorialnya.³³

Selanjutnya bila dicermati UUD 1945 mengakui dan menghormati pluralisme hukum dalam masyarakat, walaupun sistem peradilan nasional bersifat terstruktur dalam kerangka sistem nasional, materi hukum yang dijadikan pegangan oleh para hakim dapat dikembangkan secara beragam. Secara historis sistem hukum nasional Indonesia bersumber dari berbagai sub sistem hukum, yaitu sistem Barat, sistem hukum adat dan sistem hukum Islam.

Menurut hemat penulis ada beberapa relevansi yang sinergi antara hukum pidana Islam dengan sistem kehidupan masyarakat Indonesia, sehingga hal itu merupakan nilai tambah, bagi kontribusi hukum pidana Islam dalam rangka pembentukan KUHP Nasional di Indonesia, baik menurut tinjauan pemidanaan modern, tinjauan sosiologis, maupun tinjauan yuridis dan filosofis.

Secara filosofis, tradisi pidana dari sumber fikih yang akrab di kalangan mayoritas penduduk Indonesia, mempunyai landasan filosofis yang kuat untuk dijadikan sumber bagi usaha pembaharuan hukum pidana nasional. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila merupakan sila pertama mengayomi sila-sila lainnya, sangat memungkinkan dikembangkan sistem hukum yang religius, seperti hukum pidana Islam sangat relevan untuk digali dalam rangka pembentukan KUHP Nasional.

Dalam menetapkan tindak pidana serta hukumannya yakni dari segi tujuannya, baik hukum pidana Islam maupun hukum positif, sama-sama bertujuan memelihara kepentingan dan ketentraman masyarakat serta menjamin kelangsungan hidupnya. Meskipun demikian terdapat perbedaan yang jauh antara keduanya, perbedaan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Hukum Islam sangat memperhatikan pembentukan akhlak dan budi pekerti, karena akhlak merupakan sendi atau tiang. Oleh karenanya, setiap perbuatan yang bertentangan dengan akhlak selalu dicela dan diancam dengan hukuman. Sebaliknya hukum positif tidaklah demikian. Menurut hukum positif ada beberapa perbuatan yang walaupun bertentangan dengan budi pekerti, tidak dianggap sebagai tindak pidana, kecuali apabila perbuatan tersebut membawa kerugian langsung individu atau ketentraman masyarakat. Sebagai contoh adalah perbuatan zina. Menurut hukum pidana Islam, zina adalah perbuatan yang bertentangan dengan akhlak dan mempunyai dampak negatif terhadap masyarakat. Oleh karenanya hukum pidana Islam melihatnya sebagai tindak pidana dan mengancamnya dengan hukuman, dalam keadaan dan bentuk bagaimanapun juga, baik dilakukan suka sama suka maupun terkait dengan perkawinan. Akan tetapi hukum positif tidak menganggap perbuatan itu tindak pidana, kecuali bila terjadi perkosaan atau wanita tersebut di bawah umur atau pelaku adalah orang yang masih dalam

³³ Muhammad Amin Suma, dkk, *Op. Cit.*, hal. 27.

ikatan perkawinan yang sah dengan orang lain dan salah satu pihak mengadu. Ini terdapat dalam pasal 284 KUHP.

2. Undang-undang hukum positif adalah produk manusia, sedangkan hukum Islam bersumber dari Allah. Dengan demikian, dalam hukum pidana Islam terdapat beberapa macam tindak pidana yang hukumannya sudah ditetapkan dalam al-Qur`an dan hadis.³⁴

Selanjutnya beberapa aspek masuknya pidana Islam dalam KUHP Nasional bisa melalui: pertama, melalui aspek struktural. Adapun yang dimaksud di sini adalah seperti yang sudah penulis kemukakan sebelumnya bahwa pasal-pasal yang terdapat dalam KUHP tersebut dilengkapi dan disempurnakan, seperti pasal 284 tentang perzinaan, narkoba, kesusilaan dan sebagainya. Akibat pengaturan delik susila yang sangat longgar mengakibatkan negara ini menghadapi peningkatan kebebasan seksual.

Pengintegrasian hukum Islam sangat memungkinkan dalam pembentukan hukum pidana Nasional, dengan cara pengungkapan materi pidana Islam secara eksplisit ke dalam Rancangan Undang-Undang Kitab Undang-undang Hukum Pidana Nasional. Namun bila tidak memungkinkan melalui aspek moralitas (strategi *siyâsah syari'ah*). Pemberlakuan hukum agama ditujukan adalah khusus bagi umat Islam dan sama sekali tidak ada kaitannya dengan umat beragama lainnya. Abdul Gani Abdullah mengatakan bahwa hukum yang kolonialistik itu seharusnya tidak satu-satunya sumber material pembentukan hukum pidana nasional, tetapi juga mengambil dari cita dan kesadaran hukum masyarakat Islam, di mana habitat hukum tumbuh dan berkembang secara wajar.³⁵

Kedua, aspek fungsional. Menurut Ahmad Sukardja, di dalam bukunya Abdul Manan ada dua pendekatan dalam pelaksanaan hukum pidana Islam, yaitu *jawâbir* dan *zawâjir*. Jika pendekatan *jawâbir* menghendaki pelaksanaan secara tekstual berdasarkan *nash*, di mana hukum itu ditegakkan dengan maksud menebus kesalahan dan dosa si pelaku pidana. Sedangkan pendekatan *zawâjir* lebih melihat bagaimana agar tujuan penghukuman itu sendiri dapat dicapai, yaitu membuat jera si pelaku dan menimbulkan rasa takut pada diri orang lain untuk melakukan perbuatan pidana sejenis.

Selanjutnya, Sukardja berpendapat bahwa dalam rangka pengintegrasian hukum pidana Islam ke dalam hukum pidana nasional, kedua pendekatan ini patut menjadi pertimbangan. Bila dengan pendekatan *zawâjir* (hukum minimal) tujuan penerapan sanksi dapat tercapai, maka pendekatan *jawâbir* (hukum maksimal), yang disebutkan secara eksplisit dalam *nash* tidak perlu lagi diterapkan.³⁶

³⁴ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 67.

³⁵ Abdul Gani Abdullah, *Lahirnya UU No. 7 Tahun 1989 dan Inpres No.1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KUH) dapat dilihat sebagai indikatornya*. Semarang: Mulia Aditama, 2001), hal. 56.

³⁶ Abdul Manan, *Op., Cit*, hal.108.

Selanjutnya bila dilihat relevansi asas-asas hukum pidana Islam yang dijumpai dalam KUHP, antara lain:

1. Asas legalitas
2. Asas tidak berlaku surut
3. Asas praduga tak bersalah
4. Tidak sahnya hukuman karena keraguan
5. Prinsip kesamaan di hadapan hukum.

Untuk mengejar perkembangan masyarakat Indonesia, saat ini pemerintah terus melakukan penambahan dan perubahan pasal-pasal KUHP. Dalam konteks lebih luas, setidaknya terdapat tiga cara pembaruan hukum materiel di Indonesia, yaitu :

1. membuat undang-undang khusus di luar KUHP
2. penambahan, pencabutan, dan perubahan Pasal-pasal KUHP secara parsial, dan
3. penyusunan RUU KUHP

Pembaruan hukum materiel melalui undang-undang khusus di luar KUHP tidak dapat di hindari sejalan dengan perkembangan masyarakat dan kejahatan. Pada sisi lain, KUHP yang berlaku saat ini merupakan terjemahan tidak resmi dari *Wetboek van Strafrecht* peninggal kolonial Belanda yang mulai diberlakukan secara resmi di Indonesia sejak tanggal 1 Januari 1918. Cara kedua yang dilakukan dalam pembaruan hukum meteriel di Indonesia adalah dengan melakukan perubahan KUHP cara parsial. Kebijakan hukum ini dilakukan dengan melalui berbagai undang-undang yang isinya mencabut, menambahkan, atau menyempurnakan pasal-pasal dalam KUHP melalui politik hukum kriminal.

Politik hukum demikian, menurut Utrecht di dalam bukunya Barda Nawawi Arief, tidak mengubah KUHP pada dasarnya, dan selama tidak diubah pada dasarnya, maka KUHP akan terus ketinggalan zaman.³⁷ Untuk itu perlu didahulukan tidak hanya dengan mengubah pasal-pasal KUHP tetapi membentuk dan mengundang KUHP baru dengan mengkodifikasi suatu KUHP Nasional. Kebijakan pembaruan melalui perubahan dan penambahan pasal-pasal dalam KUHP menyebabkan kerancuan dalam praktik peradilan karena KUHP yang saat ini berlaku menggunakan dua bahasa yaitu :

1. Bahasa Belanda sebagai bahasa asli KUHP (*Wetboek van Strafrecht* (WvS)/*Wetboek van Strafrecht voor Nederlands Indie*) dan aturan-aturan yang memuat perubahannya pada masa sebelum Pemerintahan RI, serta
2. Bahasa Indonesia sebagai bahasa yang digunakan dalam Undang-undang yang mengubah, mencabut, atau menghapus pasal-pasal KUHP.

³⁷ Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Hukum Pidana*, Jakarta: Sinar Grafika, 2010, hal. 25.

Karena fakta di atas, perlu dilakukan pembaruan hukum materiel dengan membentuk KUHP Nasional. Menurut Sudarto, terdapat 3 alasan perlunya bangsa Indonesia memiliki KUHP Nasional sendiri, yaitu :

1. alasan Politik ; adalah suatu kewajaran apabila Negara Republik Indonesia yang merdeka memiliki KUHP nasional yang dihasilkan sendiri dan bisa menjadi kebanggaan nasional.
2. alasan Sosiologis, Suatu KUHP adalah pencerminan dari nilai-nilai kebudayaan dari suatu bangsa,
3. alasan Praktis perlunya pembaruan KUHP adalah, dalam praktek dewasa ini jumlah penegak hukum yang benar-benar paham terhadap WVS jumlahnya sangat sedikit yang selama ini menjadi patokan adalah WVS yang sudah diterjemahkan, sehingga wajar jika satu penerjemah dengan penerjemah yang lain berbeda juga pandangan dan penafsirannya.³⁸

Usaha Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia Menurut Barda Nawawi Arief, pembaharuan hukum pidana pada hakekatnya merupakan suatu upaya melakukan peninjauan dan pembentukan kembali (reorientasi dan reformasi) hukum pidana yang sesuai dengan nilai-nilai sentral sosio-politik, sosio-filosofik, dan nilai-nilai sosio-kultural masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, penggalan nilai-nilai yang ada dalam bangsa Indonesia dalam usaha pembaharuan hukum pidana Indonesia harus dilakukan agar hukum pidana Indonesia masa depan sesuai dengan sosio-politik, sosio-filosofik, dan nilai-nilai sosio-kultural masyarakat Indonesia.³⁹

Pada pelaksanaannya, penggalan nilai ini bersumber pada hukum adat, hukum pidana positif (KUHP), hukum agama, hukum pidana negara lain, serta kesepakatan-kesepakatan internasional mengenai materi hukum pidana. Adapun alasan-alasan yang mendasari perlunya pembaharuan hukum pidana nasional pernah diungkapkan oleh Sudarto, yaitu:

- a. Alasan yang bersifat politik adalah wajar bahwa negara Republik Indonesia yang merdeka memiliki KUHP yang bersifat nasional, yang dihasilkan sendiri. Ini merupakan kebanggaan nasional yang inherent dengan kedudukan sebagai negara yang telah melepaskan diri dari penjajahan. Oleh karena itu, tugas dari pembentuk undang-undang adalah menasionalkan semua peraturan perundangundangan warisan kolonial, dan ini harus didasarkan kepada Pancasila sebagai sumber dari segala sumber hukum.
- b. Alasan yang bersifat sosiologis suatu KUHP pada dasarnya adalah pencerminan dari nilai-nilai kebudayaan dari suatu bangsa, karena ia memuat perbuatan-perbuatan yang tidak dikehendaki dan mengikat pada perbuatan-perbuatan itu suatu sanksi yang bersifat negatif berupa pidana. Ukuran untuk menentukan perbuatan mana yang dilarang itu tentunya

³⁸ Sudarto, *Pembaharuan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2001m, hal. 27.

³⁹ Barda Nawawi Arief., *Op. cit.* hal. 30.

bergantung pada pandangan kolektif yang terdapat dalam masyarakat tentang apa yang baik, yang benar dan sebaliknya.

- c. Alasan yang bersifat praktis teks resmi WvS adalah berbahasa Belanda meskipun menurut Undang-undang Nomor 1 Tahun 1946 dapat disebut secara resmi sebagai KUHP. Dapat diperhatikan bahwa jumlah penegak hukum yang memahami bahasa asing semakin sedikit. Di lain pihak, terdapat berbagai ragam terjemahan KUHP yang beredar. Sehingga dapat dimungkinkan akan terjadi penafsiran yang menyimpang dari teks aslinya yang disebabkan karena terjemahan yang kurang tepat.⁴⁰

Dari pendapat di atas, kiranya dapatlah dipahami alasan perlunya pembaharuan di bidang hukum pidana yaitu alasan adaptif dimana KUHP nasional di masa mendatang harus dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan-perkembangan baru, khususnya perkembangan internasional yang sudah disepakati oleh masyarakat beradab.

Sebenarnya pembaharuan hukum pidana tidak identik dengan pembaharuan KUHP. Pembaharuan hukum pidana lebih bersifat komprehensif dari pada sekedar mengganti KUHP. Barda Nawawi Arief, mengemukakan bahwa pembaharuan hukum pidana meliputi pembaharuan dalam bidang struktur, kultur dan materi hukum. Di samping itu, tidak ada artinya hukum pidana (KUHP) diganti/diperbaharui, apabila tidak dipersiapkan atau tidak disertai dengan perubahan ilmu hukum pidananya.⁴¹

Dengan kata lain *criminal law reform* atau *legal substance reform* harus disertai pula dengan pembaharuan ilmu pengetahuan tentang hukum pidananya (*legal/criminal science reform*). Bahkan harus disertai pula dengan pembaharuan budaya hukum masyarakat (*legal culture reform*) dan pembaharuan struktur atau perangkat hukumnya (*legal structure reform*).

Sedangkan menurut Sudarto, pembaharuan hukum pidana yang menyeluruh itu harus meliputi pembaharuan hukum pidana material, hukum pidana formal dan hukum pelaksanaan pidana. Dengan demikian pembaharuan KUHP hanya berarti pembaharuan materi hukum pidana. Jika ditinjau dari segi ilmu hukum pidana, pembaharuan KUHP (materi hukum pidana) dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, pembaharuan dengan cara parsial, yakni dengan cara mengganti bagian demi bagian dari kodifikasi hukum pidana. *Kedua*, pembaharuan dengan cara universal, total atau menyeluruh, yaitu pembaharuan dengan mengganti total kodifikasi hukum pidana.

Bila kita lihat RUU KUHP mengenai Tindak Pidana Perkosaan di mana dalam RUU tersebut menggunakan Batas Hukuman Minimal Selain memperluas cakupan tindak pidana perkosaan, tim perumus Rancangan Undang-Undang KUHP juga membuat batasan minimal yang dijatuhkan kepada pelaku tindak pidana perkosaan. Dalam pasal 423 RUU KUHP tegas disebutkan bahwa batas minimal hukuman terhadap pelaku perkosaan adalah tiga tahun. Ini

⁴⁰ Sudarto., *Op., Cit.*, hal. 28.

⁴¹ Barda Nawawi Arief., *Op., Cit.* hal. 56.

berbeda dengan sistem yang dianut pasal 285 KUHP yang sekarang masih berlaku, yaitu minimal satu hari. Ancaman hukuman maksimumnya tetap 12 tahun. "Jadi, seorang hakim tidak mungkin menjatuhkan hukuman bagi pelaku pemerkosaan lebih rendah dari tiga tahun."

Dengan adanya RUU KUHP yang pemberlakuan batas hukuman minimal dalam kasus perkosaan diharapkan mempunyai efek penjeratan yang lebih kuat dibanding aturan lama, dan hukuman yang lebih berat terhadap pelaku perkosaan menurut hemat penulis memang sangat tepat diberikan bagi pelaku perkosaa.

Selain itu nantinya diharapkan RUU KUHP melakukan perubahan mendasar dengan memperluas cakupan tindak pidana perkosaan. Bahkan diperinci tindak pidana apa saja yang masuk kategori itu. Sebut misalnya, oral seks dan sodomi sudah masuk kategori pemerkosaan. Selama ini menurut hemat penulis persepsi aparat penegak hukum terhadap perbuatan perkosaan dalam masyarakat hanya dianggap sebagai perbuatan persetubuhan atau pelecehan seks oleh penyidik. Akibatnya, jaksa hanya menuntut hukuman rendah dan hakim pun lebih memperhatikan hal yang meringankan dari pelaku, bukan terfokus pada penderitaan korban.

D. Kesimpulan

Berdasarkan uraian yang telah dibahas pada bab-bab terdahulu dalam Tesis ini, dapatlah penulis kedalam beberapa kesimpulan antara lain sebagai berikut:

1. Perbedaan dan persamaan ketentuan pengaturan sanksi antara Hukum Positif dan Hukum Islam mengenai perkosaan, dimana dilihat dari **perbedaannya** dalam hukum Positif (KUHP), pengaturan mengenai perkosaan secara jelas dan tegas di atur dalam Pasal 285 KUHP. Sedangkan di dalam Hukum Islam Pengaturan mengenai perkosaan tidak secara tegas diatur dalam Al-Qur'an namun perkosaan diqiyaskan dengan Zina. Selanjutnya mengenai sanksi hukuman terhadap pelaku perkosaan di dalam hukum positif (KUHP) lebih menekankan pada hukuman penjara, sedangkan di dalam Hukum Islam sanksinya lebih bersifat fisik, yakni didera sebanyak 100 kali. **Persamaannya** dimana baik hukum positif maupun hukum Islam sama-sama melarang perbuatan perkosaan karena dianggap merusak moral agama maupun etika.
2. Di harapkan rancangan KUHP Nasional yang akan datang dapat memasukkan sanksi pidana yang lebih berat lagi sebagaimana yang terdapat di dalam hukum Islam. Artinya hukuman dera sebanyak 100 kali setidaknya dapat memperbaiki hukuman penjara maksimal 12 tahun menjadi hukuman minimal 10 dan maksimal 20 tahun penjara, sehingga membuat efek jera bagi yang lain. Dan di era reformasi ini sangat terbuka sekali, hukum Islam dapat dipakai dalam pembaharuan hukum yang ada di Indonesia, salah satunya hukum Islam yang diadopsi kedalam hukum positif di bidang perdata, yakni dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, dalam Hukum Waris. Keberadaan positif yang memasukkan hukum Islam yang di dalam Rancangan KUHP di masa yang akan datang sangat diharapkan oleh rakyat

Indonesia, terutama bagi mereka yang mendambakan penerapan hukuman atau sanksi yang tegas dan berat menurut konsep pidana Islam, sehingga terciptanya supremasi hukum.

E. Saran

1. Diharapkan pemerintah segera mengevaluasi RUU KUHP tersebut, sehingga dapat dibahas di lembaga legislatif.
2. Kepada pihak Legislatif hendaknya dapat menampung aspirasi yang berkembang dalam masyarakat terutama mengenai tindak pidana perkosaan, agar sanksi hukumnya lebih berat lagi, mengingat selama ini dengan hukuman minimal 12 tahun tidak membawa efek jera bagi pelaku dan dirasakan tidak adil bagi korban perkosaan.
3. Dengan adanya RUU KUHP Nasional yang pemberlakuan batas hukuman minimal bagi pelaku perkosaan diharapkan dapat meminimalisir tindak pidana perkosaan yang terjadi.
4. Untuk mencegah terjadinya tindak pidana perkosaan, diharapkan kepada masyarakat hendaknya waspada dan berhati-hati serta jangan mudah percaya pada orang-orang baru dikenal. Dan jangan membiarkan anak-anak bergaul dengan orang sebarangan.

F. Daftar Pustaka

- Abdul Gani Abdullah, *Lahirnya UU No. 7 Tahun 1989 dan Inpres No.1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KUH) dapat dilihat sebagai indikatornya*. Semarang: Mulia Aditama, 2001.
- Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul Fiqh, Alih Bahasa M. Zuhri dan Ahmad Qorib*, Semarang. Bina Putra, 1996.
- Ali Zainuddin, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007.
- An- Naim Abdullah Ahmed, *Dekontruksi Syariah*, Semarang: Aneka Ilmu, 2010.
- Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Ar-Ruhaily, Ruway'i, *Fiqh Umar*. Jakarta: Pustaka Al-kautsar, 1994.
- Ahmad Mawardi Muslich, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2005.
- Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Hukum Pidana*, Jakarta: Sinar Grafika, 2010.
- Djazuli A , *Fiqh Jinayah Upaya Menanggulangi Kejahatan Dalam Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Hasbi Ash Shiddieqy. T. M, *Hukum-hukum Fiqh Islam*. Yogyakarta: PT. Pustaka Rizki Putra, 1875.
- Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, Semarang Aneka Ilmu, 2004,.
- Malik dan Syafiii, *Perkosaan Dilihat dari Perspektif Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Pustaka Agung, 2009.
- Moeljatno, *Kitab Undang-undang Hukum Pidana*, Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Moh. Anwar, *Figih Islam.*, Bandung: PT Alma'arif cet I, 1979.
- Rahmat Hakim *Hukum pidana Islam* Pen. CV Pustaka Setia Bandung , 2000.

- Sudarto, *Pembaharuan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2001.
- Syaikh Kamil Muhammad Uwaidah *FIGH WANITA*, Jakarta: Daarul Kutub Al-Ilmiah, Bairut, Libanon, 1998.
- Suryono Ekotama, Dkk, *Abortus Provocatus Bagi Korban Perkosaan Verspektif Viktimologi, Kriminologi dan Hukum Pidana*, Yogyakarta: Andi Offset, 2010.
- Suparman Marzuki, *Korban dan pelaku Perkosaan di Indonesia*, Jakarta Sinar Grafika, 2010,.
- Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Yusuf Qardhawi,, *Masyarakat Berbasis Syariat Islam*, Solo: Era Intermedia, 2003.
- Al Quran dan Terjemahnya* DEPAG RI, Jakarta: Kumudasmoro Grafindo Semarang, 1994.



A Little More Space for Women: Property Inheritance Access and Control Changes in Sasak Ethnic Group, Lombok

Muchammadun

(Mahasiswa S3 PPS UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)

keteguhan@yahoo.com

Introduction

Both for men and women, property has often been part of important resources to human life. However, women in Lombok¹, similar to the other parts of the world², remain a minority of owners of physical and intellectual properties and often face discriminatory customs, religious laws, and institutional practices. Indigeneous female Sasaknese in Lombok Island, Indonesia have undergone a stage of improvement from patrilineal descent to *Sepelembah Sepersonan*. The former system refers to indigeneous customary law which does not give women any control to property at all, whilst the latter adheres to textual Islamic law which gives them half of the inheritance compared to their male siblings. As female Sasaknese have contributed significantly to the income of the family, but have to burden physical, psychological, as well as sexual violence when working in domestic sectors abroad, there is a heated debate over whether the concept of *Sepelembah Sepersonan* could be re-interpreted to give more access and control for them to empower themselves. Fawaizul Umam reveals that the textual religious leaders such as TGH Lalu Muhammad Turmuzi Badarudin and TGH Muharrar Mahfudz insist that the text is already final, closing a niche of re-interpretation³. His research focuses on reasons the religious leaders insist so based on hermeneutics approach. On the other hand, most social workers such as Roma Hidayat of ADBMI⁴ and Ir.Halwati of Perkumpulan Panca Karsa Women Activist organization⁵ argue that social dynamics are a necessity to re-interpret the property access and control. Roma Hidayat reveals that the cultural tradition reflections hold very important roles in developing Sasaknese community. While he puts a strong emphasis on stories of migrant workers and their cultural reflections, the link between the reflections and the religion challenges are not identified yet.

¹ Umam, Fawaizul. "Membaca Persepsi, Menakar Prospek: Sebuah Catatan Reflektif tentang Ulama dan Pemberdayaan Perempuan di Lombok". *Egalita*, 2 (1), 2007, 1-30.

² Lee-Smith, Diana. "My House is My Husband." *A Kenyan Study of Women's Access to Land and Housing*. Lund: Lund University.1997.

³ Umam, Fawaizul, 2007, 'Membaca...', 7.

⁴ Hidayat, Roma. 2013, *Banteng Belage Jami Lesak*. Viewed 14 November 2014, <<http://adbmilotim.blogspot.com.au/2013/01/banteng-belage-jami-lesak-banteng.html>>. It is furthered with an interview at ADBMI secretariat, 12 December 2013

⁵ Interview with Ir. Halwati and Samsudin at PPK secretariat, 1 November 2013

This paper will therefore argue that while Islam remains the main law adhered to property inheritance; there are social dynamics and equity factors where *sepelembah sepersonan* concept could be significantly re-interpreted to cover issues of fairness and equity. The argument will focus on applying social development concept to analyse social dynamics which occur in Lombok through two stages. Firstly it will map out significant literature review on this theme, and map out the dynamics of customary to Islamic law in Lombok and challenges of re-interpreting it rising due to the phenomena of female migrant workers. Secondly it will advocate ways of solving the challenges which include socio-cultural reflections and the state law socialization.

Distorted Development and Women

Distorted development refers to a failure to ensure that benefits of economic progress reach the population as a whole.⁶ An example of it is oppression of women. Some researchers have revealed that although women are major contributors to economic development, they do not share adequately in its benefits.⁷ Social development challenges are therefore to better promote societal equity and equality.⁸ Research evidences such as Netting (1984); Breton (1989); Walls et. al. (1990); Gallanter (2005); and Soedarsono (2009)⁹ have shown societies-with its organizations, institutions, and behavior patterns function as ideal nurturing setting to provide basic social, economic, and emotional supports for its members. But they can also be hostile places where inequalities contribute significantly to individual and societal malfunctioning.¹⁰

⁶James Midgley, *Social Development the Developmental Perspective in Social Welfare*. London: Sage Publications Ltd, 1995, 4

⁷ Such as in James Midgley, *Social...* . London: Sage Publications Ltd, 1995, 7, and Ngoh Tiong Tan and Ellis Enval, " Social Work: Challenges in the New Millenium" in Tan dan Ellis (Ed.) *Social Work around the World*. IFSW Press: Switzerland, 2000, 5.

⁸ Netting, F.E., Kettner, P.M., and Mc Murthy, S.L. *Social Work Macro Practice*. New York: Longman, 1993, 3 defines Social Work Macro Practice as "professionally directed intervention designed to bring about planned change in organizations and communities". Slightly different with social work micro practice which considers the community as a potentially supportive resource for (a) specific client(s), the macro practice school views on the more community can functions to respond its members, the healthier and happier its members will be.

⁹ Netting, F.E. Church Related Agencies and Social Welfare. *Social Service Review*. 58. 1984, 404-420 argues religion based agencies can bring impacts at social welfare issues; Breton, M. Liberation Theology, Group Work, and the Right of the Poor and Oppressed to participate in the Life of Community. *Social Work with Groups*.12 (3), 1989, 5-18 which records the rise of religion based social actions such as liberation theology by Martin Luther King; Mohandas Gandhi and his welfare thought such as one researched by Walz. T. Sharma, S., Birnbaum, C. *Gandhian Thought as Theory Base for Social Work*. University of Illinois School of Social Work occasional paper Series I. Urbana-Champaign: University of Illinois, 1990; and Soedarsono, Soemarno dalam *Karakter Mengantar Bangsa dari Gelap Menuju Terang*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2009, 3 who highlights the crises of moral at all levels of societies.

¹⁰ The term social functioning is mainly cited in the Social Work. It refers to human ability to well interact at his social environment and may get malfunctional if access

When considering the issue of societal functioning, one parameter that can be used is property access and control. Diana Lee reveals that across the diverse global landscape, one constant feature is women's disproportionate exclusion from property ownership.¹¹ These trends are true for women in urban and rural areas alike. As men dominate economic transaction public sphere,¹² the position of women is more marginalized than men.

The inequality of physical property ownership such as land results in the worse other related property ownership such as intellectual property and education qualification. This can bring risks for women. Therefore, social equity movement such as one argued by Arnaud¹³ is rising to deal with factors that perpetuate the inequality and map out substantial efforts that reduce that.

At the context of Lombok, it is therefore necessary to document how external influences such as the spread of Islam has brought changes over the Sasaknese customary law and to what extent the phenomena of migrant workers have brought certain social changes in a society. Dynamic movement of Sasaknese women-as part of moslem native people of the island is an important issue to record including whether state law plays an important role in filling the gap of accelerating community behaviour change¹⁴ and a trauma to a culture has a potential to a positive social becoming¹⁵. Such evolving records of religio socio cultural dynamics with their complexities of problems, challenges, and risks are good evidence to support the marginalized female Sasaknese. The main reason is equity as they¹⁶ have transformed themselves from being economic dependants to contributors and therefore need some more space to empower themselves.¹⁷

towards resources and chances to endeavour are hindered by others. See Charles H. Zastrow. *The Practice of Social Work*. California: Brooks/Cole Publishing Company, 1999, 3-5.

¹¹ Lee-Smith, Diana. "My House...", 5, She has listed that property can be categorized in various ways. Recognized legal categories include real property (land and related fixtures attached to and connected to the land), personal property (movables such as equipment, inventory, and personal goods), intangible property (contract rights and insurance), intellectual property (copyrights, patents, trademarks), and cultural property (traditional medicines and goods or products identified to a specific cultural community and context).

¹²Chowdhry, Geeta. 1995, 39 in Wood, Cynthia. "Authorizing Gender and Development: 'Third World Women,' Native Informants, and Speaking Nearby," *Nepantla: Views from South* 2 (3), 2001, 429-447.

¹³ Arnaud, A. J. 2001, 15-17 in N. J. Smelser, & P. B. Paultes (Eds.): *International Encyclopedia of Social and behavioral Sciences*, 7, 4729-4734, Amsterdam: Elsevier, 2001.

¹⁴ Linnan, K. David (ed.). *Legitimacy, Legal Development and Change: Law and Modernization Reconsidered*, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012, 3.

¹⁵ Sztompka, P. "Cultural Trauma: The Other Face of Social Change", *European Journal of Social Theory*, 3(449), 2000, 3.

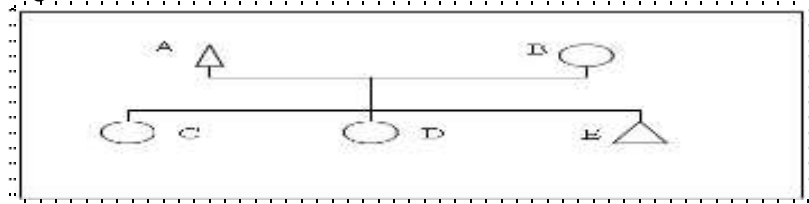
¹⁶ Sasaknese women belong to the Sasaknese who are native inhabitants of Lombok Island. Together with women who live in Sumbawa Island, they make up half of a total number of 4.545.650 inhabitants in West Nusa Tenggara Province. 2011 Data

Sasaknese Law: Changes and Their Consequences to Property Ownership

Since the past two decades, Lombok has been a significant field on records of women and the dynamics of inheritance based property dispute and solving. It is important as it does not only cover the economic aspect but also the social welfare.¹⁸ The Sasaknese in Lombok recognizes three inheritance laws: from Customary based trough Islam based to State based law systems.

The Sasaknese customary law is in regards of their culture. By their culture, the Sasaknese people apply the economic dependant based concept to define their core family. Such concept is called *sekurenan*¹⁹. It means that apart from the father, mother, and children, an extended member such as their grandmother living at the same house will be considered a core family member. This concept can be illustrated as follows.

Figure I: Sasaknese' Sekurenan model



Legends: A: Father/Amaq, B: Mother/Inaq, C & D: Children/Tekakaq-for the eldest, *Tradi*-for the youngest, E: Other extended dependant(s). Terminologies apply for ordinary/Jajar Karang Sasaknese people. The highlighted frame is to make distinction between the Sasaknese core family (Sekuren) and the Sasaknese extended family (Soroohan) (*nurut iekan mame*) is more prioritized than that from mother's family (*nurut*

taken from Dinas Sosial, Kependudukan, dan Catatan Sipil (Dinsosdukcapil) Provinsi Nusa Tenggara Barat.

¹⁷By theory, this is possible to happen as the Qur'an messages such as fairness (*al-adâlah*), egalitarianism (*al-musâwâh*), and freedom (*al-hurriyah*) are in line with social work values. Further social work values also can be traced from the following Qur'anic verses: Qur'an Sura. al-Hasyr [59]: 7, an-Nisa' [4]: 135, and al-Baqarah[2]: 177 which lead to knowledge of social stratification such as the have (*Aghniya'*) and the have not, the oppressed and the oppressor (*Mustad'afin, Sa'ilin, Yatama, Riqab*). And Principles of human interactions such as: *Ukhuwah* (QS. al-Hujurat [49]: 10, cooperative works (Ma'idah [5]: 2, giving reminders (al-'Asr [103]: 3, as well as bringing benefits, discussion, respect, tolerance, Silaturahmi, Halal-Bihalal, and Muslihun which are described in Ali Imran [3]: 104, 159, an-Nisa' [4]: 86, al-Mujadalah [58]: 11, ar-Ra'd [13]: 22-23, Ali Imran [3]: 133-135, and al-Anfal [8]: 1.

¹⁸ Social welfare-where economic aspect is part of it, is the setting of social work. In social work, access-rights to use the resources and control-authorities to own and make decisions toward resources are important aspects to note. In patrilineal descent system, women mostly can access but have no control towards the resources. Fairer inheritance portion for women can bring more control towards her own properties.

¹⁹Based on the summary from the interview with H. Maskun, the head village of Rensing, Sakra Barat, Lombok Timur, 1 March 2003.

²⁰ In other parts of Lombok like Bayan, this extended family is termed Kadang Waris.

lekan nine).²¹ Such system leads to a number of social practices which limits Sasaknese women to control properties. Those later hinder them to become empowered. Warniati, an educated native Sasaknese woman states two examples. First, at the Sorong Serah event-the process of bargaining dowries for the prospective bride, Ajikrama, the agreed sum of the dowries is not solely owned by the bride but distributed to the whole attending/unattending relatives as a sign of marital announcement and asking for marital blessing. Second, at the process of Merariq- a woman, when already stolen and been a member of her husband's family, has even had weakened authorities. It includes her obedience to her husband and willingness to her husband's practice of polygamy.²² She is then wondering if such cultural system must remain stable.

At Merariq, similar male dominating culture is also further expressed. The preliminary process of Sasaknese marriage is the success of prospective bridegroom to run his prospective bride away. This is to prove his manliness-considered adequate to be a husband. A noble Sasaknese woman can lose her nobility if she marries an ordinary man. On the other hand, the same thing does not happen to the noble Sasaknese men marrying ordinary women.²³

Further, the Sasaknese traditional Customary Law²⁴ does not recognize inheritance at all for the daughter(s). When getting married, A Sade Sasaknese woman is considered to tie herself up to her husband's family-leaving her to properties of those only attached to her body such as a pair of earrings, bracelets and or a necklace. When her parents die, she will not get any other properties. Land and houses are only for her male siblings.²⁵ This typical traditional Customary Law

²¹ Interview with Lalu Edi Maryadinata, a former youth traditional self defence activist, 1 February 2013. A similar Balinese concept of Sidikara also supports this system. The Balinese, who once occupied western part of Lombok and has been living side by side with Sasaknese, carries this system out. The similarity is theoretically in line with what C Van Volnehofen put forward in his thesis that Bali, Lombok, and Western Part of Sumbawa are in the same system of Customary Law. See Amin, Ahmad et. al., *Adat istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud RI. 1978.

²² Anecdotal notes at the interview with Warniati, SE, a native Sasaknese who acts as a child protection activist in West Nusa Tenggara Province Child Protection Body (LPA NTB), 22 December 2009.

²³ Interview by Akhmad Masruri Yasin with Raden Sumangkal (*Pembekel*/ the sub village head of Bayan Timur), 15 Pebruari 2009 in Bayan at Yasin, Akhmad Masruri. *Islam, Tradisi, dan Modernitas dalam Perkawinan Masyarakat Sasak Wetu Telu*.unpublished thesis, UIN Sunan Kalijaga, 2010, 63.

(Studi Komunitas *Wetu Telu* di Bayan)Further similar reference can also be traced back from Bartholomeuw, John Ryan. *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, translated by Imron Rosyidi. Tiara Wacana: Yogyakarta, 2001.

²⁴ such as one applied in traditionally reserved village of Sade-Southern Kuta, Lombok.

²⁵ Interview with Lalu Subawe, a native Sade Sasaknese, 1 December 2009. In many cases, Women can access their brother's inherited land by either renting it for a period of time-nanggep, or by contributing their labour power-penyakap, to get some harvest share. Interview with Lalu Ari Irawan, on the basis of his discussion with Lalu Satria Wangsa- A Sasaknese cultural leader, 20 September 2014.

does not give a space at all for women to empower themselves. This certainly limits the ownership of other interrelated properties such as intellectual and or intangible ones. Hence, it also leads to the different accumulation of properties: women get less in asset and inheritance.

Such limitations may bring limited worldview. Inaq Mun - a middle aged Sasaknese woman living in Pesongoran, Mataram said it was her parents' priority to send her brother to a higher school whilst she was less prioritized. Being busy harvesting typical Lombok crispy water spinach from her employee's plantation, she told that her parents once thought that going to school was more male family members' obligation. The school high cost would give no return of investment- especially those spent for school girls. "There are already presidents, and other authorities-why should bother going to school?"

A shift to Islamic Law: Receptio a Contario and Its Implication

The Sasaknese customary law has shifted to Islamic law after Islam came to the island.²⁶ Since then, the more commonly applied law regarding inheritance is Islamic based. Except those who live in Sade, the Sasaknese has modified its customary law to a system of *Sepelembah Sepersonan*. It refers to Islamic Law particularly to QS An-Nisa (4): 11.²⁷ *Sepelembah* represents the cultural way Sasaknese men carry a pair of loads on their shoulders, whilst *sepersonan* represents the way Sasaknese women carry a pack of load on their heads. These cultural representations suit an Islamic law interpretation on inheritance that a daughter only deserves half of her male sibling's portion.

At this level of shifting, there are two significant results to take a note. First, women have already a space to empower themselves. Regardless of the portion, they have already got a control over their owned property. Compared to the former customary law which merely gave them access to use the property, the current Islamic law has started to give them some power to control their inherited

²⁶ Historically part of a range of lesser Sunda Island comprising Bali, West Nusa Tenggara and East Nusa Tenggara island which has well assimilated with ancient Hindu-Buddha Majapahit, Balinese, Islam and Christianity. Islam has been a major religion in Lombok starting its first spread in the XIIIth century. See Kraan Van Deer, Alvons. *Lombok: Conquest, Colonization, and Underdevelopment 1870-1940*, Singapore; Heinemann Educational Books, 1980, 4-5 and Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta:LKiS, 2000, 8-10. There are quite a number of sources how Islam came to spread in Lombok. However, the sources refer to the same initial place of Bayan, North Lombok.

²⁷ The full quoted translation from from Qs. An-Nisa (4): 11 is as follows: Allah commands you as regards your children's (inheritance); to the male, a portion equal to that of two females; if (there are) only daughters, two or more, their share is two thirds of the inheritance; if only one, her share is half. For parents, a sixth share of inheritance to each if the deceased left children; if no children, and the parents are the (only) heirs, the mother has a third; if the deceased left brothers or (sisters), the mother has a sixth. (The distribution in all cases is) after the payment of legacies he may have bequeathed or debts. You know not which of them, whether your parents or your children, are nearest to you in benefit, (these fixed shares) are ordained by Allah. And Allah is Ever All-Knower, All-Wise.

properties even though the property number might not as much as what their male siblings inherit. Secondly, it is clearly seen that a social change can happen towards very strong culture based societies such as Sasak. The Islamic adherence brings another window of equal opportunity for human. This phenomenon can be defined as reception a contario in which in Lombok the culture is adjusted to Islam.²⁸ The reception a contario brings a possibility of re-interpreting what is believed as norms and values. It therefore implies that at another period of time, another change can also happen.

The shifting paradigm from customary to Islamic law in Lombok also seems to well blend with modernity. Since early 2000s,²⁹ Lombok has been intensively exposed to phenomena of tourism and migrant workers. These two driving factors have brought more people from different culture to interact with indigeneous Sasaknese. These two factors reduce the problems poor infrastructure and inadequate formal education opportunities which limit people's ways of thinking. Up to October 2012, for example, the number of illiterate female sasaknese throughout Lombok is quite high. It ranges from Lombok Tengah 36.48% in Central Lombok, 35.25% in North Lombok, 30.33%, and 29.22% in West Lombok. In average, more remote areas of sub district have a higher illiteracy rate than those at the urban areas of Lombok.³⁰ The arrivals of tourists to their remote areas under tourism packages are to seek for tranquility of nature, uniqueness of culture, and homemade handicrafts such as terracotta and hand weaving cloths. The process of trade off and social communication certainly bring inter-cultural interaction. This inter-cultural interaction naturally has been means of informal education to widen their horizon. The blends of small scale income and cultural interaction can be some way to improve the level of learning and shifting mindsets.

Another drive of social dynamic is the rise of migrant workers. This risky field of job has made big changes on the economy of Lombok if this is seen from the side of remittance. For example, the total amount of remittance sent to the province in

²⁸ There is a heated debate over whether Islamic law could modify the customary law. Erman Rajagukguk- one of well noted law expert has already argued that this could happen. He reveals that even strong culture based society such as Sasak and Minangkabau, the societies' members apply Islamic law to the customary law. This is what Sayuti Thalib SH calls as Receptio a Contario to argue the former theory of Receptio brought by Snouck Hurgronje. This old theory states that the customary law is the main guidance of law in Indonesia is the customary law. Further reference can be traced from Rajagukguk, E.2009.' Receptio a Contario', viewed 15 Mei 2014, <<http://www.ermanhukum.com/MakalahERpdf/ReceptioAContrario.pdf>>.

²⁹ Sasaknese is exposed to modernity trough massive phenomena of Indonesian migrant workers and Tourism. Despite regular schedule of Sasaknese Hajj pilgrims, these two phenomena has extensively exposed Sasaknese to outer worlds. Interview with Ir. Halwati, the head of Perkumpulan Panca Karsa (PPK)-Women Activist Organization in PPK office 1 August 2011.

³⁰ WFP Indonesia, 2013.*West Nusa Tenggara Profile*. Viewed 12June 2014, <<http://www.wfp.org/sites/default/files/NTB%20Factsheet%20ENG%2012oct12.pdf>>.

2013 reached IDR 1.4 trillion. Such sum is more than half of the 2103 provincial income and expenditure. Another evidence is within the period of three months in January-March 2014, the total remittance sent covers IDR 342 billion.³¹

Due to this rising phenomenon³², female Sasaknese – as well as Sumbawa as part of the province islands, has contributed to a greater responsibility for family earnings. While Sasaknese men still outnumber the number of workers, the female Sasaknese has shown significant contribution. For example, up to July 2013, the female migrant workers from West Nusa Tenggara working as domestic workers covers 99.9% over 150, 236 West Nusa Tenggara migrant workers in Hongkong.³³

However, their low levels of education and skills have led them to informal working fields. Therefore, it is not strange that a quite number of the female workers are abused and violated. There is an implication if the female workers are better educated they can get employed in better formal work settings such as professional nannies and caregivers. This is likely possible when they are equipped with adequate properties to afford the school fees.³⁴ This all implies a need of cultural change driven by better education.

Hidden World view: a Need to Islamic Law Interpretation

The Sasaknese people is very adherent to Islam and their religious leaders. Their day to day customs and habits are inspired by Islamic teachings.³⁵ As the influence of religious leaders is significant,³⁶ the Islamic teaching interpretation brought by some religious leaders is also worth noticing. Some interpretations brought by certain Islamic religious leaders tend to be barrier of social equity and equality. Tuan Guru Haji (TGH) Mustafa Umar represents those whose view is textuality

³¹ This two statistical figure was summarized from the data of 2013 Centre for Statistical Bureau of NTB confirmed with an interview with the head of the bureau, Tuesday, 2 October 2014.

³² Lombok as part of West Nusa Tenggara Barat-together with Jawa Timur and Jawa Barat is among the biggest origins of Indonesian Migrant Workers.

³³ Iskandar.2014, *Pemerintah izinkan 315 perusahaan melakukan penangguhan upah di tahun 2104*.viewed 4 July 2014,<[http: www.citraIndonesia.com](http://www.citraIndonesia.com)>.

³⁴ It suits with what Ruth Rosenberg (ed.) *Perdagangan Perempuan dan Anak di Indonesia*.2003.Jakarta: ACILS, 224 recommends.

³⁵ Sasaknese-the indigeneous inhabitants of Lombok live side by side with other ethnics. Other ethnic groups immigrants-who are predominantly Hindu, come from Bali, and Chinese and Arabic oversea Indonesians who are mainly Christian and Moslems. Chinese Indonesians mostly live in the town centres of Ampenan and Cakranegara. Bugese people-especially those who work as fisherman live in Tanjung ringgit, Tanjung Luar, and the peripheral small islets around West and East Lombok.

³⁶ In line with results of observation, research results such as Fawaizul Umam. *Membaca Persepsi...*, 2007 also reveals the same. In his research, Fawaizul Umam says that the role of religious leaders in Lombok is very pivotal. Their view will therefore lead to the society members' religious knowledge reproduction. Fawaizul Umam is wondering if the views of Tuan Gurus (religious leaders) in Lombok represents productive or counterproductive towards gender awareness and mainstreaming.

based-obeying broader social context. This is vividly illustrated in his opinion on Islamic inheritance law as follows.

“...Itu karena lelaki mempunyai tanggungjawab mencari nafkah... Dari sinilah Islam menetapkan... Kita tidak boleh mengubahnya, meski sekarang keadaannya lain. Di sini ada nash yang tidak boleh di-qiyâs-kan, la qiyâsa mâ wujûdihâ. Jangan kita meng-qiyâs masalah waris sebab nash sudah ada, dan lelaki mendapat warisan lebih banyak sebab bebannya ada, dan ada hikmah-hikmah lain yang dirahasiakan Allah. Karena hukum nash itu (Qs. al-Nisâ’ [4]: 11) qath’iyah, maka tidak boleh diijtihadkan. Dan itu tetap berlaku universal, sampai kapanpun...”³⁷

To him, even though social dynamic happens, the inheritance law is permanently fixed. This is something where human does not have to rationalize. This worldview is evidently alike with what some other Tuan Gurus believe. Fawaizul Umam also connotes TGH Sibawaih who believes women’s rational is more limited than men, hence they can not be leaders; TGH Muharrar mahfudz who believes it is God’s will to subordinate women under men; and TGH Lalu Muhammad Turmudzi Badaruddin who believes that the Islamic law on inheritance is already qath’i. Such worldviews are analysed. Umam analyses that such views are not separated from the culture where those TGHs live. It is a long time patrilineal traditions which contribute to shape the view. Other factors analysed are the tradition of text authority mystified into a powerful discourse of thoughts.³⁸

The connoted religious leaders are those from the biggest Islamic boarding schools in West Nusa Tenggara. Hence, their spread opinions are quite influencing. Umam concludes that it is therefore very necessary to involve religious leaders in every programme of gender awareness. The involvement is expected to bring a progressive process to accelerate the mainstreaming of gender.

The involvement of religious leaders who have a context based view is also a necessity to strike a balance. Syeikh Zainuddin is an example of religious leaders who contextualize Islamic teachings to support the community development. Papuq Munirah-aged 83, a cultural leader of Bagik Payung, Lombok has argued his influence as follows.

“Nyongkolan ino wah lekan laek tetemurunang sik papuk balok te, ya’ nekanggo mun ne arak anak cucunte sik merarik ya’ te ngalaksananya yang nyongkolan. Arak doang pendaite mun ya’ te ngeang nyongkolan sik pas ne merarik papu jarinte. Leman ne dateng Syeikh Zainuddin no ngajar masyarakat ngaji, ye’ ampok masyarakat ya’ ne wah ngeang adat nene”³⁹

³⁷ Umam, Fawaizul. *Membaca Persepsi...*, 9 .

³⁸ Umam, Fawaizul. *Membaca Persepsi...*, 5-10.

³⁹ Interview by Tuti Herawati at Bagik Payung, 9 Agustus 2008 at Herawati, Tuti. *Dampak Pembaharuan Hukum Syeikh Zainuddin Terhadap Pembaharuan Adat Nyongkolan di Masyarakat Sasak NTB (Kasus di Desa Bagik Payung Kec. Suralaga, Kab. Lombok Timur)*, unpublished thesis at UIN Malang, 2008, 30.

Here, the cultural leader means that the high cost event of *Nyongkolan* which used to be socially obliged has been optional. This is because of Islamic readings and knowledge brought by Syekh Zainuddin. People are getting more rational. It seems that the blends between culture and religion values are possible to drive the community development.

With proper blending, culture and religion re-interpretation seem to be able to act as leverage for life improvement. At the social level, NGO activists also argue this. ADBMI is an example of a local NGO in East Lombok advocating migrant workers in Lombok Timur regency. It specifically covers the area Suralaga sub regency where it has been one of prominent supplies of migrant workers from Lombok. Within its long assistance, ADBMI has noticed the Sasaknese indeed needs to adjust their mindsets. They must see that culture is dynamic.

As the social change drives in Lombok Timur is already global, the people need to adjust with. Among the most recommended adjustments are wiser uses of remittance for example the wisdom of differentiating needs and wants,⁴⁰ furthering level of education⁴¹, for example practising problem solving with negotiation, and eliminating subordination towards women, for example willingly sharing resources with working sisters even though Islam permits male siblings to claim more than what their sisters deserve.⁴² This will bring better livelihood management for those who work as migrant workers.

Such awareness towards positive changes and practising religion at the societal level seems to be able to drive a different mindset. Inaq Andi⁴³ is a good example.

⁴⁰ Taking a sample from the village of Jenggik Utara, Suralaga Sub regency, ADBMI activists calculate that the amount of remittance is IDR 3 million in every three months. When this sum is multiplied with the number of male and female migrant workers, reaching 463 people in 2012, this will roughly be equal with IDR 5.556.000.000 annually. However, some factors hinder their life improvement. Among the noted factors are high dependants, paying the leaving fee back, and the most important one-consumptive mindset to spend the remittance on celebrating events/*begawe* and secondary needs instead of saving it.

⁴¹ 2012 data taken from LSD Tunas Paice, ADBMI, and TIFA reveal that among the migrant workers from Jenggik Utara village, 38.9 % of them are Primary School graduates, whilst 8.64% even dropped out from their primary schooling. Apart from low skilled man power, such education level also can represent how wise money management is when remittance is sent home. Habib, ADBMI activists say that the education strengthening can be carried out from societal based capacity empowerment if the formal education does not work yet. This must include women who are left behind. Interview on 30 May 2013.

⁴² Roma Hidayat-another ADBMI activist revealed some cultural values of Sasaknese that needs deconstructing. Among those are *silaq ngiring*-habits to be followers, *penen onek kelemak*-hindering juniors to develop their creativity-being seen as future competitors, and subordinating women. www.adbmilotim.blogspot.com, accessed on 30 June 2013

⁴³ Sasaknese uses anonymous system in referring parents' names. Inaq Andi's eldest son is named Andi Fakhrudin. Due to his son's name, she is therefore called Inaq Andi (Andi's mother). Observation and interview have been carried out within a week visit to Rebeq village located at southern part of newly operating Lombok

Wearing a bir bintang freely distributed t-shirt and traditional sarong tied up in typical one folded Sasak tie, anybody will barely notice that the coffee street vendor is a landlady leading a simple life by selling coffee and dried snacks right in front of Lombok International Airport verandah.⁴⁴

Whilst serving Lombok black coffee, she further confesses that his brother's kindness has released her free to inherit an 80 acre land with a total asset equal to IDR 610.000.000 from her parents. It allows her to control her own rice field in the morning as well as being a street vendor of hot coffee from 5-12 PM at the airport verandah. In a happy voice tone, the house wife says:

"I am quite lucky my brother equally shares the inheritance with me. Having worked as a migrant worker in a palm plantation in Malaysia, he said I had worked hard to help my husband at the rice field and extend to run my business in the evening at the airport. So he thought I deserved to get the same amount of inheritance."

In answering who takes and picks her up from home to the airport she said it was her husband who did so. She said his husband was caring to him because he was aware that she helped contribute to their family income.

Such change is an important social dynamic worth noting as an issue of social welfare improvement for women in Lombok. It deals with two reasons. First, the rate of family divorce and abandonment towards children and ex-wife is quite high. In 2009 for example, BPPKB (West Nusa Tenggara Body on Women Empowerment and Family that Planning) notes the registered divorce case through out West Nusa Tenggara was 3,231 cases.⁴⁵ Ratnaningdiah, the head of BPPKB, even argues that the number is higher as a number of divorces are not registered.

Second, the divorce seems to bring misery for ex-wives and the children. When interviewed, the head of Bureau of Women Empowerment and Family Planning, West Nusa Tenggara Province, blames that high rate of divorce hinders women and abandoned children to lead a proper life.

international airport in Central Lombok, middle of December 2013. For the ethic reason, names have been altered. At the context of Sasak, this rarely happens. The term Dowe Benteq refers to this occurrence. Confirmation to Lalu Ari Irawan, 18 September 2014.

⁴⁴ Since its very first operation, Sasaknese people living near airport have already run their small scale business by making small vendors- formerly at the airport verandah and now, right in front of the airport verandah. Angkasa Pura Indonesian airport management has already relocated them at the west wing of the airport verandah but due to its closelessness to passers by, the street vendors come back to sell their products in front of the verandah. This mostly happens in the evening when many airport officers are already home.

⁴⁵ BPPKB (Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana-West Nusa Tenggara Women Empowerment and Family Planning Body).2010, Angka Perceraian di NTB, viewed 5 Desember 2014, < <http://www.sasak.org/kabar-lombok/budaya/marak-nikah-dini-perceraian-tinggi/24-02-2010>>.

*"Saya miris melihat contoh di desa Ra****, yang sekarang desanya telah mekar menjadi dua, tempat 600 penduduk wanitanya berstatus janda muda. Sejumlah janda itu harus menanggung anak pada umur yang masih begitu muda tanpa bantuan keuangan apapun dari mantan suami. Bagaimana anak bisa bertumbuh kembang dengan baik? Kawin cerai harus dikurangi."⁴⁶*

Considering the two above women empowerment issues, Inaq Andi is probably not a common representative yet on how those adherents of Islamic law solve their day to day life issues. Yet it gives a nuance that a social change has happened. Amaq Ruslan a toy seller from Rebeq village, Central Lombok also seems to agree to that. He mentioned former Sasaknese wisdom of *Siru balas*- money does not function as the main indicator of living. It is working together and helping each other which do.

The striking balance between religious leaders who contextualize their Islamic teachings, in Lombok case, the equity of men and women at the marital management and property inheritance with positive changing mindsets among the society members will make community development work. The challenge lies on over whether such process can be accelerated as cultural change and religious reinterpretation take time to happen.

It is important to note, however, that some positive findings found in this research can not represent the Sasaknese's shifting worldview on inheritance norms. What we can conclude is that there are already examples of niches for women's access and control but the local debate over this shifting seems still needs supports to be more ideal. Gender awareness among the debating religious leaders and at the same time socialization at the grass root levels can be two leverage examples.

State Law: Further Chances and Challenges on Women Empowerment in Lombok.

The drive for equity indeed takes time to happen. Therefore, there needs to be some way out when a dispute can not be resolved at family level negotiation. In general, the Sasaknese has shifted their inheritance norms from local to Islamic law. However, Islam law itself-at the Fiqh level for example, is polyinterpretable. This means the same Qur'anic verses and hadith can be interpreted differently at a particular society. On this system, a number of factors can influence the inheritance division. For example, disputants' conflicts of interest can influence the inheritance division. Hence people shift to find another problem solving-state law.

The initiative of bringing unresolved property inheritance case to state law in Lombok has happened -at least, since the late of 1970s. This has been another way

⁴⁶ Interview with the head of Bureau of Women Empowerment and Family Planning, Province of West Nusa Tenggara- Hj. Ratningdyah, SH. MH., 22 August, 2011. There is a strong implication that Islamic interpretation taught to subordinate women under men encourages the practice of polygamy without considering the family welfare in Lombok.

out for female Sasaknese to gain more equal inheritance. However this system-State Law system is relatively rarer to choose,⁴⁷ due to risks of social exclusion.

Yet, a number of cases happen and worth to be discussed as these can be a triggering factor for a fairer inheritance system. The first inheritance dispute brought to State Civil Court in Lombok occurred in 1974, as a signpost for woman equity in the formal law system. It occurred when Inaq Rasini was in dispute with Amaq Rena, et.al.⁴⁸ Inaq Rasini is the only one daughter of the passed away parents whose property inheritance is disputed over whether that belongs to her or her The history began when Indonesia's Supreme Court (*Mahkamah Agung*) applied its jurisprudence on Sitepu vs. Ginting from the same patrilineal based customary law in Karo, North Sumatra, to parental descent. The shift to parental descent is considered to bring equal access and control toward inheritance. When it happens, the life of the child raised is better guaranteed.

In regard to such logic, *Mahkamah Agung* hence decided that Inaq Rasini-as the only one daughter of the passed away parents who did not get anything under Sasaknese Patrilineal descent based customary law was named as the beneficiary and therefore deserved the property inheritance estate her parents left.

The change to parental descent based inheritance system was again strengthened in 1976. At this case, Inaq Supar and Inaq Kamar were grand daughters of Amaq Siti who inherited 1.060 acre rice field and 1.225 acre land. However, their male distance relatives took over the properties and left them in poverty. *Mahkamah Agung* strengthened the State Court of Mataram-legalized by the Appellate State Court of Denpasar, which sentenced that those two women deserved the control towards the properties.⁴⁹

In 1982, the State Civil Court of Selong, Lombok Timur through the dispute case of Inaq Sanah et.al. vs Qadirun et.al. made a big change. It stated that in every inheritance dispute, the court would apply parental descent based system bringing equal access and control for both sexes.⁵⁰ The court considers there are already changes of Sasaknese culture. People agree that all children need the same access to grow and develop. It is therefore a necessity to adjust the old patrilineal to parental descent giving more space to female children to well develop as well as their male siblings. Such rational and fairer thought was legalized by *Mahkamah Agung*.⁵¹

⁴⁷ Challenges of culture and religion which are unfortunately more male biased makes those who want to fight against equal inheritance right have to think of social exclusion and social sanctions they might burden.

⁴⁸ As stated in Putusan Mahkamah Agung Indonesia, Number. 1589 K/Sip/1974, dated 9-2-1978.

⁴⁹ As stated in Putusan Pengadilan Negeri Mataram, No. 049/PN.Mtr/Pdt/1970, tanggal 27 Desember 1976.

⁵⁰ As stated in Putusan Pengadilan Negeri Selong tanggal 27 Desember 1982 No. 164/P.N.Sel/1982/Pdt.

⁵¹ As stated in Putusan Mahkamah Agung, No. 2662 K/Pdt/1984, tanggal 26 Nopember 1985.

As the immediately above reasoning, these formal decisions may go beyond Islamic law even though the Sasaknese is predominantly Moslems as part of Islamic law-such as inheritance can be interpreted in many ways.

The Sasaknese hence has evolved three plural systems of law from Customary through Islamic to State system. From social development perspective, whichever inspires the chosen set of rules, humanism values recognizing equal access and control towards resources-including inheritance will be on the top priority. The three above cases have shown that state law can function as a tool to shape community behaviour in line with the more slowly evolving cultural changes and religious re-interpretation.

Implications

Culture is not something permanent. It does have its own identity however, there not any single independent culture. Women in Lombok have proved themselves to contribute to Sasaknese socio-economic improvement. This must be an important consideration to support them, as they have to burden their life safety when working in informal field abroad. This requires conditions where women have access to and get technical supports such as literacy, technology, leadership skills and financial skills. Social dynamics in Lombok must be seen as history making at the inherited and given environment. This must be viewed as a process of making a frame, recording and narrating the stories, and reflecting them as interpretative methods.

Very importantly, the role of religious leaders must be free of interest conflicts. Changing an already embedded mindset is the task of social workers. At the macro level, it must involve the policy makes such as academia and authorities. At the micro level, other stakeholder agencies such as the local government agencies and other gender mainstreaming and women empowerment focused NGOs hold important roles to advocacy. Considering that the Sasaknese still applies paternalistic pattern of thinking, it is very necessary to work with the religious leaders, involve them at the same vision, and challenge the mindset.

Conclusion

Social development values recognize high commitments to humanism, equality and equity. Humanism refers to dignity-which is inherent with human being-regardless the differences of sex, races, sexual orientation, and other discriminating labels.

At the context of women empowerment in Lombok, social work review of the community at the context has seen an evolving social change: Women have shifted their roles from economic dependant to contributor. Therefore, asset and control towards resources have to be more ideally and practically opened for them. This is evident in the shift of customary law which does not give a space at all to Islamic which gives some space to empower. However, careful considerations need to be put on a number of religious leaders' misogynic views and Qur'anic interpretations. A shift to parental descent as supported by Mahkamah Agung is in a high commitment with Social work values.

Furthermorer, there are some implications for social workers-especially those who work in Lombok. First, Moslem social workers who holds the traditional Islamic view of inheritance should reflect again the challenge of Lombok. Unless they do so, their values will collide with their faith-one leading to some confusion and ambivalence. This will not give benefits to clients. Second, religious leaders as part of important paternalistic based community leaders are the first target to cooperate. Should their worldview change, social change will be likely more to happen. Third, affirmative action from NGOs pressuring the government and human power agencies to ensure every women going abroad to work have already known what they are likely to be, what jobs to be done, and what sort the job is like.

Above all, the shifting to parental descent-when fully promoted with the open changing mindset towards women as equal human being in Lombok will surely bring more benefits of accessing resources for female Sasaknese. This in turn will improve their quality and lessen the risk of being abused at the working field.

References

- Amin, Ahmad et. al., *Adat istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud RI. 1978.
- Bartholomeuw, John Ryan. *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, ter. Imron Rosyidi. Tiara Wacana: Yogyakarta, 2001.
- BPPKB, 2010, *Angka Perceraian di NTB*, viewed 5 Desember 2014, <<http://www.sasak.org/kabar-lombok/budaya/marak-nikah-dini-perceraian-tinggi/24-02-2010>>.
- Breton, M. Liberation Theology, Group Work, and the Right of the Poor and Oppressed to participate in the Life of Community. *Social Work with Groups*.12 (3), 1989.
- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta:LKiS, 2000.
- Herawati, Tuti. *Dampak Pembaharuan Hukum Syeikh Zainuddin Terhadap Pembaharuan Adat Nyongkolan di Masyarakat Sasak NTB (Kasus di Desa Bagik Payung Kec. Suralaga, Kab. Lombok Timur)*, unpublished thesis at UIN Malang, 2008.
- Hidayat, Roma. 2013, *Banteng Belage Jami Lesak*. viewed 14 November 2014, <<http://adbmilotim.blogspot.com.au/2013/01/banteng-belage-jami-lesak-banteng.html>>.
- Hidayat, Roma.2013, *Budaya Keparat: Kemiskinan dan Keterbelakangan Sasak*. Viewed on 1 August 2013, <<http://adbmilotim.blogspot.com.au/2013/01/budaya-keparat-kemiskinan-dan.html>>.
- Kraan Van Deer, Alvons. *Lombok: Conquest, Colonization, and Underdevelopment 1870-1940*, Singapore: Heinemann Educational Books, 1980.
- Linnan, K. David (ed.). *Legitimacy, Legal Development and Change: Law and Modernization Reconsidered*,Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012.

- Midgley, James. *Social Development the Developmental Perspective in Social Welfare*. London: Sage Publications Ltd, 1995.
- Netting, F.E., Kettner, P.M., and Mc Murthy, S.L. *Social Work Macro Practice*. New York: Longman , 1993.
- Netting, F.E. Church Related Agencies and Social Welfare. *Social Service Review*. 58. 1984.
- Ngoh Tiong Tan and Ellis Enval, Social Work: Challenges in the New Millenium in Tan dan Ellis (Ed.) *Social Work around the World*. IFSW Press: Switzerland, 2000.
- N. J. Smelser, and P. B. Paultes (Eds.): *International Encyclopedia of Social and behavioral Sciences*, 7, 4729-4734, Amsterdam: Elsevier, 2001.
- Rajagukguk, Erman.2009.'Receptio a Contario', viewed 15 Mei 2014, <<http://www.ermanhukum.com/MakalahERpdf/ReceptioAContrario.pdf>>.
- Soedarsono, Soemarno. *Karakter Mengantar Bangsa dari Gelap Menuju Terang*. Jakarta: Elex Mdia Komputindo, 2009.
- Sztompka, P. "Cultural Trauma: The Other Face of Social Change", *European Journal of Social Theory*, 3(449), 2000.
- Umam, Fawaizul. "Membaca Persepsi, Menakar Prospek: Sebuah Catatan Reflektif tentang Ulama dan Pemberdayaan Perempuan di Lombok". *Egalita*, 2 (1), 2007.
- Walz. T. Sharma, S., Birnbaum, C. *Gandhian Thought as Theory Base for Social Work*. University of Illinois School of Social Work occasional paper Series I. Urbana-Champaign: University of Illinois, 1990.
- WFP Indonesia, 2013. *West Nusa Tenggara Profile*. Viewed 12June 2014, <<http://www.wfp.org/sites/default/files/NTB%20Factsheet%20ENG%2012oct12.pdf>>.
- Wood, Cynthia. "Authorizing Gender and Development: 'Third World Women,' Native Informants, and Speaking Nearby," *Nepantla: Views from South* 2 (3), 2001.
- Yasin, Akhmad Masruri. *Islam, Tradisi, dan Modernitas dalam Perkawinan Masyarakat Sasak Wetu Telu*.unpublished thesis atUIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Zastrow, H. Charles. *The Practice of Social Work*. California: Brooks/Cole Publishing Company, 1999.



INTERNALISASI JIWA KEWIRAUSAHAAN DALAM MEMBENTUK GENERASI YANG MANDIRI DI LINGKUNGAN PESANTREN (STUDI DI PESANTREN ANWARUL HUDA MALANG)

Alfiana Yuli Efiyanti

Abstrak

Meningkatnya pertumbuhan perkonomian di Indonesia sampai level 5,5% - 6,0% pada akhir 2012 mengindikasikan peningkatan pendapat nasional dari tahun ke tahun. Namun peningkatan pendapatan nasional tidak secara langsung berakibat pada kesejahteraan rakyat. Apabila penyumbang pendapatan nasional itu hanya sebagian kecil dari rakyat saja, maka yang menikmati pertumbuhannya pun sebagian rakyat saja. Oleh karena itu, segenap masyarakat Indonesia harus didorong agar turut serta menyumbang pendapatan nasional. Salah satunya adalah dengan cara berwirausaha. Pesantren merupakan elemen masyarakat yang memiliki potensi dalam menyumbangkan pendapatan nasional, mengingat salah satu fungsi pesantren adalah sebagai pusat pemberdayaan masyarakat. Sehingga pesantren diharapkan turut serta mengelola unit usaha-unit usaha dengan memaksimalkan segenap sumber dayanya. Pesantren Anwarul Huda Malang, telah melakukan usaha-usaha melakukan aktivitas kewirausahaan meskipun masih mengalami hambatan-hambatan.

Kata Kunci: Internalisasi, Jiwa Kewirausahaan, Pesantren

A. PENDAHULUAN

Dalam kurun waktu 2 tahun terakhir, perekonomian Indonesia mengalami pertumbuhan yang cukup menggembirakan. Menurut data Bank Indonesia, pertumbuhan mencapai 5,5% - 6,0% pada tahun 2009 sampai dengan akhir tahun 2010, dan meningkat mencapai level 6,0% - 6,5% pada akhir tahun 2012. Di dalam proses pembangunan, tingkat pendapatan nasional (GDP) yang tinggi dari tahun ke tahun atau disebut pertumbuhan yang cepat mutlak diperlukan.

Namun demikian, setelah dilakukan analisis lebih lanjut pertumbuhan dan tingkat GDP yang tinggi belum mampu memberikan kesejahteraan menyeluruh bagi setiap individu. Apabila GDP dan pertumbuhan hanya disumbangkan oleh sebagian kecil orang saja, maka yang menerima manfaatnya pun hanya sebagian kecil dari rakyat. Sedangkan sebagian besar masih hidup dalam garis kemiskinan. BPS pada awal tahun 2013 melaporkan bahwa sejak kurun waktu 1996 sampai 2012, angka kemiskinan di Indonesia memang telah menurun. Tetapi penurunan itu tidaklah signifikan melihat angkanya masih tetap berada pada 2 digit, sebagaimana yang tampak pada tabel di bawah.

Tabel 1.1 Jumlah dan persentase Penduduk Miskin Indonesia, 1996 – 2012

Tahun	Jumlah (juta jiwa)	Persentase dari Total Penduduk Indonesia
1996	34,1	17,47
1997	49,50	24,23
1999	47,97	23,43
2000	38,70	19,14
2001	37,90	18,41
2002	38,40	18,20
2003	37,30	17,42
2004	36,10	16,66
2005	35,10	15,97
2006	39,30	17,75
2007	37,17	16,58
2008	35,96	15,42
2009	32,53	14,15
2010	31,20	13,33
2011	28,89	12,36
2012	28,59	11,96

Sumber: Biro Pusat Statistik Indonesia, 2013

Untuk mempercepat angka penurunan kemiskinan, selain didorong oleh pertumbuhan yang tinggi, juga diperlukan pemerataan distribusi pendapatan kepada segenap rakyat. Oleh karena itu, perlu ada upaya agar GDP dan percepatan pertumbuhan dihasilkan oleh seluruh lapisan masyarakat, tanpa terkecuali.

Untuk mendorong terciptanya partisipasi masyarakat dalam menyumbangkan GDP, pemerintah telah mencanangkan kebijakan pendidikan kewirausahaan, baik yang diberikan secara formal di sekolah-sekolah, pesantren-pesantren, maupun secara informal melalui pelatihan-pelatihan di segenap organisasi kemasyarakatan. Keberadaan pesantren, dengan segala sumber daya yang dimilikinya tentunya harus mendapatkan perhatian, mengingat di dalam keseharian aktivitasnya terdapat banyak kegiatan yang mampu mendorong tumbuhnya perekonomian, dengan para pelaku ekonomi dari kalangan anggota pesantren itu sendiri.

Di lingkungan pesantren, bekal keterampilan wirausaha, mutlak diperlukan, mengingat pesantren mengemban tiga fungsi utama, yakni (1) sebagai pusat pengkaderan pemikir-pemikir agama (*center of excellence*), (2) sebagai lembaga yang mencetak sumber daya manusia (*human resources*), (3) sebagai lembaga yang mempunyai kekuatan melakukan pemberdayaan pada masyarakat (*agent of development*).¹ Jadi, selain menjalankan tugas utama sebagai pusat kegiatan pengkajian agama Islam, pesantren juga dapat berperan sebagai pusat kegiatan yang menanamkan semangat kemandirian dengan berwirausaha.

¹ Suhartini, Problem Kelembagaan Pengembangan Ekonomi Pondok Pesantren, dalam Halim et. al., Manajemen Pesantren, Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2005.

B. PENGERTIAN INTERNALISASI

Internalisasi merupakan landasan untuk melakukan tindakan dalam wujud eksternal. Dimana, eksternalisasi adalah pencurahan diri manusia ke dunia, baik dalam aktifitas fisik maupun mental manusia.²

Dengan demikian, internalisasi merupakan produk sosial yang mengendap dalam relung hati dan pikiran seseorang. Dengan pemahaman ini, manusia sebagai organisme yang sadar akan dirinya (*an organism having a self*) merupakan hasil konstruksi sosial dan juga membentuk sosialnya, memberinya arti, menilai kesesuaiannya dengan tindakan, dan mengambil keputusan berdasarkan penilaian tersebut.

Reber, dikutip oleh Mulyana mendefinisikan internalisasi dengan penyatuan nilai dalam diri seseorang, yang merupakan penyesuaian keyakinan, nilai, sikap, praktik dan aturan-aturan baku pada diri seseorang.³

Sedangkan Ahmad Tafsir menekankan perbedaan antara internalisasi dan personalisasi meskipun keduanya tetap harus menjadi satu kesatuan yang utuh. Internalisasi adalah upaya memasukkan pengetahuan (*knowing*) dan ketrampilan melaksanakan dari wilayah ekstern ke intern. Upaya tersebut merupakan usaha untuk menjadikan pengetahuan dan ketrampilan menyatu dengan diri pribadi seseorang.⁴

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa internalisasi merupakan proses penanaman nilai ke dalam jiwa seseorang sehingga nilai tersebut tercermin pada sikap dan perilaku yang nampak pada kehidupan sehari-hari.

C. KONSEP KEWIRAUSAHAAN

Kata wirausaha atau *entrepreneur* berasal dari bahasa Perancis yaitu *entreprendre* yang bermakna memulai atau melaksanakan. Kegiatan wiraswasta/wirausaha. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, wira berarti utama, gagah berani, luhur. Swa berarti: sendiri, dan sta mempunyai makna: berdiri. Dan usaha memiliki arti kegiatan produktif.

Di Indonesia kata wiraswasta sering diartikan sebagai orang-orang yang tidak bekerja pada sektor pemerintah yaitu; para pedagang, pengusaha, dan orang-orang yang bekerja di perusahaan swasta. Sedangkan wirausahawan adalah orang-orang yang mempunyai usaha sendiri. Wirausahawan adalah orang yang berani membuka kegiatan produktif yang mandiri.

John J. Kao mendefinisikan kewirausahaan sebagai berikut: "*Entrepreneurship is the attempt to create value through recognition of business opportunity, the management of risk-taking appropriate to the opportunity, and the through the communicative and management skills to mobilize human, financial and material resources necessary to bring a project to fruition.*" Dengan kata lain, kewirausahaan adalah usaha untuk menciptakan nilai melalui pengenalan kesempatan bisnis, manajemen pengambilan risiko yang tepat dan melalui keterampilan komunikasi dan manajemen untuk

² Triuwono, Iwan. *Organisasi dan Akuntansi Syari'ah*. (Yogyakarta: LKIs., 2000).

³ Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, (Bandung Alfabeta 2004), hal.2,

⁴ Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam, Integrasi Jasmani, Rohani dan Kalbu Memanusiakan Manusia* (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2006), hal. 229

memobilisasi manusia, uang dan bahan-bahan baku atau sumber daya lain yang diperlukan untuk menghasilkan proyek supaya terlaksana dengan baik.

Hisrich, Peters, dan Sheperd mendefinisikan Kewirausahaan sebagai proses penciptaan sesuatu yang baru pada nilai menggunakan waktu dan upaya yang diperlukan, menanggung risiko keuangan, fisik, serta risiko sosial yang mengiringi, menerima imbalan moneter yang dihasilkan, serta kepuasan dan kebebasan pribadi.⁵

Sementara itu menurut Nasrullah Yusuf, Wirausaha merupakan pengambilan risiko untuk menjalankan usaha sendiri dengan memanfaatkan peluang-peluang untuk menciptakan usaha baru atau dengan pendekatan yang inovatif sehingga usaha yang dikelola berkembang menjadi besar dan mandiri dalam menghadapi tantangan-tantangan persaingan.⁶

Untuk mendukung dilaksanakannya kewirausahaan di Indonesia, maka pemerintah dengan melalui Instruksi Presiden RI No. 4 Tahun 1995: “Kewirausahaan (*entrepreneurship*) adalah semangat, sikap, perilaku dan kemampuan seseorang dalam menangani usaha dan tau kegiatan yang mengarahkan pada upaya mencari, menciptakan, menerapkan cara kerja, teknologi, dan produk baru dengan meningkatkan efisiensi dalam rangka memberikan pelayanan yang lebih baik dan atau memperoleh keuntungan yang lebih besar.” Sedangkan wirausahawan (*entrepreneur*) adalah seseorang yang memutuskan untuk memulai suatu bisnis, sebagai pewaralaba (*franchisor*) menjadi terwaralaba (*franchise*), memperluas sebuah usaha, membeli usaha yang sudah ada atau meminjam uang untuk memproduksi produk baru atau menawarkan jasa baru, serta merupakan manajer and penyandang resiko.

Pelaksanaan kewirausahaan di selanjutnya didukung oleh Undang-undang yang mengatur tentang Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM), yakni UU No. 20 Tahun 2008. UU in mengatur berbagai aspek tentang UMKM mulai dari pembentukan, perizinan, pelaksanaan dan evaluasi yang dijabarkan dalam pasal-pasal nya.

D. JIWA WIRAUSAHA

Seseorang yang berperan sebagai wirausahawan harus memiliki jiwa wirausaha demi kesuksesan atau keberhasilan usahanya. Seorang pakar kewirausahaan Indonesia, Sukardi menyimpulkan adanya sifat-sifat umum wirausaha, yakni (1) Sifat instrumental, yaitu tanggap terhadap peluang dan kesempatan berusaha maupun yang berkaitan dengan perbaikan kerja, (2) Sifat prestatif, yaitu selalu berusaha memperbaiki prestasi, mempergunakan umpan balik, menyenangkan tantangan dan berupaya agar hasil kerjanya selalu lebih baik dari sebelumnya, (3) Sifat keluwesan bergaul, yaitu selalu aktif bergaul dengan siapa saja, membina kenalan-kenalan baru dan berusaha menyesuaikan diri dalam berbagai situasi, (4) Sifat kerja keras, yaitu berusaha selalu terlibat dalam situasi kerja, tidak mudah menyerah sebelum pekerjaan selesai. Tidak pernah memberi dirinya kesempatan untuk berpangku tangan, mencurahkan perhatian sepenuhnya pada pekerjaan, dan memiliki tenaga untuk terlibat terus menerus dalam kerja, (5) Sifat keyakinan diri, yaitu dalam segala

⁵ Hisrich, Robert D, Peters, Michael P, dan Sheperd, Dean A, Kewirausahaan (2008), h. 10, New York: McGraw-Hill, Penerbit Salemba Empat.

⁶ Yusuf, Nasrullah. Wirausaha dan Usaha Kecil, Jakarta(2006).; hal. 8, Modul, PTKPNF Depdiknas.

kegiatannya penuh optimisme bahwa usahanya akan berhasil. Percaya diri dengan bergairah langsung terlibat dalam kegiatan konkrit, jarang terlihat ragu-ragu, (6) Sifat pengambil resiko yang diperhitungkan, yaitu tidak khawatir akan menghadapi situasi yang serba tidak pasti di mana usahanya belum tentu membuahkan keberhasilan. Dia berani mengambil resiko kegagalan dan selalu antisipatif terhadap kemungkinan-kemungkinan kegagalan. Segala tindakannya diperhitungkan secara cermat, (7) Sifat swa-kendali, yaitu benar-benar menentukan apa yang harus dilakukan dan bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri, (8) Sifat inovatif, yaitu selalu bekerja keras mencari cara-cara baru untuk memperbaiki kinerjanya. Terbuka untuk gagasan, pandangan, penemuan-penemuan baru yang dapat dimanfaatkan untuk meningkatkan kinerjanya. Tidak terpaku pada masa lampau, gagasan-gagasan lama, tetapi berpandangan ke depan dan mencari ide-ide baru, (9) Sifat mandiri, yaitu apa yang dilakukan merupakan tanggung jawab pribadi. Keberhasilan dan kegagalan dikaitkan dengan tindakantindakan pribadinya. Dia lebih menyenangi kebebasan dalam mengambil keputusan untuk bertindak dan tidak mau bergantung pada orang lain.

Dengan demikian, dari berbagai studi dan pendapat para ahli kewirausahaan, dapat ditarik kesimpulan bahwa seorang wirausahawan memiliki sifat-sifat yang unggul, yakni: (1) Percaya diri, terdiri atas sifat yakin, mandiri, individualitas, optimisme, kepemimpinan, dan dinamis, (2) Originalitas, terdiri atas sifat inovatif, kreatif, mampu mengatasi masalah baru, inisiatif, mampu mengerjakan banyak hal dengan baik, dan memiliki pengetahuan, (3) Berorientasi manusia, terdiri atas sifat suka bergaul, fleksibel, responsif terhadap saran/kritik, (4) Berorientasi hasil verja, terdiri atas sifat ingin berprestasi, berorientasi keuntungan, teguh, tekun, determinasi, verja keras, penuh semangat dan penuh energi, (5) Berorientasi masa depan, terdiri atas sifat pandangan ke depan, dan ketajaman persepsi, (6) Berani ambil resiko, terdiri atas sifat mampu ambil resiko, suka tantangan.

Lebih lanjut dijelaskan bahwa yang dibutuhkan oleh wirausaha Indonesia adalah berkarya dengan semangat mandiri, namun perlu juga berkarya dengan semangat kebersamaan dan kekeluargaan yang sejati. Hal ini dituntut bahwa seorang wirausahawan tidak bersifat individualis, tapi harus menjalin network dengan orang lain, namun tidak saling menjatuhkan, melainkan bersaing secara sehat dengan tidak meninggalkan etika bisnis.

E. KEWIRAUSAHAAN DI LINGKUNGAN PESANTREN

Didasarkan pada hasil penelitian Ketua Program Pengembangan Agama (PPA) Universitas Brawijaya Malang Thohir Luth, dapat diketahui bahwa meskipun tidak didukung pendidikan formal di perguruan tinggi, etos kerja kewirausahaan pesantren ternyata lebih konkret menunjukkan hasilnya.⁷ Lebih lanjut beliau menegaskan bahwa ternyata dengan modal nekat, para kyai bisa membuat bisnis dan membentuk jaringan bisnis serta mempekerjakan para lulusan bidang ekonomi. Hal itu tidak lepas dari peran kyai sebagai agent of spiritual changes dan agent of social changes (agen perubahan spiritual dan sosial). Sebagai agen perubahan spiritual, para kyai berhasil membimbing dan membina santri menjadi paham dan mengerti ajaran agama, sementara sebagai agen perubahan sosial, para kyai tersebut berhasil

⁷ Bisnis Indonesia, 23 Agustus, 2010

melakukan perubahan dalam kehidupan sosial, khususnya dalam membangun dan mengembangkan wirausaha.

Siti Malikhah, dalam penelitiannya di beberapa pesantren di Kabupaten Malang berhasil mengemukakan rancangan model pelatihan wirausaha jasa boga berwawasan gender bagi remaja pesantren, dengan membuat prototype, mengujicoaban dan mencermati sisi efektivitas, efisiensi dan daya tarik model di pesantren-pesantren di wilayah pedesaan yang penuh kesederhanaan. Dari penelitian tersebut dapat diketahui bahwa pelatihan wirausaha jasa boga berwawasan gender bagi remaja pesantren efektif memenuhi kebutuhan santri, sekaligus menambah wawasan tentang gender dan wirausaha. Pelatihan juga berhasil memberi keterampilan tata boga, membiasakan santri mengelola waktu, tenaga dan bahan-bahan untuk praktik.

Sementara itu, Mustafa Lutfi, dalam bukunya buku *Entrepreneurship Kaum Sarungan*, mengatakan bahwa model kepemimpinan kewirausahaan para pelaku usaha di pesantren tidak terlepas dari sejumlah faktor. Faktor yang paling dominan diantaranya ialah kepemimpinan yang melayani, jiwa kepemimpinan yang ikhlas, kemandirian, dan kesederhanaan, sehingga usaha yang dijalankan pesantren lebih langgeng. Berbeda dengan wirausahawan pada umumnya yang identik dengan keuntungan, mengedepankan pragmatisme, berorientasi pada kepentingan sesaat, dan sering terjebak pada tuntutan pasar dan aturan modern.

Dari paparan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Kewirausahaan di kalangan pondok pesantren (ponpes) diyakini tidak akan pernah mati, meskipun secara ilmiah para kyai dan santri tidak banyak tahu teori ekonomi sebagaimana dipelajari di perguruan tinggi. Namun demikian, model wirausaha di lingkungan pondok ini dapat digunakan sebagai bahan rujukan banyak memberi pelajaran bagi para pengusaha dalam mengembangkan bisnis dan menjadi referensi bagi dunia usaha pada umumnya.

F. METODE PENELITIAN

Untuk memahami fenomena secara menyeluruh yang kemudian penjabarannya dalam bentuk deskripsi, maka perlu dilakukan metode penelitian kualitatif. Sedangkan jenis penelitian yang digunakan adalah studi kasus.

Yang menjadi subyek penelitian adalah para pelaku kegiatan Kewirausahaan di lingkungan Pondok Pesantren Anwarul Huda, Malang. Pesantren ini dipilih dengan alasan telah memiliki unit usaha-unit usaha yang dikelola secara sistematis. Sumber data utama dalam penelitian ini para pelaku kegiatan kewirausahaan di Pondok Pesantren Anwarul Huda, Karang Besuki, Malang. Adapun pelaku kegiatan kewirausahaan tersebut adalah meliputi: Kiai, sebagai penanggungjawab langsung, pengurus pondok pesantren, dan santri yang mendapat amanah dalam menjalankan unit-unit usaha di lingkungan pesantren.

Sedangkan Sumber data sekunder yang diperlukan meliputi, buku-buku, majalah, dan referensi lain terkait dengan tema yang diteliti. Dalam menghimpun data, metode yang digunakan adalah metode observasi, interview mendalam dan studi dokumentasi.

Langkah-langkah analisis data dilakukan melalui tiga jalur, seperti yang disarankan oleh Miles and Huberman dan Mantja, yakni: (1) reduksi data, (2) penyajian data dan (3) kesimpulan. Dilanjutkan pengecekan keabsahan data dengan

beberapa langkah yakni (1) kredibilitas, (2) transferabilitas, (3) dependabilitas, dan (4) konfirmabilitas

G. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Pondok Pesantren Anwarul Huda terletak di Jl. Raya Candi III/454, Karang Besuki, Sukun, Malang. Pada Tahun 1997, atas permintaan warga di sekitar masjid sunan kalijaga Karang Besuki, Kyai H. Muhammad Baidowi Muslih, Pengausuh Pondok Pesantren Gading, mengkoordinir pembelian tanah seluas 8 x 17 m secara swadaya masyarakat, kemudian pada tanah itu didirikan pondok pesantren dengan nama Pondok Pesantren Anwarul Huda. Seiring dengan bertambahnya jumlah santri, Kyai menambah luas tanah tersebut. Dengan jumlah pengurus 13 orang ditambah 1 kepala pesantren dan 1 kepala madrasah, pesantren tersebut saat ini mendidik 128 santri. Apabila dihitung dari awal berdiri, maka pesantren Anwarul Huda sudah mendidik total 300 orang santri.

Unit Usaha Sebagai Media Berwirausaha di Lingkungan Pondok Pesantren Anwarul Huda

Pesantren Anwarul Huda telah melaksanakan peran pesantren secara maksimal, yakni (1) sebagai pusat pengkaderan pemikir-pemikir agama (*center of excellence*), (2) sebagai lembaga yang mencetak sumber daya manusia (*human resources*), (3) sebagai lembaga yang mempunyai kekuatan melakukan pemberdayaan pada masyarakat (*agent of development*). Sebagai lembaga yang mempunyai kekuatan pemberdayaan pada masyarakat dan amanat UU No. 20 tahun 2008 telah tercermin dengan usaha-usaha melibatkan beberapa warga pada kegiatan unit usaha-unit usaha yang dimiliki oleh pesantren.

Selain mendidik para santri untuk mempelajari pengetahuan agama Islam, pesantren Anwarul Huda juga melakukan internalisasi jiwa kewirausahaan di kalangan para santri dan warga sekita². Untuk mengaplikasikan internalisasi jiwa kewirausahaan di lingkungan mereka, pesantren tersebut mendirikan beberapa unit usaha secara bertahap dimulai pada tahun 2005, yaitu :

1. Budidaya Sayur organik, dengan menggunakan bahan-bahan organik.
2. Produksi kompos yang berasal dari daun-daun kering dan sampah-sampah organik.
3. Produksi kerupuk rasa kentang berbahan dasar singkong.
4. Produksi air minum. Ada 3 macam produksi air, yakni penyaluran air bersih kepada masyarakat sekitar, produk air kemasan, dengan merk Almanna, dan air isi ulang dalam gallon.
5. Toko sandang yang menjual bahan pakaian, busana muslim, peralatan sholat, peralatan kantor (ATK) dan kitab-kitab.
6. Budidaya ikan lele.

Pada level manajemen, pengelolaan unit usaha-unit usaha di lingkungan pesantren anwarul Huda tidak melibatkan pihak ekstern. Pengelolaannya ditangani langsung oleh pimpinan pesantren beserta pengurusnya. Kecuali pendistribusian dan pemasangan saluran air bersih, karena berhubungan langsung dengan warga

masyarakat, maka pengelolaannya dibantu oleh Bapak H. Damanhuri, warga setempat.

Namun secara teknis, pesantren melibatkan beberapa pihak. Para santri dilibatkan secara aktif. Selain itu, para anggota masyarakat yang peduli terhadap kegiatan pesantren juga diajak ikut serta.

Menjaga keberlangsungan unit usaha merupakan hal yang mutlak dilakukan agar tidak mengalami penurunan produktifitas. Untuk meningkatkan produktifitas pada unit usaha-unit usaha di lingkungannya, Pesantren Anwarul Huda melakukan beberapa usaha, yaitu:

1. Pelatihan

Pelatihan dapat berupa pelatihan formal maupun non formal. Pelatihan formal dengan mengundang para ahli untuk memberikan materi. Sedangkan pelatihan non formal dengan cara calon pekerja mengamati dan menerima penjelasan dari para pekerja yang lebih senior, kemudian calon pekerja mempraktekkan apa yang telah dipelajari tersebut.

2. Menjaga kualitas produk secara konsisten

Semua proses produksi melalui standard yang sudah ditetapkan, sehingga kualitas produk selalu terjaga. Untuk menjaga kualitas, maka unit usaha di amanahkan kepada orang-orang yang memiliki skill di bidangnya.

3. Melakukan kerjasama-kerjasama dengan pihak ekstern dalam melakukan pemasaran.

4. Menerapkan Peraturan-peraturan tertentu yang sesuai dengan karakteristik pesantren. Dalam melakukan aktivitas usaha, pesantren menerapkan peraturan yang harus ditaati oleh semua pelaku usaha. Peraturan tersebut adalah, santri sama sekali tidak boleh meninggalkan kegiatan di pesantren dalam menjalankan aktivitas produksi di unit usaha.

Sosok Wirausahawan di Lingkungan Pesantren Anwarul Huda

Jiwa kewirausahaan nampak sekali dimiliki oleh pimpinan pesantren itu sendiri, yakni bapak Nurul Yaqien, tercermin sikap-sikapnya yang mampu melakukan *value added* terhadap sumber daya yang dimiliki pesantren, memiliki kemampuan yang khas untuk menggerakkan dan mampu muncul dengan hal-hal baru yang inovatif. Sikap-sikap tersebut sesuai dengan yang dipaparkan oleh Hisrich et al, yang mendefinisikan bahwa wirausahaan dapat dikaji dari 3 pendekatan yaitu:

1. Pendekatan ekonom, entrepreneur adalah orang yang membawa sumber-sumber tenaga, material dan aset-aset lain ke dalam kombinasi yang membuat nilainya lebih tinggi dibandingkan sebelumnya, dan juga seseorang yang memperkenalkan perubahan, inovasi/pembaruan, dan suatu order/tatanan atau tata dunia baru.

2. Pendekatan psikolog, entrepreneur adalah seseorang yang digerakkan secara khas oleh kekuatan tertentu kegiatan untuk menghasilkan atau mencapai sesuatu,

pada percobaan, pada penyempurnaan, atau mungkin pada wewenang mencari jalan keluar yang lain.

3. Pendekatan pebisnis, entrepreneur adalah seorang pebisnis yang muncul sebagai ancaman, pesaing yang agresif. Pada pebisnis lain sesama entrepreneur bisa sebagai mitra, sebuah sumber penawaran, seorang pelanggan, atau seseorang yang menciptakan kekayaan bagi orang lain, juga menemukan jalan yang lebih baik untuk memanfaatkan sumber-sumber daya, mengurangi pemborosan dan menghasilkan lapangan pekerjaan baru bagi orang lain yang dengan senang hati menjalankannya.

Ketiga karakteristik wirausahawan di atas telah terinternalisasi di dalam jiwa pimpinan pesantren selaku penanggungjawab sekaligus pemimpin kegiatan unit usaha-unit usaha di lingkungnya.

Mereka juga memiliki ketanggapan sosial yang tinggi, sehingga mendorong diwujudkannya tanggung jawab sosial terhadap warga sekitar, dengan melibatkan mereka secara aktif ke dalam aktifitas-aktifitas kewirausahaan, mulai dari proses perencanaan produksi sampai dengan pemasaran.

Kontribusi Unit usaha terhadap Pesantren

Dari kegiatan berwirausaha, pesantren mendapat pemasukan, yang dapat digunakan untuk biaya operasional pesantren. Dari total pemasukan yang diterima setiap bulan, maka unit usaha-unit usaha tersebut memberikan kontribusi yang cukup signifikan. Ada 3 sumber pemasukan uang bagi pesantren. Yang pertama berasal dari sumbangan, infaq dan sodaqoh dari jamaah pengajian yang merupakan warga sekitar. Dari tabel dibawah dapat dilihat pendapatan rata-rata pesantren yang bersumber dari unit usaha-unit usaha.

Tabel 1 Rata-rata Pemasukan Unit Usaha per Bulan, 2010 – 2012

No.	Unit Usaha	Pemasukan rata-rata per bulan (Rp.)
1	Penyaluran air bersih	4.500.000
2	Pemasangan saluran air bersih	5.000.000
3	Air minum isi ulang	4.500.000
4	Sayur organik, kompos dan kerupuk	1.500.000
5	Toko pakaian dan alat tulis	1.000.000

	Total pemasukan per bulan	16.500.000

Sumber : Catatan pembukuan Pondok Pesantren Anwarul Huda, 2010 – 2012, diolah

Adapun apabila dilihat prosentase kontribusi unit usaha jika dibandingkan oleh sumber-sumber pemasukan lainnya, maka unit usaha-unit usaha memberikan kontribusi yang paling besar. Tabel di bawah menunjukkan posisi kontribusi unit usaha-unit usaha dibandingkan dengan pemasukan dari sumber-sumber yang lain.

Tabel 2 Sumber-sumber dan Rata-rata Pemasukan yang diterima Pesantren tiap Bulan, 2010 – 2012

No.	Sumber-sumber Pemasukan	Pemasukan rata-rata per bulan (Rp.)	Persentase dari total Pemasukan (%)
1	Sumbangan, infaq dan sodaqoh dari para jamaah dan dermawan	1.000.000	4,5%
2	Iuran santri (128 santri)	4.480.000	20,38%
3	Hasil unit usaha	16.500.000	75,07%
	Total pemasukan per bulan	21.980.000	100%

Sumber : Catatan pembukuan Pondok Pesantren Anwaru Huda, 2010 – 2012, diolah

Dari tabel di atas dapat diketahui besar rata-rata masing-masing pemasukan. Pemasukan dari para dermawan yang berupa sumbangan, infaq dan shodaqoh sebesar Rp. 1.000.000, atau 4,5%. Sedangkan iuran para santri sebanyak 128 santri, masing-masing Rp. 35.000, sebesar Rp. 4.480.000 atau 20,38%. Dan hasil unit usaha-usaha sebesar Rp. 16.500.000 atau 75,07%.

Kendala-kendala yang dihadapi oleh Pesantren dalam Menjalankan Uni Usaha

Pada perkembangannya, pesantren Anwarul Huda juga mengalami permasalahan-permasalahan dalam menjalankan unit usaha di dalamnya.

Permasalahan-permasalahan tersebut menjadi kendala terhadap kelancaran proses usaha. Kendala yang dihadapi adalah: kurangnya sumber daya manusia, terutama pada saat liburan, para santri pulang ke rumah masing-masing.

Cara Mengatasi Permasalahan

Selama ini, apabila para santri sedang dalam masa liburan, pengasuh pondok pesantren mengajak warga sekitar untuk bekerja dalam proses produksi tersebut. Namun cara ini juga belum efektif karena seringkali tenaga dari warga adalah kaum wanita. Sedangkan Pesantren Anwarul Huda adalah pesantren khusus untuk santri laki-laki.

Disamping itu, ada hal-hal tertentu, seperti bumbu, adalah hal yang bersifat rahasia dan tidak dapat disebarluaskan, sehingga merupakan kesulitan tersendiri bagi pihak pesantren untuk mempercayakan proses produksi kepada pihak ekstern.

Dari pemaparan diatas dapat diambil kesimpulan bahwa belum ada upaya berarti yang dilakukan oleh pesantren Anwarul Huda dalam mengatasi kendala yang dihadapi. Sehingga pada saat liburan, maka hasil kegiatan kewirausahaan sementara mengalami penurunan.

Hal tersebut dapat berakibat negatif terhadap keberlangsungan unit usaha-unit usaha yang dimiliki oleh pesantren, karena:

1. Menghambat konsistensi kapasitas produksi
2. Tidak konsistennya kapasitas produksi mengakibatkan terhambat ketersediaan produk di wilayah pemasaran
3. Ketidakterediaan produk pada saat dibutuhkan dapat menurunkan kepercayaan konsumen terhadap produk
4. Penurunan kepercayaan konsumen dapat berakibat pada ketidakberlangsungan unit usaha di pesantren secara terus menerus (*unsustainable of production process*).
5. Apabila *unsustainable of production* process terus terjadi, maka kemandirian individu dan pesantren Anwarul Huda juga akan terganggu.

Dalam melaksanakan kegiatan kewirausahaan, diperlukan karakter-karakter tertentu, diantaranya sebagai pemecah masalah. Sehingga permasalahan harus dikenali, dan segera dipecah sehubungan dengan jalannya produksi agar tidak menurunkan produktifitas.

Kendala utama yang dihadapi oleh pesantren Anwarul Huda Sebenarnya adalah masalah sumber daya manusia. Permasalahan tersebut dapat diatasi dengan langkah-langkah yang berpedoman kepada UU No. 20 Tahun 2008. Sehingga pesantren dapat memperluas jaringan dengan beberapa pihak:

1. Masyarakat/warga sekitar pesantren. Di sekitar pesantren sebenarnya tersedia tenaga kerja yang berlimpah. Tetapi memerlukan kerjasama yang lebih sistematis untuk menjalin hubungan dengan mereka. Misalnya dengan mengundang dan menyusun perjanjian kerjasama dengan melibatkan tokoh masyarakat.
2. Institusi atau lembaga-lembaga lain yang melaksanakan kewirausahaan atau yang bergerak dalam bidang kewirausahaan. Berdasarkan UU no. 20 Tahun 2008 pasal 15, institusi-institusi tersebut antara lain Inkubator Bisnis, Lembaga layanan Pengembangan Usaha, Konsultan Keuangan Mitra Bank.

3. Pemerintah, dalam hal ini Pemerintah daerah, untuk bekerja sama dalam mengatasi permasalahan utamanya masalah sumber daya manusia. Karena seperti diamanatkan oleh pasal 16 UU No. 20 Tahun 2008, pemerintah dan pemerintah daerah sebagai pihak yang memfasilitasi usaha-usaha kecil dalam bidang: (a) produksi dan pengolahan, (b) pemasaran, (c) sumber daya manusia dan (d) desain dan teknologi.

Lebih lanjut kendala sumber daya manusia juga dapat diatasi dengan pola kemitraan. Dalam pola kemitraan menurut UU No. 20 tahun 2008 pasal 11, 25, 26 dan 34 tentang UMKM diatur bahwa UMKM dapat melakukan kerjasama dalam bentuk kemitraan dengan pelaku-pelaku lain. Sehingga pimpinan pondok pesantren, yang core aktifitasnya tidak hanya pada bidang kewirausahaan dapat menjalankan unit usahanya dengan maksimal tanpa harus mengesampingkan tanggungjawab lain sebagai pemimpin pesantren. Kemitraan dapat berupa pola inti plasma, sub kontrak, waralaba, perdagangan umum, distribusi dan keagenan dan bentuk-bentuk kemitraan lain seperti bagi hasil, kerjasama operasional, usaha patungan (*joint-venture*), dan penyumberluaran (*outsourcing*).

H. SARAN

1. Bagi pimpinan pondok pesantren untuk membuka network yang lebih luas, baik dengan pemerintah daerah setempat maupun institusi-institusi lain yang bergerak dalam bidang pengembangan kewirausahaan, agar dapat melakukan kerjasama baik di bidang pengembangan sumber daya manusia maupun bidang pemasaran, sehingga unit usaha-unit usaha di lingkungan pesantren dapat berkembang secara maksimal.

Memberikan kepercayaan yang lebih tinggi kepada warga sekitar agar dapat memanfaatkan tenaga kerja mereka pada saat pesantren kekurangan sumber daya manusia untuk membantu jalannya operasional produksi. Lebih lanjut, pimpinan pesantren disarankan menjalin kemitraan seperti yang tercantum di dalam UU No. 20 tahun 2008 pasal 11, 25, 26 dan 34 tentang UMKM, yang menerangkan aspek perjanjian kemitraan dan pola kemitraan.

2. Bagi calon peneliti selanjutnya agar mengembangkan penelitian ini, mengingat penelitian ini merupakan langkah awal untuk mengungkapkan internalisasi jiwa kewirausahaan di lingkungan pesantren. Penelitian-penelitian selanjutnya diharapkan akan dapat mengungkap adanya hubungan kewirausahaan di lingkungan pesantren dengan pertumbuhan ekonomi, pendapatan regional (GDRP) dan pendapatan nasional (GDP). Dengan analisis lebih lanjut diharapkan akan dapat ditemukan sejauh mana kontribusi unit usaha di lingkungan pesantren terhadap tingkat pertumbuhan daerah dan dalam scope nasional.

3. Bagi pemerintah dan pemerintah daerah agar memberikan perhatian kepada pesantren-pesantren yang sedang berupaya melakukan internalisasi jiwa kewirausahaan di lingkungan mereka. Selama ini banyak pesantren yang sudah melaksanakan internalisasi jiwa kewirausahaan di lingkungan mereka, namun pelaksanaannya belum sistematis dan belum terkelola dengan baik. Padahal,

pesantren memiliki potensi yang besar dalam menghasilkan produk-produk secara mandiri di lingkungan mereka. Apabila pesantren mendapatkan perhatian khusus dengan dari pemerintah, baik dari segi perencanaan, pengkoordinasian, pelaksanaan maupun pada proses control dan evaluasinya. Dengan segenap potensi sumber dayanya, pesantren berpeluang besar untuk menyumbangkan GDRP maupun GDP.

I. DAFTAR PUSTAKA

Arman Hakim Nasution, dkk., *Entrepreneurship, Membangun Spirit Teknopreneurship*, Penerbit Andi Yogyakarta. 2007

Blumer, H.. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Boston: Allyn and Bacon. 1999

Bogdan, R.C & Biklen, S.K., *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Needham Heights, MA: Allyn Bacon, Inc. 1982

Craig Hall, *The Responsible Entrepreneur : How to Make Money and Make a Difference*, Career Press 3 Tice Rd, Franklin Lakes, USA, 2001

David E. Rye, *Entrepreneur: Tools for Executives (wirausahawan)*, PT Prehallindo, Edisi Asli 1995, Edisi Indonesia, 1996

Deliarnov, *Perkembangan Pemikiran Ekonomi*, Jakarta, PT. Rajawali Press, 1998

Hafiduddin, Didin dan Hendri Tanjung.. *Manajemen Syariah dalam Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003

Hisrich, Robert D, Peters, Michael P, dan Sheperd, Dean A, *Kewirausahaan*, New York: McGraw-Hill, Penerbit Salemba Empat, 2008

Husain Syahatah dan Siddiq Muh. Al-Amin Adh-Dhahir, *Transaksi dan Etika Bisnis Islam*, Visi Insani Publishing, Jakarta, 2005

Leonardus Saiman, *Kewirausahaan – Teori, Praktik dan Kasus-kasus*, Salemba 4, Jakarta, 2009

Miles, M.B. & Huberman, A.M., *Qualitative Data Analysis*, London, Sage Publication, Inc., 1984

- Mustafa Lutfi, *En-trepreneurship Kaum Sarungan*,
- Peter Salim dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Modern English Press, 1991
- Sayuti Hasibuan, *Ekonomi Sumber Daya Manusia, Teori dan Kebijakan Kebijakan*, Jakarta, Pustaka LP3ES, 1996
- Siti Malikhah Towaf, *Model Pelatihan Wirausaha Jasa Boga Berwawasan Gender Bagi Remaja Pesantren*, Jurnal Ilmu Pendidikan, Jilid J 7, Nomor 2, Juni 2010, hlm. 134-145
- Suhartini, *Problem Kelembagaan Pengembangan Ekonomi Pondok Pesantren*, dalam Halim et. al., *Manajemen Pesantren*, Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2005.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, cet., ke-xx, Yogyakarta, Andi Offset, 1991
- Wexley, K.N., Yukl, G.A., *Organizational Behavior and Personal Psychology*, Richard D. Irwin Inc., Homewood, Illinois, 1997
- Yopi Hendra & Deny Riana, *Spiritual Entrepreneur*, MQS Publishing, KPAD Geger Kalong, Bandung, 2008
- Yusuf, Nasrullah, *Wirausaha dan Usaha Kecil*, Jakarta, Modul, PTKPNF Depdiknas. 2006



PENERAPAN PENDEKATAN *COGNITIVE BEHAVIOR MODIFICATION* UNTUK MENINGKATKAN KETERAMPILAN MENGELOLA STRES PADA MAHASISWA BARU MA'HAD SUNAN AMPEL ALI UIN MALIKI MALANG

Esa Nur Wahyuni¹

Abstrak:

Salah satu upaya mewujudkan visi dan misi perguruan tinggi, UIN Maliki Malang mewajibkan mahasiswa baru untuk menghuni Ma'had Sunan Ampel Ali (MSAA) selama dua semester. Kenyataannya, tidak semua mahasiswa di MSAA dapat melakukan peyesuaian diri dengan baik sehingga menimbulkan banyak masalah dan tidak jarang mahasiswa baru mengalami stres. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui apakah Keterampilan mengelola stres pada mahasiswa baru yang bermukim di Ma'had Sunan Ampel Ali dapat ditingkatkan melalui pelatihan mengelola stres dengan pendekatan *Cognitive Behaviour Modification* (CBM). Metode penelitian ini menggunakan penelitian tindakan yang terdiri atas empat tahap, yaitu (1) Perencanaan, (2) Pelaksanaan, (3) Penilaian dan evaluasi, (4) refleksi. Hasil penelitian menunjukkan adanya peningkatan kemampuan mengelola stres pada tahap pra penelitian, siklus I, dan siklus II. Pada tahap pra penelitian kemampuan mengelola stres subyek penelitian rata-rata berada pada kategori sangat kurang, kemudian pada siklus I meningkat pada kategori sangat baik pada aspek memahami stres dan cukup pada aspek mengubah dialog internal. Kemudian pada siklus ke II juga mengalami peningkatan berada pada kategori sangat baik untuk aspek memahami stres dan baik untuk aspek mengubah dialog internal baru.

Kata kunci: *Cognitive Behaviour Modification*, keterampilan mengelola stres

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu upaya mewujudkan visi dan misi perguruan tinggi, UIN Maliki Malang mewajibkan mahasiswa baru untuk menghuni Ma'had Sunan Ampel Ali (MSAA) selama dua semester. Kebijakan tersebut bertujuan untuk memberikan kondisi kondusif bagi mahasiswa baru untuk pengembangan kepribadian, keagamaan, moral, dan akademik. Akan tetapi dalam pelaksanaannya, tujuan tersebut tidak selalu berjalan dengan baik. Karakteristik MSAA sebagai tempat tinggal bersama seluruh mahasiswa baru, menuntut mereka melakukan perubahan kebiasaan agar dapat menyesuaikan diri dengan baik. Namun kenyataannya, tidak semua mahasiswa di MSAA dapat melakukan peyesuaian diri dengan baik sehingga menimbulkan banyak masalah dan tidak jarang mahasiswa baru mengalami stres.

Stres, baik langsung maupun tidak, akan mempengaruhi keberhasilan mahasiswa menempuh pendidikan. Dampak negatifnya antara lain; penurunan

¹ Dosen fakultas Tarbiyah dan sekretaris jurusan PAI pascasarjana UIN Maliki Malang

produktifitas, sulit berkonsentrasi, kemampuan mengingat informasi sangat terbatas, mempengaruhi pengambilan keputusan, dan terganggunya kesehatan. Berdasarkan data konsultasi mahasiswa yang berkunjung ke unit layanan Bimbingan & Konseling, tercatat beberapa kasus dialami mahasiswa sebagai dampak negatif stres antara lain; nilai IPK rendah karena sakit kepala berat dan tidak masuk kuliah selama dua bulan, memutuskan pindah perguruan tinggi lain karena tidak mampu mengikuti kuliah dan bertempat di MSAA; kesepian karena tidak memiliki teman, rendah diri, dan beberapa kasus lainnya.

Secara umum, pengertian stres yang paling banyak diterima adalah pengertian yang menjelaskan stres sebagai suatu keadaan yang melibatkan interaksi individu dengan situasi yang dialaminya (Michie, 2002). Sebenarnya stres adalah kondisi alamiah yang dialami oleh setiap manusia ketika menghadapi masalah yang mungkin belum dapat dipecahkannya. Secara fisik stres juga memiliki dampak terhadap kesehatan tubuh, akibat stres dapat menyebabkan gagal jantung, tekanan darah tinggi, pusing-pusing, dan mual serta penyakit-penyakit lainnya.

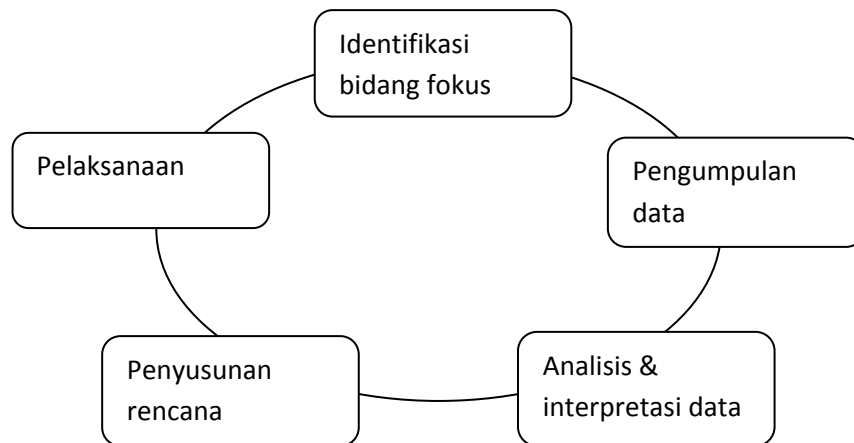
Sebagai individu yang berada pada usia dewasa awal, diharapkan dapat mengatasi masalah yang dihadapinya dengan baik, namun tidak semua orang dapat menyelesaikan masalahnya sendiri dan memerlukan bantuan untuk memecahkan masalahnya. Sayangnya, di MSAA belum ada layanan konseling bagi mahasiswa. Mahasiswa sulit mencari bantuan konseling secara sistematis dan maksimal ketika menghadapi masalah-masalah.

Berdasarkan hasil penelitian tentang stres, *Cognitif Behavior Modification* (CBM) merupakan pendekatan yang efektif diterapkan pada problema stres. CBM merupakan pendekatan yang menekankan pada fungsi kognitif dalam menilai peristiwa atau stimulus stres. Alasan penggunaan CBM dalam penelitian ini, yaitu (1) stres diakibatkan adanya kesalahan individu dalam menilai peristiwa atau kondisi yang dihadapinya. (2) CBM menekankan terapi membelajarkan diri sendiri sehingga klien menjadi sadar akan pikiran yang diarahkan pada dirinya sendiri. Proses terapinya, individu mengubah cara belajar, sehingga mereka menjadi lebih mandiri dalam menangani masalah-masalah yang dihadapinya, khususnya yang berkaitan dengan stres.

Berdasarkan latar belakang yang dipaparkan sebelumnya, maka tujuan menjelaskan bagaimana pendekatan CBM dapat meningkatkan keterampilan mengelola stres pada mahasiswa UIN Maliki Malang penghuni MSAA.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian yang dipilih dalam penelitian ini adalah jenis penelitian tindakan (*action Research*) dengan pendekatan kualitatif. Menurut Sukmadinata (2005), penelitian tindakan terdiri atas 5 tahapan yang saling terkait satu sama lain dan bersifat *cycle* (lingkaran). Tahap-tahap tersebut dapat dilihat pada gambar berikut;



Gambar 3.1. Lingkaran tahapan penelitian tindakan (Sumber; Sukmadinata, 2005)

Subyek dalam penelitian ini adalah mahasiswa Fakultas Tarbiyah UIN Maliki Malang yang berada pada semester I (angkatan 2013/2014). Ada beberapa alasan yang menjadi pertimbangan peneliti untuk memilih mahasiswa semester I menjadi subyek penelitian, yaitu:

1. Sesuai dengan tujuan penelitian untuk meningkatkan keterampilan mengelola stres mahasiswa baru yang sedang melakukan penyesuaian diri dengan lingkungan baru di *makhad* dan sistem pendidikan di perguruan tinggi yang berbeda dengan sistem pendidikan di SMA/MA. Kondisi tersebut tidak jarang menjadi penyebab mahasiswa mengalami tekanan atau stres yang mengganggu keberhasilan penyesuaian diri dan prestasi akademik.
2. Teknik penentuan sampel atau subyek penelitian yang digunakan adalah Purposive Sampling dimana penelitian ini tidak dilakukan pada seluruh populasi, tapi terfokus pada target. Purposive Sampling artinya bahwa penentuan sampel mempertimbangkan kriteria-kriteria tertentu yang telah dibuat terhadap subyek penelitian yang sesuai dengan tujuan penelitian ini. Subyek dalam penelitian ini adalah mahasiswa baru yang bertempat di MSAA dan berpotensi mengalami stress atau yang sedang mengalami stress. Subyek penelitian dipilih dengan cara; (1). Rekomendasi dari pengurus MSAA, (2) dengan menggunakan skala stress mahasiswa. (3) data dari para pengurus atau musrif. Dari hasil pengamatan dan informasi yang diberikan oleh musrif, hasil wawancara dan pemberian angket, maka ditetapkan 5 mahasiswa yang berada pada semester I menjadi subyek penelitian dengan kriteria nilai dari skala stress manajemen rendah, memiliki keluhan kesehatan (seperti pusing, sering sakit perut, tidak bisa tidur, tidak mempunyai nafsu makan), keluhan psikis (seperti merasa tidak bersemangat, merasa diri tidak berharga, kesepian, motivasi rendah), keluhan sosial (merasa tidak diterima oleh teman-teman, sulit bergaul dan lain sebagainya).

Ada 2 jenis instrumen yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu instrumen pengukuran dan instrumen perlakuan. *Pertama*, Instrumen pengukuran stress mahasiswa adalah instrumen yang digunakan untuk mengukur tingkat kemampuan mahasiswa dalam mengelola stres. Dalam penelitian ini Instrumen pengukuran stress yang akan digunakan adalah *College Students Stress Inventory* (CSSI) yang dikembangkan oleh Brown & Blankson (2013) dengan score uji validitas instrumen 0.61. Selain skala mengelola stres, instrumen pengukuran

kemampuan mengelola stres adalah observasi dan wawancara. Untuk itu peneliti mengembangkan pedoman observasi dan wawancara. *Kedua*, Instrumen perlakuan atau tindakan adalah sebuah panduan mengelola stress yang dikembangkan oleh peneliti. Panduan mengelola stres tersebut dikembangkan berdasarkan pendekatan CBM yang terdiri atas tiga tahap yaitu; (1). memahami stres; (2) mengubah dialog internal; (3) belajar perilaku baru. Data yang terkumpul dianalisis secara kualitatif untuk data-data hasil observasi dan wawancara dan statistik deskriptif untuk data hasil pengukuran dengan menggunakan CSSI.

HASIL PENELITIAN

Dari skor skala mengelola stres, menunjukkan bahwa kelima mahasiswa memiliki tingkat mengelola stres yang rendah. Rendahnya kemampuan mengelola stres merupakan bentuk respon mahasiswa baru terhadap proses penyesuaian diri terhadap lingkungan baru. Berdasarkan hasil wawancara kepada subyek penelitian, respon subyek penelitian terhadap proses penyesuaian diri dibagi dalam dua bentuk yaitu, respon secara psikologis dan respon secara fisik.. Tabel 1: menunjukkan respon mahasiswa baru terhadap penyesuaian diri.

Tabel 1: Respon Mahasiswa Baru Terhadap Proses Penyesuaian Diri dengan Lingkungan Perguruan Tinggi.

Aspek	Respon
Psikologis	Motivasi rendah, mudah tersinggung, merasa cemas, sedih, takut, tanpa alasan yang jelas, merasa kesepian, tidak percaya diri,
Fisik	Sering sakit kepala, tekanan darah rendah, sulit tidur, leher dan punggung terasa kaku dan sakit, nafsu makan berkurang, nafsu makan berlebihan, jantung berdebar, perut terasa perih, mual.

Sesuai dengan tujuan penelitian ini, maka evaluasi keberhasilan tindakan pelatihan mengelola stres dengan menggunakan pendekatan CBM yang dilaksanakan melalui siklus I dan II adalah mengetahui ada tidaknya peningkatan keterampilan mengelola stres yang terbagi atas dua aspek, yaitu keterampilan memahami stres dan keterampilan mengubah dialog internal baru. Pemaparan terhadap evaluasi keberhasilan tindakan tersebut adalah sebagai berikut;

a. Tingkat keterampilan memahami stres.

Berdasarkan paparan data hasil penelitian atau temuan penelitian yang meliputi data pra tindakan (studi pendahuluan), dan data setelah tindakan pada siklus I dan siklus II, maka dapat dilakukan evaluasi keberhasilan tindakan seperti yang didiskripsikan pada tabel berikut;

Tabel 2: Distribusi frekuensi tingkat keterampilan memahami stres pada pra tindakan, siklus I dan siklus II.

Taraf kategori Tingkat memahami Stres	Pra Tindakan		Tindakan Siklus I		Tindakan Siklus II	
	f	%	f	%	F	%
Sangat Baik/Sangat Tinggi					3	60
Baik/Tinggi					2	40
Cukup Baik/Cukup Tinggi			5	100		
Kurang/Rendah	2	40				
Sangat Kurang/Sangat rendah	3	60				
Jumlah	5	100	5	100	5	100

Pada tabel di atas menggambarkan tentang tingkat keterampilan memahami stres dari pra tindakan dan setelah tindakan pada siklus I, dan tindakan pada siklus II, bahwa pada pra tindakan kategori keterampilan memahami stres subyek penelitian berada pada kategori sangat kurang sebanyak 3 orang (60%) kurang sebanyak 2 orang (40%). Mereka masih kesulitan mengidentifikasi komponen-komponen stres seperti peristiwa, emosi, pikiran, reaksi fisik, dan perilaku saat stres.

Namun, setelah dilaksanakan tindakan pelatihan mengelola stres dengan pendekatan CBM pada siklus I dan II barulah nampak adanya peningkatan pemahaman stres subyek penelitian dari kategori cukup pada siklus I menjadi berada pada kategori baik dan sangat baik. Berarti melalui tindakan pelatihan memahami stres dengan pendekatan CBM memberikan dampak positif terhadap peningkatan keterampilan memahami stres.

b. Tingkat Keterampilan Mengubah Dialog Internal Baru

Berdasarkan paparan data hasil penelitian atau temuan penelitian sebagaimana dikemukakan pada bagian sebelumnya, maka dapat diketahui keberhasilan tindakan jika dibandingkan dengan kondisi sebelumnya (kondisi pada pra tindakan) tentang tingkat keterampilan mengubah dialog internal baru, seperti dideskripsikan pada tabel berikut;

Tabel 3: Distribusi frekuensi Tingkat Keterampilan Mengubah Dialog Internal Baru pada Pra Tindakan dan Setelah Pelaksanaan Tindakan.

Taraf kategori Tingkat memahami Stres	Pra Tindakan		Tindakan Siklus I		Tindakan Siklus II	
	f	%	f	%	F	%
Sangat Baik/Sangat Tinggi						
Baik/Tinggi					5	100
Cukup Baik/Cukup Tinggi			5	100		
Kurang/Rendah	5	100				
Sangat Kurang/Sangat rendah						
Jumlah	5	100	5	100	5	100

Dari Tabel di atas menggambarkan tentang tingkat perubahan keterampilan mengubah dialog internal baru dari sebelum tindakan (pra tindakan) dan setelah tindakan (siklus I dan Siklus II) melalui pelatihan mengubah dialog internal baru

dengan pendekatan CBM, bahwa pada pra tindakan (sebelum) diberi tindakan pelatihan dengan pendekatan CBM menunjukkan keterampilan mengubah dialog internal subyek penelitian berada pada kategori sangat kurang, hal ini ditunjukkan dengan ketidaktepatan subyek penelitian dalam mengidentifikasi emosi, pikiran panas, pikiran negatif, dan pikiran positif, yang menjadi komponen-komponen perubahan dialog internal baru. Namun setelah dilaksanakan tindakan pelatihan mengelola stres untuk aspek mengubah dialog internal baru melalui dua siklus I dan II ternyata tampak ada perubahan kemampuan mengubah dialog internal baru ke arah yang lebih baik dari siklus ke siklusnya. Dimulai dari siklus I terdapat sebagian besar subyek berada pada kategori cukup baik. Kemudian pada siklus II mengalami peningkatan dari cukup baik menjadi baik. Hal ini berarti bahwa melalui tindakan pelatihan mengelola stres dengan pendekatan CBM memberikan dampak yang baik bagi peningkatan keterampilan mengelola stres.

PEMBAHASAN

A. Pembahasan Hasil Temuan Penelitian.

Stres adalah munculnya reaksi psikologi dan fisik yang membuat seseorang terasa tegang atau cemas disebabkan oleh ketidakmampuan mengatasi masalah atau meraih tuntutan atas keinginan atau cita-cita. Stres juga dapat dipahami sebagai hubungan antara individu dengan lingkungannya yang oleh individu dinilai membebani atau melebihi kekuatan dan mengancam kesehatan fisik maupun psikologisnya (Lazarus dan Folkman, 1985).

Pada era dewasa ini, pengalaman stres banyak dialami oleh banyak orang mulai dari anak-anak sampai orang dewasa. Tidak terkecuali para pemuda. Tuntutan kehidupan yang semakin tinggi dan persaingan yang semakin kompetitif untuk mendapatkan keberhasilan telah membuat banyak pemuda yang mengalami stres.

Dalam dunia akademik di perguruan tinggi, seringkali stres juga dialami oleh mahasiswa baru, beberapa penelitian yang dilakukan oleh para ahli menyatakan bahwa stres yang dialami oleh mahasiswa disebabkan Mahasiswa, khususnya mahasiswa baru adalah kelompok individu yang sering berpotensi mengalami stress (Chu & Chao, 2012). Mereka harus melakukan perubahan-perubahan sebagai usaha untuk dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan kampus yang baru, pada sebagian mahasiswa ini adalah kondisi yang berat. Mahasiswa harus menyesuaikan diri dengan tempat tinggal yang jauh dari rumah untuk pertama kali, tuntutan mencapai prestasi akademik yang tinggi, dan lingkungan sosial yang baru (Romano, 1992 dalam Ross, 2008).

Dalam pendekatan CBM yang dikembangkan oleh Meichenbaum ada tiga tahap perlakuan atau pelatihan mengelola stres yang saling berkaitan (Meichenbaum, 2005), yaitu; 1) tahap edukasi dan konseptualisasi adalah tahap dimana subyek diajarkan dan dilatih untuk mengenali dan menyadari komponen-komponen stres melalui proses observasi diri (*self observation*); 2) tahap pencapaian dan konsolidasi, yaitu tahap memulai dialog internal baru, merupakan tahap yang mengajarkan subyek untuk mengenali dan menetralkan pikiran-pikiran pemicu stres; dan 3) tahap mengajarkan keterampilan baru, yaitu tahap pemberian keterampilan behavioral

seperti keterampilan relaksasi yang dapat digunakan sebagai cara untuk menurunkan eskalasi stres yang dirasakan.

Berdasarkan pada landasan teoritik yang telah dikemukakan oleh Meichenbaum tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengimplementasikan pendekatan CBM untuk meningkatkan keterampilan mengelola stres pada mahasiswa baru yang bermukim di Makhad. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui ada tidaknya peningkatan keterampilan mengelola stres setelah subyek penelitian diberi tindakan pelatihan mengelola stres dengan pendekatan *Cognitive behaviour Modification*. (CBM)

1. Peningkatan Keterampilan Memahami Stres

Kemampuan memahami stres merupakan tahap awal dalam pelatihan mengelola stres. Tujuan pelatihan memahami stres ini adalah untuk membantu siswa meningkatkan kemampuan memahami masalah yang memicu stres serta menyadari sejak awal tanda-tanda munculnya stres. Ada lima komponen stres yang perlu dikenali dan disadari oleh subyek dalam penelitian ini, yaitu peristiwa atau situasi saat stres, emosi-emosi yang muncul saat stres, pikiran-pikiran pemicu stres, reaksi tubuh saat stres, dan perilaku saat stres.

Sebelum pelaksanaan tindakan, peneliti melakukan kegiatan pra penelitian untuk mengetahui kondisi awal kemampuan mengelola stres pada mahasiswa baru. Dari hasil analisis data yang diperoleh oleh peneliti menunjukkan bahwa kemampuan mahasiswa baru yang menjadi subyek dalam penelitian ini masih sangat rendah. Mereka belum dapat mengidentifikasi komponen-komponen memahami stres dengan tepat. Masih ada pemahaman yang rancu terhadap masing-masing komponen stres. Setelah itu dilakukan tindakan penelitian. Ada dua siklus tindakan yang dilakukan untuk meningkatkan kemampuan mengelola stres pada mahasiswa baru yang menjadi subyek penelitian. Setiap siklus tersebut terdiri atas empat tahapan tindakan yaitu, perencanaan, pelaksanaan, penilaian dan evaluasi, serta refleksi.

Pada siklus I terdapat satu kali pertemuan. Pada pertemuan pertama subyek penelitian diberi pelatihan mengelola stres dengan pendekatan CBM untuk meningkatkan kemampuan memahami stres. Hasil penelitian untuk kemampuan memahami stres menunjukkan adanya peningkatan kemampuan memahami stres pada diri siswa dibandingkan pada tahap pra penelitian (sebelum mahasiswa menerima tindakan). Jika sebelumnya pemahaman stres berada pada kategori rendah, maka pada siklus I subyek penelitian rata-rata berada pada kategori cukup. Sehingga dapat dikatakan bahwa pada siklus I ini terjadi peningkatan kemampuan memahami stres pada setiap subyek penelitian.

Pada pra penelitian skor rata-rata yang dicapai oleh subyek untuk kemampuan memahami stres sebelum diberi perlakuan adalah 40 atau berada pada kategori kurang. Skor tersebut mempunyai makna bahwa rata-rata kemampuan subyek untuk memahami stres masih belum maksimal. Hal ini ditunjukkan dengan masih kurangnya kemampuan menyadari dan mengenali komponen-komponen stres. Pada beberapa subyek masih kesulitan untuk membedakan masing-masing komponen stres, seperti antara peristiwa dengan pikiran pemicu stres atau emosi

yang dirasakan, dan antara perilaku dengan reaksi fisik. Seperti yang dialami oleh Subyek 1, Subyek 2, Subyek 3, Subyek 4, dan Subyek 5 yang lebih mengungkapkan emosi yang dirasakannya ketika ditanya peristiwa yang terjadi saat stres. Pada tahap baseline awal ini, semua subyek mengalami kesulitan untuk mengenali dan membedakan antara emosi yang dialaminya dengan pikiran yang memicu stres. Demikian juga pada saat menjelaskan reaksi fisik, hampir semua subyek mengalami kebingungan untuk menjelaskan antara reaksi fisik dengan perilaku saat stres.

Pada tahap siklus I subyek diberi tindakan dengan mengajarkan kepada mereka cara memahami stres. Selama tahap pemberian tindakan pertama tingkat kemampuan memahami stres semua subyek mengalami peningkatan. Peningkatan tersebut ditunjukkan dengan skor rata-rata 75 yang telah dicapai oleh semua subyek atau berada pada kategori baik. Kondisi ini menurut Sunanto (2005) karena pada sesi-sesi awal perlakuan dimungkinkan subyek belum beradaptasi dengan tugas (*task*) yang diberikan. Namun setelah beberapa kali latihan kondisi menjadi stabil, hal ini diperkirakan telah terjadi proses adaptasi (penyesuaian). Sedangkan empat subyek lainnya mengalami peningkatan langsung mulai pengalaman pertama pada tahap intervensi. Selama tahap intervensi pertama ini subyek telah memiliki keterampilan mengenali dan menyadari 5 komponen stres.

Pada siklus II peneliti memberikan tiga kali pertemuan. Dalam setiap pertemuan dilakukan review dan analisis terhadap pengalaman stres yang dialami oleh subyek penelitian dan telah dicatat dalam jurnal mengelola stres. Pada siklus ke dua kemampuan memahami stres subyek penelitian mengalami peningkatan dibandingkan pada siklus I. Semua subyek mencapai skor rata-rata 100 atau pada kategori sangat baik untuk kemampuan memahami stres. Hal ini menunjukkan bahwa semua subyek telah memiliki kemampuan memahami stres. Subyek telah mampu mengungkap masing-masing komponen stres dengan tepat dan tidak ada kerancuan antara tiap komponen. Peningkatan yang dicapai setelah subyek mendapatkan tindakan pelatihan mengelola stres menunjukkan bahwa pelatihan mengelola stres dengan pendekatan CBM dapat meningkatkan keterampilan memahami stres.

Dari hasil temuan dalam penelitian ini ketika subyek menyebutkan peristiwa yang memprovokasi stres dalam jurnal stres (*self report*) menunjukkan bahwa peristiwa yang seringkali memprovokasi subyek untuk stres adalah adanya kebutuhan-kebutuhan, dorongan-dorongan, atau keinginan yang mereka harapkan dapat terpenuhi tetapi dalam kenyataannya tidak terpenuhi atau terpuaskan. Sedangkan pikiran-pikiran yang muncul pada saat peristiwa-peristiwa tersebut terjadi cenderung bersifat negatif atau memprovokasi stres. Pikiran inilah yang menyebabkan terjadinya reaksi fisik kemudian menghasilkan emosi stres.

Meningkatnya kemampuan memahami stres berdampak pada kepekaan subyek untuk mengenali sejak awal situasi, pikiran, perasaan, reaksi fisik, dan perilaku mereka saat akan mengalami stres. Secara praktis, hal ini telah dirasakan oleh semua subyek, sebagaimana yang mereka ungkapkan dalam lembar refleksi di akhir sesi penelitian ini dilaksanakan. Menurut Meichenbaum (2005) kepekaan terhadap

tanda-tanda stres tersebut menjadi dasar bagi seseorang untuk dapat mengelola stres mereka.

2. Peningkatan Mengubah Dialog Internal

Keterampilan memahami stres yang telah dimiliki oleh subyek penelitian adalah sebagian dari tahapan yang harus dicapai dalam pelatihan mengelola stres. Namun, meskipun subyek memiliki keterampilan memahami stres, hal itu belum cukup untuk dapat meningkatkan kemampuan mengelola stres. Subyek perlu memiliki keterampilan kedua yaitu keterampilan memulai dialog internal baru. Dialog internal baru merupakan proses mengubah atau menentang pikiran yang berkaitan dengan stres yang ditujukan kepada diri sendiri. Dialog internal yang baru berfungsi sebagai penunjuk jalan bagi munculnya perilaku baru yang pada akhirnya akan berdampak pada struktur kognitif subyek dalam merespon situasi yang mereka hadapi (Meichenbaum, 1993).

Dari hasil penelitian yang telah dijelaskan dalam bab empat secara umum menunjukkan adanya peningkatan kemampuan memulai dialog internal baru pada tahap siklus I pada semua subyek. Secara teoritis dijelaskan bahwa kemampuan seseorang untuk mengubah dialog internal yang memicu stres akan berpengaruh terhadap kemampuan mereka mengelola stres. Peningkatan ini dapat ditunjukkan dari berkurangnya kekuatan stres atau cara mengekspresikan stres secara lebih sehat (Meichenbaum, 2005). Namun ada beberapa temuan dalam siklus I yang menunjukkan tidak ada perubahan tingkat kekuatan stres pada beberapa subyek. Walaupun mereka telah mengubah atau menentang pikiran pemicu stres. Kondisi tersebut dialami oleh Subyek 1, Subyek 2, Subyek 3, dan Subyek 4. Meskipun menurut mereka telah mengubah atau menentang pikiran pemicu stres, namun kekuatan stres yang mereka rasakan masih tetap kekuatannya seperti sebelum mereka mengubah atau menentang pikiran pemicu stres.

Dari hasil review dan analisis selama kegiatan pada siklus I ini, terungkap bahwa mereka mengalami kebingungan antara pikiran pemicu stres, pikiran yang mendukung dan yang menentang pikiran pemicu stres, dan pikiran baru. Kebingungan yang mereka rasakan tersebut menjadi penyebab masih tetapnya tingkat kekuatan stres yang mereka rasakan. Selain itu, kondisi tersebut juga disebabkan masih kurangnya kemampuan mengenali atau menyadari pikiran-pikiran tersembunyi lainnya yang mendukung pikiran pemicu stres, sehingga pada hakekatnya mereka tidak mengubah atau menentang pikiran pemicu stres.

Kondisi tidak adanya perubahan kekuatan stres pada keempat subyek tersebut terjadi pada pengalaman stres yang pertama di siklus I. Menurut Susanto (2005) kondisi tersebut terjadi karena subyek masih dalam proses adaptasi dengan tugas-tugas atau kegiatan yang dilaksanakan. Selanjutnya pada pengalaman berikutnya, semua subyek telah dapat melakukan proses mengubah atau menentang pikiran pemicu stres. Dari analisa terhadap jurnal stres yang telah diisi oleh subyek ketika mengalami stres selama siklus I menunjukkan bahwa kemampuan mengubah dan menentang pikiran pemicu stres dapat mengurangi kekuatan stres dan masuk dalam kategori cukup.

Sama halnya dengan siklus I pada siklus kedua, kemampuan subyek untuk mengubah dan menentang pikiran pemicu stres mengalami peningkatan. Meskipun ada beberapa subyek yang ketika mengalami stres kondisi kekuatan stresnya masih tetap seperti semula padahal mereka telah melakukan proses mengubah atau menentang pikiran, namun kondisi tersebut memang telah disadari oleh subyek. Hal ini berbeda dengan kondisi yang sama pada intervensi tahap pertama, dimana subyek masih belum memahami dan tidak menyadari pikiran-pikiran lain yang mendukung pikiran pemicu stres.

Semua catatan pikiran dari jurnal yang telah diisi oleh subyek menunjukkan bahwa cara berpikir subyek dalam menghadapi situasi yang dihadapinya menentukan bagaimana mereka merespon situasi tersebut. Misalnya, ketika Subyek 2 mengatakan pada dirinya sendiri "*lebih baik aku mencoba ikhlas dan menerima tugas-tugas kuliah dan makhad ini semampuku dari pada aku selalu mengeluh, pasti semua ini akan berlalu.*". Pikiran baru tersebut mengarahkan tindakan subyek 2 yang mencoba bersabar dan mengerjakan tugas-tugas semampunya. Demikian juga ketika Subyek 3 mengatakan pada dirinya "*Ok, aku diam dan membiarkan sikap temanku itu bertingkah laku aneh*" maka perilaku yang muncul pada subyek 3 adalah diam dan tidak bicara dengan temannya sekamar. Hasil penelitian tersebut memberikan bukti empirik terhadap teori yang menyatakan bahwa cara berpikir atau persepsi seseorang menentukan bagaimana cara mereka mengelola stres (Ellis, 1993; Beck, 1998; Meichenbaum, 2001).

Dari hasil temuan selama penelitian ini berlangsung menunjukkan bahwa subyek penelitian memiliki kemampuan lebih cepat menyerap dan mengaplikasikan keterampilan memahami stres dari pada keterampilan memulai dialog internal baru. Salah satu penyebab hal tersebut, karena untuk memahami pikiran-pikiran pemicu stres atau negatif diperlukan waktu untuk merefleksi, Karena itu diperlukan beberapa kali pelatihan memahami pikiran negatif dan mengubahnya dengan pikiran positif. Hasil temuan ini menguatkan hasil penelitian meta analisis terhadap penelitian-penelitian yang dilakukan oleh Feindler dan Engel (2011) yang menunjukkan bahwa bagian tersulit dalam memberikan perlakuan mengelola stres adalah karena harus melakukan restuktur ulang atau mengubah dialog internal individu yang sudah terbiasa dengan cara berpikir salah.

1. Integrasi Keterampilan Memahami Stres dan Keterampilan Mengubah Dialog Internal.

Secara keseluruhan hasil penelitian ini mengindikasikan keefektifan pendekatan CBM untuk meningkatkan keterampilan mengelola stres. Subyek dalam penelitian ini adalah mahasiswa baru yang wajib bermukim di makhad MSAA. Pemilihan subyek dalam penelitian ini didasarkan pada karakteristik yang telah ditentukan sesuai dengan tujuan penelitian yang ingin menerapkan pendekatan CBM untuk meningkatkan keterampilan mengelola stres. Kelima subyek, adalah mereka yang cenderung memiliki masalah dalam mengelola stres.

Pada pra penelitian, keterampilan subyek dalam mengelola stres masih kurang, hal ini dapat diketahui dari mudahnya mereka terpicu stres. Dalam aspek

pemahaman stres, sangat jelas dari hasil pengamatan peneliti dan observer menunjukkan rendahnya kemampuan mengelola stres pada semua subyek. Kondisi tersebut kemudian mengalami perubahan ke arah yang lebih baik setelah subyek mendapatkan pelatihan mengelola stres dan mendapat tugas mengisi *Jurnal Stres* setiap kali mereka mengalami stres. Pada tahap ini mereka menjalani proses melatih keterampilan dalam mendeteksi dan mengidentifikasi problem yang terkait dengan emosi stres yang mereka alami. Pada tahap akhir penelitian (siklus kedua) semua subyek telah memiliki keterampilan dalam memahami stres. Meningkatnya keterampilan memahami stres ditunjukkan dari skor rata-rata 100 yang dicapai oleh subyek. Skor tersebut mengindikasikan bahwa subyek telah memiliki keterampilan memahami stres.

Sebagai hasil dari pelatihan siklus pertama tersebut, subyek menjadi tahu dan peka terhadap cara mengelola stres yang salah pada dirinya. Keterampilan memahami stres ini menurut Wilde (2001) penting untuk dimiliki oleh mahasiswa baru agar mereka dapat mendeteksi sejak awal tanda-tanda ketika akan mengalami stres. Sehingga mereka mempunyai kesempatan untuk mencari alternatif lain sebelum mereka bereaksi. Namun demikian, menurut Meichenbaum (1993) kemampuan mengenali, mengidentifikasi, dan menyadari stres masih belum cukup untuk menciptakan perubahan dalam mengelola stres secara sehat. Untuk menciptakan perubahan secara kognitif, afektif, dan behavioral, maka perlu diajarkan kepada subyek untuk memulai dialog internal baru yang berfungsi sebagai pengarah ke perilaku baru dalam mengekspresikan stres.

Hasil penelitian untuk keterampilan memulai dialog internal baru menunjukkan adanya peningkatan keterampilan untuk mengidentifikasi pikiran-pikiran pemicu stres dan kemudian mengelolanya dengan mengubah atau menentang pikiran tersebut dengan pikiran alternatif, sehingga subyek dapat mengendalikan eskalasi emosi stres yang dirasakannya. Sama halnya dengan hasil penelitian pada tahap keterampilan memahami stres, pada tahap keterampilan memulai dialog internal baru, subyek mengalami masa adaptasi dengan kegiatan atau tugas-tugas yang diterima di siklus I, sehingga dialog internal baru tidak mampu untuk mengendalikan stres yang dialaminya. Keterampilan memulai dialog internal baru ini kemudian mengalami peningkatan pada pengalaman-pengalaman stres berikutnya. Diakhir tindakan (siklus I pertemuan ketiga), subyek telah memiliki pemahaman tentang dialog internal dan bagaimana mengubah dialog internal sehingga ada perubahan dalam cara mengelola stres yang lebih sehat dari sebelumnya.

Dalam lapangan psikologi klinis, sama halnya dengan pendekatan kognitif lainnya, seperti *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT) dari Ellis dan *Cognitive Behavior Therapy* (CBT) dari Beck, *cognitive behavior modification* (CBM) adalah pendekatan terapi yang menekankan pada peran penting kognitif dalam memengaruhi apa yang dipikirkan, dirasakan, dan dilakukan oleh manusia. Perbedaan CBM dengan pendekatan kognitif lainnya adalah CBM lebih menekankan pada pengajaran kepada klien untuk mampu menyadari apa yang dikatakan pada diri sendiri (*self talk*). Proses terapi mengajarkan kepada klien untuk membuat *self statement* baru dan melatih klien untuk mengubah pengajaran yang

mereka berikan kepada diri sendiri sehingga klien dapat menyelesaikan secara efektif problem-problem yang dihadapinya (Meichenbaum, 1986; Meichenbaum, 1993; Corey, 2005).

Sebagai pendekatan yang menekankan pada psikoedukasi, dalam setiap proses terapi ada proses pembelajaran yang menjadikan klien mampu untuk menerapkan hasil belajar dalam menghadapi problem yang dihadapinya sekarang dan yang akan datang tanpa harus tergantung pada orang lain atau konselor. Hasil pengajaran kepada klien melalui proses terapi mencakup pada tiga domain yang saling terkait sehingga menghasilkan perubahan yang holistik pada diri klien. Tiga domain tersebut adalah kognitif, affektif, dan behavioral (McLeod,2003).

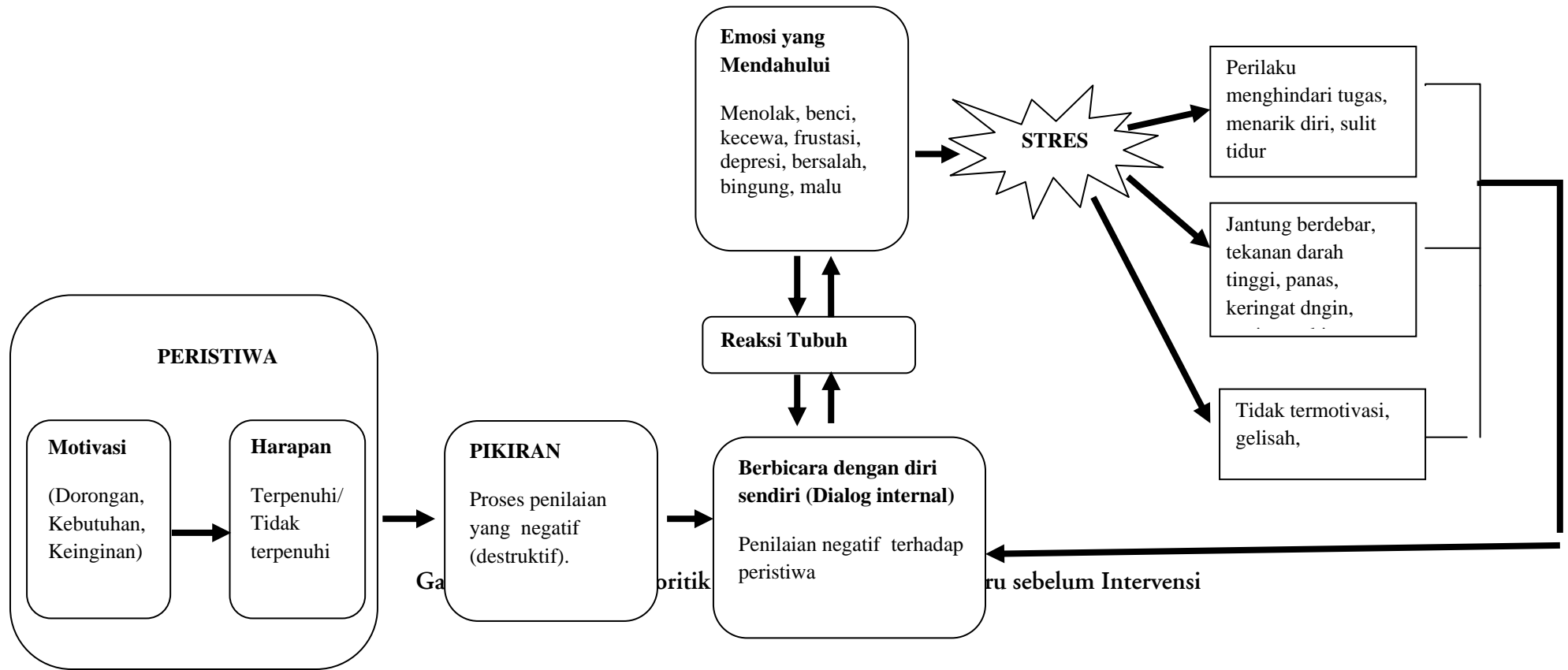
Secara keseluruhan dari hasil analisa data terhadap seluruh subyek dalam penelitian ini menunjukkan bahwa ada tingkat perubahan terhadap kemampuan subyek dalam mengelola emosi stres yang dirasakan. Indikasi dari perubahan tersebut adalah ;

1. *Secara kognitif* adanya perubahan kemampuan memahami aspek-aspek stres. Hal ini ditunjukkan dengan ungkapan subyek penelitian yang ditulis pada lembar refleksi. Dari 5 subyek , semua menyatakan adanya pengetahuan baru tentang aspek-aspek ketika seseorang mengalami stres. Selain itu, subyek penelitian juga memahami peran pikiran dalam memunculkan perasaan stres dan bagaimana cara mengendalikan stres dengan mengubah atau menentang pikiran pemicu stres.
2. *Secara afektif*, bertambahnya pengetahuan, kesadaran, dan kemampuan memahami gejala-gejala stres memberikan dorongan subyek untuk melakukan proses mengelola stres seperti yang mereka dapatkan dalam pelatihan jika mereka menghadapi situasi yang dapat memicu stres.
3. *Secara perilaku*, walaupun tidak secara signifikan keterampilan mengelola stres dapat mengubah perilaku mengekspresikan stres pada subyek penelitian yang tidak sesuai, namun ada perubahan perilaku dalam mengekspresikan stres pada diri subyek . Perubahan perilaku tersebut berangsur-angsur kearah yang lebih sesuai. Dari beberapa subyek penelitian menyatakan bahwa pemahaman mereka akan pikiran yang memicu stres dan bagaimana pikiran dapat digunakan untuk mengendalikan stres telah dapat juga digunakan untuk mengendalikan perilaku stres yang berlebihan dan tidak sesuai. Hal ini dapat diketahui dari adanya perbedaan cara subyek penelitian ini mengekspresikan kestresannya. Jika sebelumnya mereka cenderung mengekspresikan stres dengan perilaku yang tidak sesuai, seperti tidur terus menerus, makan yang tidak teratur, apatis dengan kemampuan sendiri menghadapi masalah. namun setelah mendapatkan perlakuan ada perubahan pada perilaku subyek dalam mengekspresikan kestresan dengan bentuk yang lebih sesuai. Misalnya, membicarakan permasalahan dengan orang lain, lebih asertif jika tidak berkenan pada sesuatu, menenangkan diri dan menahan diri untuk tidak melakukan tindakan yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Dari hasil penelitian ini menunjukkan bahwa subyek cenderung mengekspresikan stres dengan cara yang salah terutama sebelum tindakan

diberikan. Subyek memiliki keterampilan yang kurang dalam memecahkan masalah, menenangkan diri, menyelesaikan konflik, keterampilan sosial, dan bersikap asertif.

B. Implikasi Teoritik dan Praktik

Penelitian ini menghasilkan beberapa implikasi teoritik. *Pertama*, dari hasil temuan penelitian ini menunjukkan bahwa emosi stres yang dialami oleh subyek penelitian dimulai dari adanya peristiwa yang memprovokasi stres (lihat Gambar 5.1).

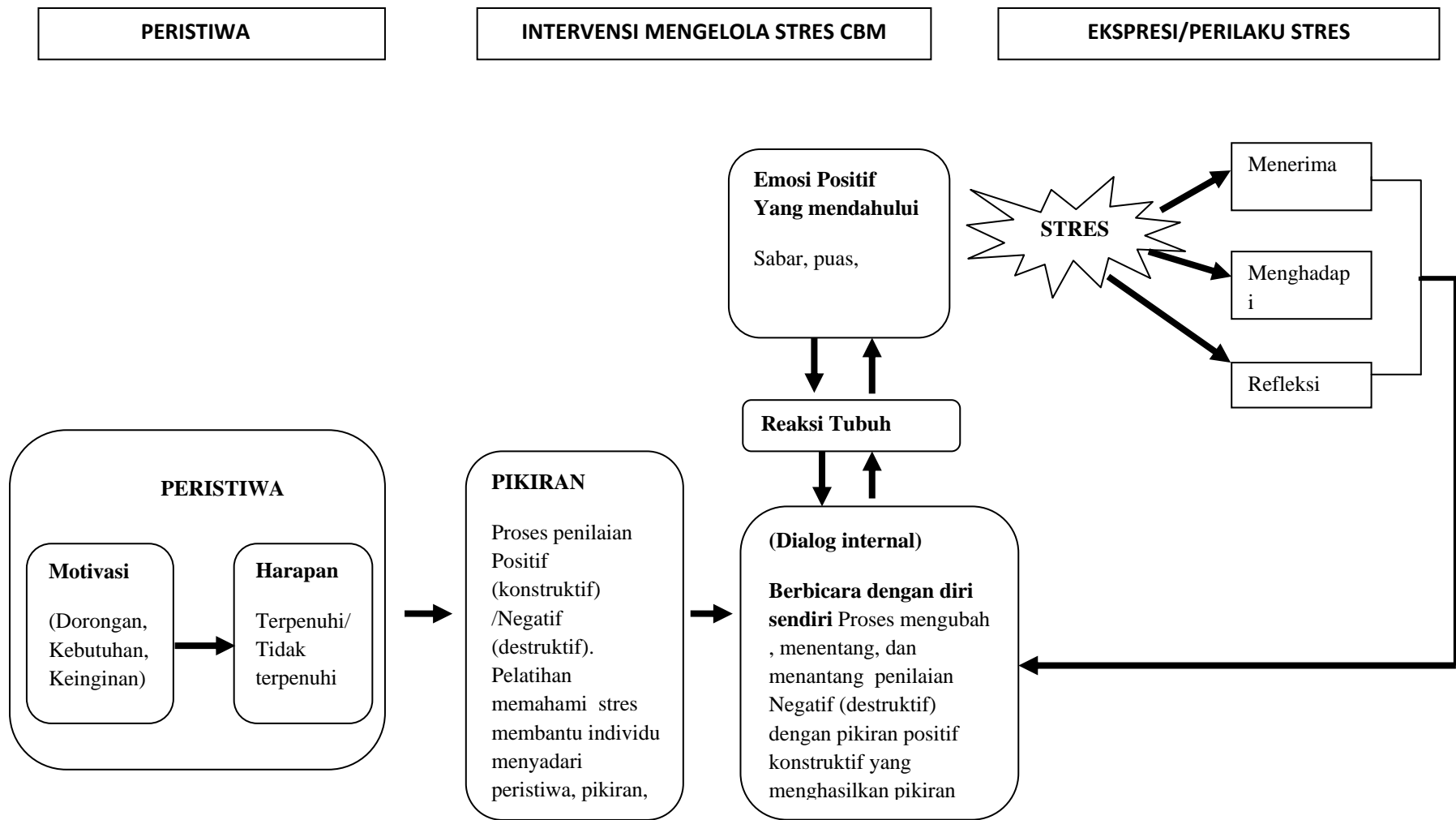


peristiwa-peristiwa yang dihadapi oleh subyek biasanya sangat terkait dengan motivasi-motivasi yang ada dalam dirinya seperti; kebutuhan-kebutuhan, keinginan-keinginan, dorongan-dorongan dan lain sebagainya. Setiap remaja mengharapkan dorongan-dorongan tersebut dapat terpenuhi atau terpuaskan. Tetapi dalam kenyataannya tidak semua harapan mereka terhadap kebutuhan, keinginan, atau dorongan-dorongan dapat terpenuhi. Terhadap kondisi tersebut, remaja memberikan penilaian atau pemaknaan yang negatif dan menyebabkan muncul perasaan stres dan emosi-emosi lain yang mengikuti atau mendahului emosi stres (seperti; cemburu, tersinggung, malu, cemas, dan lain sebagainya).

Kedua, sesuai dengan hasil temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa munculnya emosi stres yang dialami oleh mahasiswa baru yang menjadi subyek penelitian diakibatkan cara penilaian dan pemaknaan secara negatif terhadap peristiwa, situasi, atau kondisi yang dihadapi. Hasil penilaian atau pemaknaan tersebut biasanya yang kemudian dikatakan pada diri sendiri (*self talk*) yang biasanya oleh Meichenbaum (1993) disebut juga dengan dialog internal (*internal dialog*) atau perkataan yang ditujukan pada diri sendiri (*self verbalization*) dan ketiga istilah tersebut mempunyai makna yang sama. Apa yang dikatakan pada diri sendiri kemudian memberikan isyarat kepada tubuh subyek untuk memberi reaksi dan menghasilkan emosi-emosi yang mendahului emosi stres. Pada gambar 5.1. interaksi antara pikiran, reaksi tubuh, dan emosi digambarkan dengan panah yang saling berlawanan arah.

Karena proses penilaian dan pemberian makna sangat mempengaruhi emosi apa yang muncul ketika remaja menghadapi peristiwa yang memprovokasi, maka diperlukan kemampuan pada diri remaja untuk dapat menilai secara akurat peristiwa yang dihadapinya. Di sinilah letak strategisnya peran *self talk* atau berbicara dengan diri sendiri dalam mengelola stres yang dialami oleh subyek. Melalui proses menantang, menentang, mengubah pikiran-pikiran negatif, subyek menguji keakuratan penilaian mereka terhadap peristiwa yang sedang dihadapinya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kunci utama penyebab munculnya emosi stres pada remaja adalah bagaimana mereka memberikan penilaian terhadap situasi dan kemudian apa yang dikatakan pada diri mereka tentang peristiwa tersebut. Dalam proses mengelola stres *self talk* mempunyai pengaruh terhadap perilaku stres.

Dari temuan yang ada dalam penelitian ini, walaupun subyek mengalami kesulitan dalam mengembangkan kemampuan mengubah dialog internal baru pada awal-awal perlakuan, namun di akhir perlakuan menunjukkan adanya pengaruh proses dialog internal terhadap intensitas dan kekuatan stres pada diri subyek. Temuan ini mengindikasikan adanya kesesuaian hasil penelitian dengan premis dasar dari CBM yang berpandangan bahwa untuk memiliki keterampilan mengelola stres seseorang harus memperhatikan bagaimana dia berpikir, merasakan, dan berperilaku. Keterampilan mengelola stres juga membutuhkan kemampuan seseorang untuk menentang atau mengubah dialog internalnya dengan memulai dialog internal baru yang berfungsi sebagai pengarah terhadap mengelola stres secara sehat. Gambar 5.2 menggambarkan proses stres yang konstruktif pada diri remaja.



Daftar Pustaka

- Beck, R., & Fernandez, E. (1998). Cognitive-behavioral therapy in the treatment of anger: A meta-analysis. *Cognitive Therapy and Research*, 22, 63–75.
- Chu, R & Chao, L. (2012). Managing Perceived Stress Among College Students: The Roles of Social Support and Dysfunctional Coping. *Journal of College Counseling*, Vol. 15, pp 5-21.
- Corey. G.(1991). *Teori dan Praktek Dari Konseling Dan Psikoterapi*.IKIP Semarang Press, Semarang.
- Ellis, A.(1979).The Rational Emotif Aproach to Counseling. *Theories Of Counseling*.(Third. ed).Stefflire, B & Burks Jr, Herbert. M.(1979). USA, McGraw-Hill Company.
- Evan, N. J. Et.al. (2010). Students development in college: Theory, Research, and Practice. San Fransisko: John Wiley & Sons, Inc
- Feindler, E. L & Engel E. C. (2011) Assesment And Intervention for Adolescents with Anfer and Agression Difficulties in School Settings. *Psychology in the School*, Vol 48(3) p 243-254
- Folkman, S., & Lazarus, R. S. (1985). If it changes it must be a process: A study of emotion and coping during three stages of a college examination. *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 150–170.
- Meichenbaum, D., & Deffenbacher, J. L. (1988). Stress inoculation training. *Counseling Psychologist*, 16, 69-90
- Meichenbaum, D. (2007). Stress Inoculation Training: A Preventive and Treatment Approach. In P. M. Lehrer, R. L. Woolfolk & W. S. Sime, *Principles and Practice of Stress Management (3rd Edition)*. Guilford Press. (2007).
- Romano, J.L. (1992). Psychoeducational interventions for stress management and well-being. *Journal Counseling and development*, 71, 199-202.
- Ross, S.E., Niebling, B.C., Heckert, T.M. (2008). Sources of stress among college students. *College Student journal*, Vol. 33 issue 2, 312-318.
- Sukmadinata, N. S. (2005). Metode Penelitian Pendidikan. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.



ANALISIS FAKTOR-FAKTOR YANG MEMPENGARUHI EKSPOR DI INDONESIA TAHUN 2010.1 – 2014.6

Umi Julaihah)¹

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze factors that affecting export in Indonesia. Independent variables that used in the model are import (M), exchange rate (ER), inflation (IHK), BI rate (BI) and credit for small medium enterprises (UMKM).

This estimation result of Classical OLS shows that only import, exchange rate and bi rate that affect on export. Import has positive effect on export with a coefficient of about 0,6; exchange rate has negative effect with a coefficient of about -0,74 and BI rate with a coefficient of about 0,09. This model indicates spurious regression then would be estimated with ECM. The estimation result of ECM shows that ECT statistically significant so ECM suitable for this case. In the short run, only import that significant but in the long run all independent variables are statistically significant.

Keywords: export, ECM

I. PENDAHULUAN

Sejak memasuki abad 20, sektor luar negeri memegang peran penting dalam perekonomian suatu negara. Demikian pula halnya Indonesia, porsi ketergantungan Indonesia terhadap luar negeri juga cukup tinggi. Kondisi tersebut dapat terlihat dari nilai ekspor dan nilai impor Indonesia yang cukup besar dalam porsi total pendapatan nasionalnya. Pada tahun 1969 peranan ekspor terhadap PDB sebesar 10,2% meningkat menjadi 26,1% pada tahun 1984 (Kuncoro, 2010:361).

Beberapa fenomena menarik terjadi di Indonesia terkait ekspor dan impor. Perubahan nilai ekspor selalu diikuti oleh nilai impor sebagaimana terlihat pada tabel 1. Tren ekspor dan impor meningkat sepanjang 2006-2011, kecuali pada tahun 2009. Pada tahun 2009 terjadi penurunan nilai ekspor yang diikuti pula penurunan nilai impor. Penurunan kegiatan perdagangan luar negeri tersebut terjadi karena dampak krisis global yang terjadi di penghujung tahun 2008. Namun yang dikhawatirkan adalah barang ekspor Indonesia masih banyak mengandung bahan baku yang diimpor, sehingga menjadikan kenaikan ekspor juga meningkatkan impor.

Tabel 1. Ekspor dan Impor Indonesia
2006-2011 (dalam juta USD)

Tahun	Ekspor	Impor
2006	103.528	73.868
2007	118.014	85.260

¹ Dosen UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

2008	139.606	116.690
2009	119.646	88.714
2010	158.074	127.447
2011	201.473	166.125

Sumber: Publikasi BPS

Secara teori, besar kecilnya permintaan ekspor ditentukan oleh harga barang ekspor dan pendapatan negara pengimpor. Ketika nilai tukar negara pengekspor naik (terapresiasi) dibandingkan dengan mata uang negara pengimpor, maka menjadikan harga barang ekspor terlihat lebih mahal dari sebelumnya. Kenaikan harga barang ekspor tersebut menyebabkan penurunan permintaan ekspor. Sehingga adakalanya depresiasi mata uang memiliki dampak positif bagi para eksportir, yaitu meningkatnya daya saing produk ekspor dan menstimulasi eksportir untuk meningkatkan pengapalan produknya ke luar negeri (Bisnis, 2013).

Selain nilai tukar, ekspor juga dipengaruhi oleh kestabilan harga di dalam negeri yang ditunjukkan oleh inflasi. Salah satu instrumen yang digunakan untuk menjaga kestabilan harga adalah suku bunga BI rate. Perubahan suku bunga BI Rate juga dapat mempengaruhi nilai tukar. Mekanisme ini sering disebut jalur nilai tukar. Kenaikan BI Rate akan mendorong kenaikan selisih antara suku bunga di Indonesia dengan suku bunga luar negeri. Kenaikan BI rate akan mendorong aliran modal masuk asing (*capital inflow*) ini pada gilirannya akan mendorong apresiasi nilai tukar rupiah. Apresiasi nilai tukar rupiah akan mendorong impor dan mengurangi ekspor.

Indonesia terus menggerakkan usaha mikro, kecil, dan menengah (UMKM) untuk berkontribusi dalam perdagangan luar negeri. Motivasi pemerintah tersebut salah satunya adalah karena UMKM mampu menyerap banyak tenaga kerja dan UMKM lebih menggunakan sumber daya alam lokal. Berbagai upaya terus digalakkan seperti berbagai program pemberdayaan UMKM dan program Kredit Usaha Rakyat (KUR). Program KUR mewajibkan bank-bank umum untuk menyalurkan kreditnya pada UMKM sebesar 20% dari total kreditnya yang diberlakukan secara bertahap sejak tahun 2008.

Berdasarkan paparan pada latar belakang, penulis tertarik untuk mengetahui faktor-faktor yang memiliki pengaruh terhadap ekspor di Indonesia. Diperolehnya gambaran yang tepat tentang faktor-faktor yang mempengaruhi ekspor akan mempermudah Indonesia untuk membuat kebijakan percepatan pertumbuhan ekspor, terlebih tahun 2015 Indonesia telah memasuki era AFTA.

II. KAJIAN PUSTAKA

Berdasarkan teori, perekonomian suatu negara dapat dikelompokkan menjadi dua jenis, yaitu perekonomian tertutup dan perekonomian terbuka. Tetapi hampir semua negara di dunia ini menganut sistem perekonomian terbuka, hal tersebut dikarenakan tidak mampunya suatu negara untuk memenuhi kebutuhan ekonominya sendiri.

Pada perekonomian terbuka terdapat empat komponen pelaku ekonomi, yaitu individu, firm/perusahaan, pemerintah, dan sektor luar negeri. Sehingga untuk menghitung pendapatan nasional pada perekonomian terbuka dapat diperoleh dengan cara menjumlahkan seluruh pengeluaran dari keempat pelaku ekonomi tersebut. Atau secara matematis dapat dilihat sebagai berikut:

$$Y = C + I + G + (X - M) \dots\dots\dots(1)$$

dimana: Y : pendapatan nasional
 C : konsumsi
 I : investasi
 X : ekspor
 M : impor

Dari persamaan identitas (1) tersebut, terlihat bahwa jika ekspor meningkat (*ceteris paribus*) maka pendapatan nasional juga meningkat. Sedangkan ketika impor bertambah maka pendapatan nasional akan berkurang – dikarenakan aliran pendapatan mengalir ke luar negeri (Mangkoesobroto dan Algifari, 1998: 49-50).

Ekspor merupakan pengeluaran orang luar negeri terhadap barang dan jasa dalam negeri. Sehingga besar kecilnya ekspor tergantung pada pendapatan masyarakat luar negeri. Oleh karena itu dalam teori ekonomi makro, ekspor dianggap variabel eksogen yang dianggap konstan.

$$X = X_0 \dots\dots\dots(2)$$

Sedangkan impor yang tidak lain adalah konsumsi, namun konsumsi atas produk luar negeri. Sehingga fungsi impor tidak berbeda dengan fungsi konsumsi yang memiliki dua jenis, yaitu impor otonom (M_0) dan impor yang dipengaruhi pendapatan (mY) (Mangkoesobroto dan Algifari, 1998: 50).

$$M = M_0 + mY \dots\dots\dots(3)$$

Faktor-faktor yang mempengaruhi ekspor dan impor antara lain: (i) selera konsumen terhadap barang-barang produksi dalam negeri dan luar negeri, (ii) harga barang ekspor dan impor, (iii) nilai tukar, (iv) pendapatan masyarakat dalam negeri dan luar negeri, (v) biaya pengangkutan barang antarnegara, dan (vi) kebijakan pemerintah terkait dengan ekspor dan impor (Mankiw, 2003: 210).

Kebijakan di negara berkembang terkait dengan keterbukaan perekonomian adalah strategi kebijakan substitusi impor (*inward looking*) dan kebijakan orientasi ekspor (*outward looking*). Keunggulan strategi substitusi impor antara lain (Salvatore, 1997: 441):

- a. Pasar telah tersedia di dalam negeri
- b. Lebih mudah bagi negara berkembang untuk proteksi pasar domestiknya
- c. Perusahaan asing akan terdorong menanamkan modalnya di negara bersangkutan untuk menghindari tarif

Tapi kebijakan ini juga memiliki kelemahan, yaitu:

- a. Pengusaha lokal yang memiliki proteksi akan ‘manja’ dan tidak terdorong meningkatkan kualitas diri
- b. Cenderung melahirkan industri-industri yang tidak efisien
- c. Substitusi impor membutuhkan biaya yang tinggi

Sejak awal dekade 1970-an hingga pertengahan dekade 1980-an, pemerintah Indonesia menerapkan strategi substitusi impor guna menghemat devisa. Namun substitusi impor ini ternyata menguras cadangan devisa akibat penekanan produksi barang mewah yang berteknologi tinggi dan padat modal serta sangat tergantung pada pasokan input negara-negara maju. Pada pertengahan 1980-an strategi substitusi berubah menjadi promosi ekspor (Kuncoro, 2010: 218-219).

Beberapa keunggulan strategi orientasi impor antara lain (Salvatore, 1997: 441):

- a. Dapat mengatasi keterbatasan pasar domestik
- b. Produk manufaktur yang diekspor dituntut semakin efisien

- c. Ekspansi produk ekspor tidak dibatasi oleh daya serap pasar domestik yang terbatas

Di samping berbagai keunggulannya, strategi orientasi ekspor masih menimbulkan beberapa permasalahan yaitu:

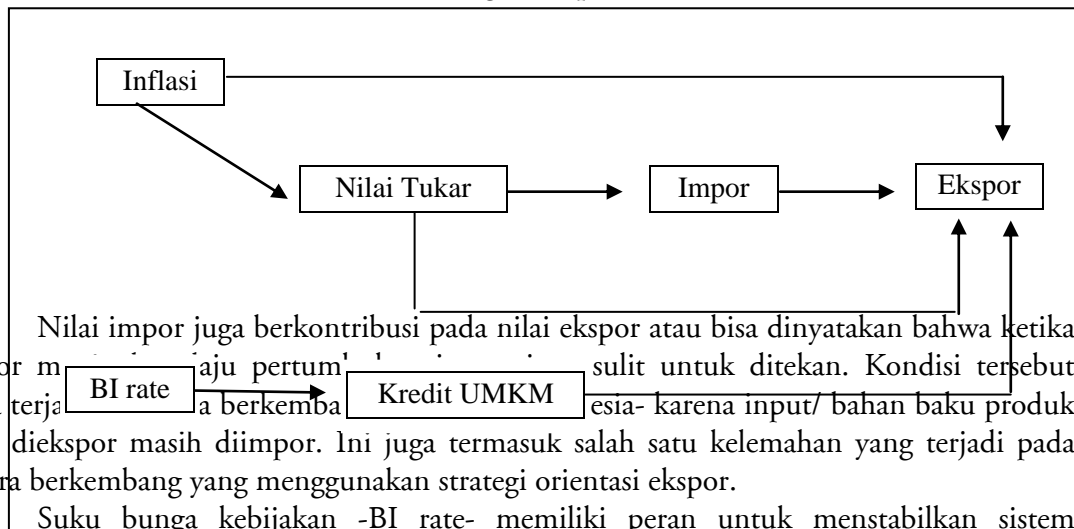
- a. Negara berkembang dihadapkan dengan produk negara maju yang telah lebih dahulu mapan dan efisien
- b. Negara maju masih memasang proteksi yang cukup tinggi untuk melindungi industrinya

Beberapa faktor moneter yang mempengaruhi ekspor antara lain nilai tukar, inflasi dan kebijakan moneter. Berikut akan ditunjukkan keterkaitan antara Ekspor dan Impor, Nilai Tukar, Inflasi, Suku Bunga Kebijakan BI Rate, UMKM dapat dilihat pada skema yang ada pada gambar 1.

Inflasi dapat secara langsung mempengaruhi ekspor, karena ketika di dalam negeri terjadi inflasi maka biaya produksi juga akan naik yang akan diikuti oleh kenaikan harga jual. Kenaikan harga jual ekspor akan menjadikan daya saing produk ekspor menurun sehingga ekspor pun berkurang.

Inflasi juga dapat berpengaruh pada nilai tukar. Konsep nilai tukar riil yang menentukan berapa yang di ekspor dan di impor oleh suatu negara juga mempertimbangkan pula tingkat harga di antara kedua negara yang melakukan perdagangan.

Gambar 1 Kerangka Berpikir Teoritis



Nilai impor juga berkontribusi pada nilai ekspor atau bisa dinyatakan bahwa ketika ekspor maju pertumbuhan ekonomi sulit untuk ditekan. Kondisi tersebut biasa terjadi pada negara berkembang karena input/ bahan baku produk yang diekspor masih diimpor. Ini juga termasuk salah satu kelemahan yang terjadi pada negara berkembang yang menggunakan strategi orientasi ekspor.

Suku bunga kebijakan -BI rate- memiliki peran untuk menstabilkan sistem keuangan karena sistem keuangan yang stabil dapat menjadikan stimulus bagi perekonomian. Suku bunga BI rate akan direspon oleh perbankan dan akhirnya terimplikasi pada penyaluran kredit bagi UMKM. UMKM terus didorong untuk berorientasi ekspor karena karakteristik produk UMKM dianggap unik dan berbeda dengan produk manufaktur yang di negara lain. Sehingga produk UMKM cukup mendapat perhatian dan minat di luar negeri. Permasalahan UMKM cukup kompleks tapi permasalahan kecukupan modal termasuk faktor utama bagi perkembangan UMKM. Tercukupinya dana bagi UMKM akan mendorong UMKM lebih produktif dan berimbas pula pada produk ekspor dari UMKM.

III. Alat Analisis

Analisis pada penelitian ini menggunakan pendekatan model dinamis ECM (*Error Correction Model*) dengan pertimbangan bahwa model dinamis memiliki kemampuan untuk memberikan gambaran estimasi yang lebih rasional. Dikatakan lebih rasional karena model linier dinamis memberikan gambaran terhadap dampak (unsur *time-lag*) yang tidak berlangsung secara seketika sebagaimana model statis atau klasik. Unsur *time lag* dapat terjadi karena: (1) alasan-alasan psikologis, yaitu adanya kecenderungan bagi pelaku ekonomi untuk berubah namun tidak seketika, (2) alasan teknologi, yaitu adanya perbedaan antara perkembangan ilmu pengetahuan dengan hasil dari perkembangan tersebut, (3) alasan institusional, yaitu adanya kebijakan dari suatu institusi yang membawa akibat adanya perubahan dalam reaksi (Isnowati, 1996:13).

Model dasar yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah:

$$X = f(M, ER, IHK, BI, \text{UMKM}) \dots \dots \dots (4)$$

Dari fungsi tersebut, bila ditulis dalam bentuk persamaan linier dalam bentuk semi log sebagai berikut:

$$LX = a_0 + a_1 LM + a_2 LER + a_3 LIHK + a_4 BI + a_5 LUMKM \dots \dots \dots (5)$$

dimana:

- LX : log nilai ekspor Indonesia
- LM : log nilai impor Indonesia
- LER : log nilai tengah nilai tukar rupiah per USD
- LIHK : log indeks harga konsumen
- BI : tingkat bunga BI rate
- LUMKM : log kredit yang disalurkan pada UMKM

Persamaan (5) merupakan model dasar yang akan diestimasi. Model dasar tersebut dapat diubah menjadi model ECM. Adapun model ECM yang akan dianalisis adalah sebagai berikut:

$$DLX_t = e_0 + e_1 DLM_t + e_2 DLER_t + e_3 DLIHK_t + e_4 DBI_t + e_5 DLUMKM_t + e_6 BLM_t + e_7 BLER_t + e_8 BLIHK_t + e_9 BBI_t + e_{10} BLUMKM_t + e_{11} ECT_t \dots \dots \dots (6)$$

dimana: $DX_t = X_t - X_{t-1}$;

$BX_t = X_{t-1}$;

$ECT_t = BLM_t + BLER_t + BLIHK_t + BBI_t + BLIHK_t - BLX_t$

Variabel yang digunakan dalam penulisan ini terdiri dari variabel nilai ekspor dan impor, nilai tukar rupiah/USD, tingkat inflasi, suku bunga BI rate, dan kredit yang disalurkan pada UMKM. Adapun definisi untuk tiap-tiap variabel adalah sebagai berikut:

1. Nilai ekspor (X) adalah jumlah total ekspor di Indonesia. Satuan yang digunakan adalah USD. Data diperoleh dari publikasi BPS.
2. Nilai impor (M) adalah jumlah total impor di Indonesia. Satuan yang digunakan adalah USD. Data diperoleh dari publikasi BPS
3. Nilai tukar (ER) merupakan nilai tukar mata uang rupiah terhadap dolar Amerika (USD). Data nilai tukar yang digunakan adalah nilai tengah mata uang rupiah terhadap dollar Amerika. Penggunaan USD sebagai pembanding dikarenakan dalam lalu lintas perdagangan internasional sebagian besar menggunakan USD. Data diperoleh dari publikasi SEKI

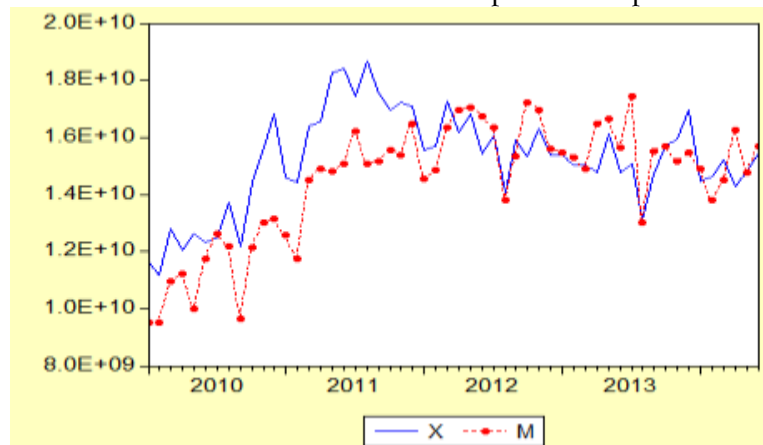
4. Tingkat inflasi adalah perubahan angka Indeks Harga Konsumen (IHK) atas harga konstan 2003. Data diperoleh dari publikasi BPS.
5. Suku bunga kebijakan BI (BI) adalah BI rate yang sejak tahun 2005 dijadikan *stance* kebijakan Bank Indonesia. Satuan yang digunakan adalah persen. Data diperoleh dari publikasi SEKI Bank Indonesia
6. Kredit UMKM (UMKM) adalah kredit yang disalurkan pada usaha kecil menengah. Data kredit UMKM mulai tersedia tahun 2011, sehingga pada tahun 2010 menggunakan data Baki Debet MKM. Satuan yang digunakan adalah miliar rupiah. Data diperoleh dari publikasi Statistik UMKM Bank Indonesia.

IV. HASIL PENELITIAN

A. Deskripsi Data

Bagian ini akan membahas mengenai pola keterkaitan antarvariabel yang digunakan dalam model. Pembahasan disajikan dalam bentuk grafik, keuntungan dari tahap ini adalah agar diperoleh gambaran tentang pola perilaku dan keterkaitan antarvariabel dalam model.

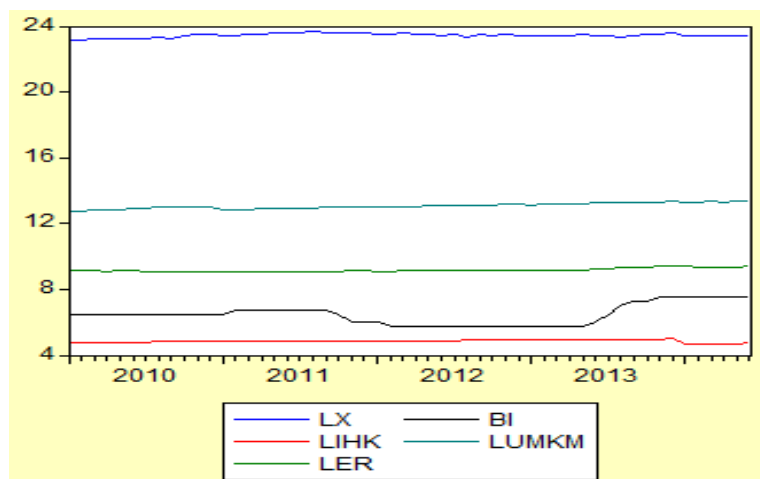
Gambar 2. Fluktuasi Data Ekspor dan Impor



Pada gambar 2 terlihat bahwa sebagian besar pergerakan ekspor dan impor searah, yaitu ketika impor naik maka jumlah ekspor juga meningkat, demikian pula sebaliknya ketika impor menurun akan diikuti penurunan ekspor. Hanya pada pertengahan tahun 2011 dan awal tahun 2014 yang menunjukkan perbedaan pergerakan ekspor dan impor. Tren pergerakan ekspor dan impor adalah meningkat sepanjang periode penelitian. Peningkatan ekspor tertinggi adalah pada tahun 2011, sedangkan penurunan ekspor yang curam terjadi pada pertengahan 2012 dan pertengahan 2013. Nilai impor terendah terjadi pada bulan Agustus-September 2010.

Selanjutnya akan ditunjukkan data yang telah diubah dalam bentuk log. Sebagaimana terlihat pada gambar 3, maka semua variasi dari data dapat tampak dalam satu digram. Jika kita bandingkan antara ekspor, nilai tukar dan kredit UMKM memiliki tren perkembangan yang meningkat dalam jumlah yang relatif kecil. Inflasi juga memiliki tren naik, tapi terjadi penurunan yang cukup menggembarakan pada awal 2014. Sedangkan BI rate memiliki peningkatan yang cukup tajam pada pertengahan 2013.

Gambar 3. Keterkaitan Data setelah dalam Bentuk Semi Log



Terkait dengan model dinamis ECM, maka data harus diuji apakah sudah stasioner. Berikut ditunjukkan pada tabel 2 dan 3 terkait dengan uji stasioneritas/ uji akar-akar unit dengan uji DF dan ADF (Dickey Fuller and Augmented Dickey Fuller Test). Pada 2 berdasarkan nilai kritis 5%, terlihat bahwa tidak semua variabel stasioner pada level (I0), hanya variabel ekspor dan impor yang stasioner. Membandingkan nilai ADF stat dengan nilai kritisnya adalah secara mutlak (mengabaikan tanda negatif).

Tabel 2. Uji Akar-Akar Unit pada Level

Variabel	Level (ADF stat)	Nilai Kritis
LX	-3,087568	
LM	-3,176158	1% = -3,560019
LER	0,618474	5% = -2,917650
LIHK	-1,307144	10% = -2,596689
BI	-1,191032	
LUMKM	-1,382713	

Karena kumpulan data terpilih belum stasioner pada level atau derajat nol, maka dilakukan *differencing*. Pada tabel 3 terlihat ketika data diturunkan pada derajat satu I(1), maka semua variabel stasioner, ditunjukkan dengan nilai ADF stat yang melebihi nilai kritisnya. Sehingga ketika data tidak stasioner pada I(0) dan tetap dilakukan analisis dengan regresi OLS biasa, maka dikhawatirkan hasil yang diperoleh akan menimbulkan regresi lancung.

Tabel 3. Uji Akar-Akar Unit pada Derajat Satu

Variabel	First Difference (ADF stat)	Nilai Kritis
LX	-10,86580	
LM	-8,353686	1% = -3,560019
LER	-5,876861	5% = -2,917650
LIHK	-6,445229	10% = -2,596689
BI	-3,821877	
LUMKM	-8,054092	

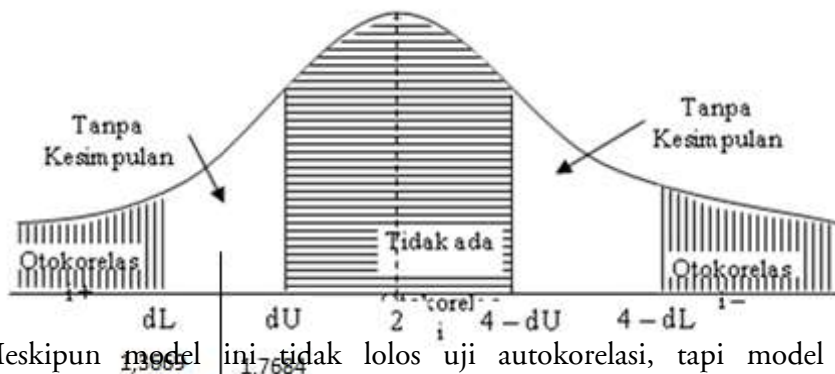
B. Analisa Kuantitatif

Pada tabel 4 disajikan hasil regresi OLS pada data awal. Hasil regresi menunjukkan bahwa variabel yang tidak signifikan mempengaruhi ekspor adalah inflasi dan kredit UMKM. Variabel impor dan BI rate berpengaruh positif terhadap ekspor. Sedangkan kurs/nilai tukar berpengaruh negatif terhadap ekspor. Nilai R^2 sebesar 0,79 mengindikasikan bahwa variabel yang terpilih dalam model memberi kontribusi 79% dalam menentukan variasi pada ekspor. Nilai VIF yang di bawah 10 menunjukkan bahwa model terbebas dari permasalahan multikolinieritas. Nilai DW sebesar 1,67 berada di area keragu-raguan/ tanpa kesimpulan (lihat gambar 4.4). Nilai R^2 sebesar 0,79 pada model ini termasuk tinggi tapi diikuti nilai DW yang rendah, kondisi ini menyebabkan regresi lancung. Permasalahan regresi lancung dapat diatasi dengan menggunakan model dinamis ECM.

Tabel 4. Hasil Regresi Model Awal dengan Data Semi-Log

Model	Koefisien	t-stat	Sig.
(Constant)	12,00371	7,076502	0,0000
Impor	0,697468	8,755228	0,0000
Kurs	-0,738242	-3,640127	0,0007
IHK	0,150130	1,214996	0,2303
BI_Rate	0,092779	4,967365	0,0000
UMKM	0,043754	0,334061	0,7398
$R^2 = 0,791954$		F = 36,54363	
DW = 1,666011		Sig (F stat) = 0,0000	

Gambar 4. Area Penerimaan Uji Autokorelasi (Durbin Watson) Model Awal



Meskipun model ini tidak lolos uji autokorelasi, tapi model ini lolos uji heteroskedastisitas terlihat pada tabel 5 dimana probabilitas Obs*squared sebesar 0,4019 yang berarti nilai ini lebih besar dari 0,05 maka H_0 diterima. Sehingga model ini tidak terjadi permasalahan heteroskedastisitas. Hasil uji normalitas Jarque Bera juga menunjukkan bahwa nilai probabilitas JB sebesar 0,1705 yang berarti H_0 diterima dan dapat dikatakan *error term* terdistribusi normal.

Tabel 5 Uji White Heteroskedasticity Model Awal Semi-Log

White Heteroskedasticity Test:

F-statistic	1.031824	Probability	0.433944
Obs*R-squared	10.45017	Probability	0.401924

Hasil regresi model OLS belum menunjukkan hasil statistika yang baik terkait dengan adanya regresi lancung, sehingga diterapkan model ECM. Pada tabel 6 terlihat bahwa nilai ECT signifikan sehingga model ECM merupakan model yang sesuai untuk diterapkan pada analisis ini.

Tabel 6 Hasil Estimasi Model ECM

Variable	Coefficient	t-Statistic	Prob.
C	8,391749	3,607920	0,0008
DLM	0,459204	4,773829	0,0000
DLIHK	0,266197	1,185660	0,2426
DLER	-0,456972	-1,044083	0,3026
DBI	-0,073430	-1,276226	0,2091
DLUMKM	0,286330	1,477301	0,1472
BLM	-0,243032	-2,695760	0,0101
BLIHK	-0,441012	-2,285309	0,0275
BLER	-1,314035	-3,972717	0,0003
BBI	-0,621102	-4,328480	0,0001
BLUMKM	-0,631785	-2,860040	0,0066
ECT	0,709135	4,557077	0,0000
R ² = 0,666751		F = 7,457390	
DW = 2,283903 Sig		(F stat) = 0,0000	

Terdapat beberapa hasil menarik pada jangka pendek, dimana hanya variabel impor (DLM) yang memiliki arah positif dan signifikan mempengaruhi ekspor. Sedangkan pada jangka panjang seluruh variabel memiliki dampak negatif terhadap ekspor. Permasalahan regresi lancung telah teratasi pada model ini dengan ditunjukkan nilai DW sebesar 2,28.

C. Analisa Kualitatif

• **Pengaruh Impor terhadap Ekspor**

Pada jangka pendek dan jangka panjang, variabel impor memiliki pengaruh positif signifikan terhadap ekspor. Pengaruh positif ini berarti bahwa ketika impor meningkat maka ekspor juga meningkat, demikian pula sebaliknya ketika terjadi penurunan impor akan diikuti penurunan ekspor. Hasil ini juga sama dengan penelitian Hakim (2012) yang menunjukkan hubungan kausalitas antara ekspor dan impor. Sehingga fluktuasi impor dan ekspor saling keterkaitan.

Hasil menarik ketika terjadi perubahan tanda koefisien regresi pada jangka pendek yang semula positif searah terhadap perubahan ekspor, namun pada jangka panjang tanda koefisien regresi adalah negatif. Ketika dalam jangka pendek arah perubahan impor adalah positif terhadap ekspor dapat dikarenakan: (1) kondisinya Indonesia masih banyak melakukan impor terhadap bahan baku. Ketika terjadi kenaikan impor bahan baku untuk produk ekspor, maka jumlah barang yang disiapkan untuk ekspor juga naik. Selain mengimpor bahan baku, Indonesia juga banyak mengimpor peralatan mesin. Ketika terjadi

kenaikan permintaan terhadap barang ekspor maka produsen harus menambah bahan baku, dapat juga menambah peralatan mesin produksi. Yang perlu diwaspadai adalah pada saat permintaan ekspor meningkatkan, sedangkan berbagai peralatan untuk menghasilkan produk tersebut masih harus diimpor. Jika hal tersebut terjadi, maka peningkatan ekspor juga seiring dengan peningkatan impor. (2) Jika dikaitkan dengan strategi industrialisasi, Indonesia memang telah mengubah strategi substitusi impor menjadi strategi orientasi/promosi ekspor pada pertengahan tahun 1980-an. Salah satu kondisi diberlakukannya strategi orientasi ekspor adalah dikurangi hambatan perdagangan, termasuk impor. Pada 25 Oktober 1986, Indonesia telah menghilangkan hambatan nontariff (NTBs= *Non-tariff barriers*) terhadap produk impor, diantaranya menghapus tarif atas 150 produk, lisensi untuk 165 produk, dan melonggarkan restriksi 110 produk. Dikurangnya hambatan impor tersebut dapat menjadikan lonjakan permintaan barang impor. Sehingga ketika terjadi penerapan strategi orientasi ekspor yang diindikasikan pertambahan ekspor – dapat pula diikuti dengan kenaikan permintaan produk impor (Salvatore, 1997: 440-442; Kuncoro, 2010: 223-224).

Sedangkan jika dalam jangka panjang impor dan ekspor memiliki tanda arah negatif adalah jika terjadi kenaikan impor maka jumlah barang ekspor akan turun demikian pula sebaliknya jika terjadi penurunan impor maka ekspor akan naik. Dukungan data atas kondisi ini terjadi pada April 2014, ekspor mencapai 14,29 dolar AS atau mengalami penurunan sebesar 5,92 persen dibanding ekspor Maret 2014. Penurunan ekspor di bulan April 2014 disebabkan menurunnya ekspor non migas sebesar 7,09 persen dari nilai 12.551,3 juta dolar AS menjadi 11,661,7 juta dolar AS. Ekspor migas juga mengalami penurunan sebesar 0,35 persen, yaitu dari 2,641,3 juta menjadi 2.632,2 juta dolar AS. Sementara itu nilai impor Indonesia April 2014 naik 11,93 persen dibanding Maret 2014 dengan nilai 16,26 miliar dolar AS (Republika, 2 Juni 2014)

Selain itu, tujuan jangka panjang perubahan menjadi strategi orientasi ekspor adalah meningkatkan produk ekspornya tapi juga mampu menekan barang impornya. Sehingga diharapkan negara lebih banyak mengekspor daripada mengimpor dan terjadi surplus di neraca perdagangan.

- **Pengaruh Nilai Tukar terhadap Ekspor**

Nilai tukar dianggap sebagai faktor yang sangat menentukan terhadap kegiatan perdagangan internasional baik ekspor maupun impor. Hasil ECM jangka pendek menunjukkan bahwa nilai tukar tidak berpengaruh terhadap ekspor Indonesia. Tetapi pada jangka panjang, nilai tukar berpengaruh negatif dan signifikan terhadap ekspor.

Adanya perbedaan hasil pada jangka pendek dan jangka panjang menunjukkan bahwa dampak perubahan nilai terhadap ekspor adalah tidak seketika tetapi ada *time lag* respon atas perubahan nilai tukar. Tanda koefisien regresi dalam jangka pendek dan jangka panjang adalah sama bertanda negatif. Kondisi ini sesuai dengan teori yaitu ketika nilai tukar naik maka ekspor turun, demikian pula sebaliknya ketika nilai tukar turun maka ekspor naik. Nilai tukar naik menunjukkan kasus terdepresiasi mata uang suatu negara, misalkan nilai tukar rupiah/dolar naik dari Rp 10.000/ \$ menjadi Rp 11.000/\$. Pada jangka pendek, depresiasi mata uang mampu meningkatkan daya saing produk ekspor karena harga produk ekspor akan tampak lebih murah dari sebelumnya sebagaimana juga tampak dalam mekanisme transmisi kebijakan moneter melalui jalur nilai tukar (Bank Indonesia).

Tapi jika dalam jangka panjang, semua ekonom dan otoritas sepakat bahwa depresiasi mata uang yang terus menerus akan menyulitkan eksportir. Depresiasi mengindikasikan turunnya nilai mata uang dalam negeri dibandingkan mata uang luar negeri, sehingga eksportir pun akan enggan untuk memperluas hasil produksinya ketika mata uang dalam negeri melemah. Oleh sebab itu Bank Indonesia pun memiliki perhatian lebih dalam menjaga nilai tukar sebagaimana tercermin pada *single objective* yaitu menjaga kestabilan nilai rupiah. Kestabilan nilai rupiah di dalam negeri akan tercermin pada stabilnya tingkat inflasi dan kestabilan rupiah di luar negeri tercermin dari kestabilan nilai tukar rupiah terhadap mata uang asing. Depresiasi yang cukup tinggi sebagaimana pengalaman krisis moneter dan perbankan pada tahun 1997 terbukti telah mematikan banyak usaha yang berorientasi ekspor.

- **Pengaruh Inflasi terhadap Ekspor**

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam jangka pendek inflasi tidak berpengaruh pada ekspor. Hasil temuan ini juga sesuai dengan hasil penelitian Julian (2012), Sugiarsana dan Indrajaya (2012), Aslanov, et all (2010). Alasan logis yang dapat diterima ketika inflasi tidak mempengaruhi ekspor adalah karena produk ekspor andalan dari negara berkembang adalah produk komoditi primer yang harganya bersifat inelastis. Masyarakat di negara maju yang menjadi pembelinya hanya menyisihkan sebagian kecil dari pendapatannya untuk memperoleh berbagai produk primer seperti kopi, teh, coklat dan gula. Sehingga ketika harga-harga produk primer tersebut berubah, masyarakat negara maju tidak akan mengadakan perubahan yang berarti atas nilai pembeliannya. Selain itu permintaan barang tambanga juga memiliki harga inelastis karena sedikitnya barang substitusi yang tersedia (Salvatore, 1997: 435-436).

Sedangkan pada jangka panjang inflasi berpengaruh terhadap ekspor dengan koefisien bertanda negatif sesuai teori. Ketika terjadi inflasi, maka ekspor akan turun demikian pula sebaliknya ketika inflasi turun maka ekspor akan naik. Inflasi di suatu negara ditunjukkan dengan kenaikan harga secara umum – sehingga kenaikan harga tersebut juga mempengaruhi komponen barang ekspor. Sesuai dengan umumnya teori permintaan barang adalah jika harga naik maka jumlah barang yang diminta akan turun. Sehingga ketika barang ekspor mengalami kenaikan maka permintaan ekspor akan turun. Terjadinya inflasi di suatu negara (jika bukan merupakan kondisi krisis global yang dialami oleh sebagian besar negara) akan menyebabkan daya saing produk ekspor menurun.

Otoritas moneter dan otoritas fiskal pun menyadari bahwa menjaga inflasi pada level aman sangat mutlak diperlukan. Inflasi tidak hanya berpengaruh pada perekonomian dalam negeri tetapi juga sektor luar negeri. Krisis moneter pada tahun 1997 menyadarkan Indonesia untuk lebih fokus dalam mengendalikan inflasi dan tercermin pada *single objective* Bank Indonesia adalah menjaga kestabilan rupiah dengan menerapkan kerangka kebijakan berupa *inflation targeting*.

- **Pengaruh Suku Bunga Kebijakan BI Rate terhadap Ekspor**

Hasil estimasi ECM atas suku bunga BI rate senada dengan hasil estimasi pada variabel nilai tukar. BI rate tidak signifikan mempengaruhi ekspor dalam jangka pendek tetapi setelah penyesuaian beberapa saat (*time lag*), BI rate merespon negatif dan signifikan oleh ekspor.

BI rate merupakan *stance* kebijakan moneter di Indonesia sejak tahun 2005, respon otoritas moneter atas fluktuasi sektor moneter akan jelas terlihat pada perubahan BI rate setiap 25 bps dan kelipatannya. Sesuai dengan jalur nilai tukar pada transmisi mekanisme

kebijakan moneter, maka kenaikan suku bunga BI rate dapat menyebabkan *capital inflow* karena pihak luar negeri tertarik memperoleh *return* lebih tinggi di Indonesia. Adanya *capital inflow* menjadikan nilai tukar rupiah terapresiasi terhadap mata uang negara lain. Terapresiasinya rupiah berimplikasi bahwa harga barang ekspor akan tampak lebih mahal daripada sebelumnya. Kenaikan harga barang ekspor akan menurunkan daya saing produk tersebut sehingga dapat menurunkan permintaan eksportnya (Bank Indonesia).

Jika dikaitkan dengan kerangka berpikir teoritis yang dibentuk peneliti, maka suku bunga BI rate dapat mempengaruhi ekspor melalui kredit yang disalurkan pada UMKM. Ketika suku bunga BI rate naik, akan segera direspon oleh kenaikan suku bunga perbankan. Kenaikan suku bunga perbankan akan semakin menyulitkan UMKM dalam mengakses kekurangan kebutuhan dananya. Jika dana yang digunakan untuk produksi ekspor tidak tercukupi maka imbas selanjutnya adalah jumlah produk ekspor turun.

- **Pengaruh Kredit UMKM terhadap Ekspor**

Hasil estimasi ECM atas kredit UMKM juga sama dengan hasil estimasi pada variabel nilai tukar dan BI rate. Kredit UMKM tidak signifikan mempengaruhi ekspor dalam jangka pendek tetapi setelah penyesuaian beberapa saat (*time lag*), kredit UMKM direspon negatif dan signifikan oleh ekspor.

Keterkaitan negatif antara kredit UMKM terhadap ekspor berimplikasi bahwa ketika jumlah kredit yang disalurkan pada sektor UMKM meningkat maka ekspor akan turun, demikian pula sebaliknya jika kredit UMKM turun maka ekspor naik. Hasil ini berbeda dengan harapan pemerintah yang terus menggalakkan perbankan umum untuk memberi kemudahan sektor UMKM dalam mendapatkan akses kredit. Salah satu permasalahan UMKM adalah akses mendapatkan bantuan permodalan, namun UMKM juga dihadapkan beberapa permasalahan mendasar lainnya seperti kelemahan memperoleh peluang pasar, kelemahan bidang manajerial, keterbatasan jaringan kerja sama, dan pembinaan yang belum terpadu (Kuncoro, 2010: 196).

Bertolak dari beberapa permasalahan mendasar bagi perkembangan UMKM, maka keleluasaan penyaluran kredit tidak bisa dijadikan satu-satunya alat untuk mendorong kenaikan kinerja dan produktifitas UMKM. Pada saat pemerintah menggelontorkan dana kredit pada UMKM, pada saat yang bersamaan pemerintah juga harus tetap mengawasi penggunaan dana tersebut dan membantu pembinaan secara manajerial.

Selain itu, besarnya kredit juga harus didorong pada usaha yang berorientasi produk ekspor. Karena kredit UMKM tidak akan berpengaruh pada ekspor jika tidak ada kebijakan yang mengarahkan alokasi kredit untuk usaha yang berorientasi ekspor.

V. KESIMPULAN

Beberapa kesimpulan yang dapat dihasilkan dalam penelitian ini antara lain adalah:

1. Impor memiliki pengaruh yang signifikan pada jangka pendek dan jangka panjang. Pada jangka pendek impor memiliki pengaruh positif terhadap pergerakan ekspor sedangkan pada jangka panjang impor memiliki dampak negatif terhadap ekspor. Kondisi ini disinyalir pada awalnya produk ekspor Indonesia masih bermuatan input dari impor sehingga ekspor dan impor memiliki arah pergerakan yang sama. Pada jangka panjang memang diupayakan ketika ekspor naik tidak disebabkan oleh kenaikan impor, melainkan penurunan impor diharapkan dapat meningkatkan produk ekspor

2. Nilai tukar hanya berpengaruh signifikan dalam jangka panjang dengan tanda arah yang negatif. Hal tersebut menunjukkan bahwa ketika nilai tukar naik maka ekspor turun demikian pula sebaliknya. Kondisi naiknya nilai tukar (yang berarti depresiasi) dapat menjadi permasalahan yang serius bagi eksportir.
3. Inflasi hanya berpengaruh negatif signifikan terhadap ekspor hanya dalam jangka panjang. Hal ini selaras dengan teori, dimana ketika harga naik maka permintaan atas produk tersebut akan turun.
4. Suku Bunga BI rate juga berpengaruh negatif terhadap ekspor. Kemampuan BI rate mempengaruhi ekspor memang telah diyakini dapat mempengaruhi nilai tukar kemudian berpengaruh pada ekspor. Kenaikan BI rate akan mendorong *capital inflow* yang akan berdampak terapresiasinya rupiah. Terapresiasinya rupiah akan menjadikan ekspor turun karena produk ekspor terlihat lebih mahal dari sebelumnya.
5. Kredit UMKM hanya signifikan mempengaruhi ekspor dalam jangka panjang dan itupun memiliki tanda negatif yang tidak sesuai dengan yang diharapkan. Fenomena ini dapat dimaklumi ketika permasalahan yang dihadapi UMKM di Indonesia bukan hanya permasalahan permodalan tetapi juga masalah manajerial, pangsa pasara, dan pola pembinaan yang belum terarah.

DAFTAR PUSTAKA

- Aslanov et all. 2010. "Anaysis of Economic Factors Affecting Export and Import in the Countries of South Caucasus". Project Prize Competition and Symposium on International and Regional Integration in the South Caucus.
- Boediono. 1992. *Ekonomi Moneter*. BPFE. Yogyakarta.
- Gujarati, Damodar. 1997. *Ekonometrika Dasar* (terjemahan oleh Sumarno Zain). Penerbit Erlangga. Jakarta.
- Hakim, Rahman. 2012. Hubungan Ekspor, Impor dan Produk Domestik Bruto (PDB) Sektor Keuangan Perbankan Indonesia Tahun 2000:Q1 – 2011:Q4 : Suatu Pendekatan dengan Model Analisis Vector Autoregression (VAR). Tesis S2 Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.
- Insukindro. 1990. "Komponen Koefisien Regresi Jangka Panjang Model Ekonomi: Sebuah Studi Kasus Impor Barang di Indonesia. *Jurnal ekonomi dan Bisnis Indonesia*. No.2.
- Isnowati, Sri. 1999. "Keterbukaan Ekonomi dan Suku Bunga Nominal: Penerapan Error Correction Model". *Gema STIE Kubang*. Vol.14. No2.
- Kuncoro, Mudrajad. 1997. *Ekonomi Pembangunan Teori, Masalah dan Kebijakan*. UPP AMPYKPN. Yogyakarta.
- Kuncoro, Mudrajad. 2010. *Masalah, Kebijakan dan Politik Ekonomi Pembangunan*. Penerbit Erlangga. Jakarta.
- Mangkoesebroto, Guritno dan Algifari. 1998. *Teori Ekonomi Makro*.STIE YKPN. Yogyakarta.
- Salvatore, Dominick. 1997. *Ekonomi Internasional Jilid I* (Terjemahan Haris Munandar). Penerbit Erlangga. Jakarta.

Sugiarsana, Made dan I Gusti Bagus Indrajaya. 2012. "Analisis Pengaruh Jumlah Produksi, Harga, dan Investasi terhadap Volume Ekspor Tembaga Indonesia Tahun 1995-2010."

Sutawijaya, Adrian dan Zulfahmi. 2010. "Pengaruh Ekspor dan Investasi terhadap Pertumbuhan Ekonomi Indonesia Tahun 1980-2006. Jurnal Organisasi dan Manajemen Volume I Maret 2010.

<http://www.republika.co.id/berita/ekonomi/makro/14/06/02/n6jpgn-bps-ekspor-turun-impor-naik> (2 juni 2014)

<http://bisnis.news.viva.co.id/news/read/36213-ekspor-indonesia-2009-masuk-teritiri-negatif>

Laporan publikasi Badan Pusat Statistik berbagai terbitan

Laporan publikasi Bank Indonesia Statistik Keuangan Indonesia (SEKI) berbagai terbitan

Website Badan Pusat Statistik. www.bps.go.id

Website Bank Indonesia. www.bi.go.id



PERMAINAN BATANG KOREK API UNTUK PEMAHAMAN KONSEP BARISAN DAN DERET PADA MAHASISWA PGMI FITK UIN MALIKI MALANG

A. Latar Belakang

Mata pelajaran matematika oleh siswa sering dikeluhkan sebagai mata pelajaran yang sulit, membingungkan, terlalu abstrak, dan banyak kata-kata yang lain yang menunjukkan ketidaksenangan terhadap matematika. Hal ini sebenarnya sudah merupakan rahasia umum bahwa siswa banyak yang tidak menyukai matematika. Ketidaksukaan tersebut biasanya disebabkan oleh banyak hal, diantaranya adalah banyaknya angka-angka yang menurut mereka angka tersebut tidak mempunyai arti dalam kehidupan sehari-hari, terlebih lagi jika guru yang mengajar matematika tidak bisa membangkitkan minat siswa untuk belajar matematika, pendekatan yang dipakai oleh guru cenderung monoton dan kaku sehingga siswa merasa cepat bosan, ini dikarenakan siswa tidak dibiasakan bereksperimen dengan nalar dan pikiran siswa sendiri, konsep dasarnya juga tidak pernah dikaitkan dengan pengalaman hidup siswa yang biasa dilakukan sehari-hari, dan pada akhirnya siswa merasa bahwa belajar matematika sangat membebani mereka dan sebisa mungkin menghindari matematika sampai dewasa.

Menurut Piaget, tingkat perkembangan intelektual anak SD/MI masih dalam taraf belum formal (relatif masih konkret), bahkan bukan tidak mungkin bahwa taraf berpikir sebagian siswa masih pada tahap pra konkret. Sedangkan mata pelajaran matematika mempunyai karakteristik yang bersifat abstrak. Sebenarnya ini merupakan dua sisi yang berbeda, seakan-akan tidak bisa disatukan satu dengan yang lainnya, akan tetapi matematika perlu dikenalkan sejak dini dengan menggunakan pendekatan-pendekatan yang sesuai dengan tingkat perkembangan intelektual siswa SD/MI. Meskipun mahasiswa PGMI pada tingkat perkembangan intelektualnya sudah abstrak, namun mahasiswa pgmi dituntut untuk mengajarkan mata pelajaran matematika di SD/MI nanti setelah mereka lulus.

Barisan dan deret adalah salah satu materi yang terdapat pada matakuliah matematika I dan pembelajarannya. Pada materi barisan dan deret, mahasiswa cenderung tidak memahami konsepnya, ketika diberikan soal tentang barisan dan deret masih banyak mahasiswa yang belum memahami tentang konsep barisan dan deret.

Salah satu pendekatan yang dapat dilakukan untuk menumbuhkan minat siswa terhadap matematika adalah dengan menyisipkan bentuk-bentuk permainan di dalam pembelajaran matematika. Sesuai dengan tingkat perkembangan intelektual siswa SD/MI yang masih operasional konkret dan bermain merupakan kegiatan dominan dan menjadi dunia siswa SD/MI, maka

dengan menyisipkan bentuk-bentuk permainan dalam pembelajaran matematika diharapkan mempermudah pemahaman siswa dalam memahami matematika dan akhirnya membuat siswa senang terhadap pelajaran matematika.

B. Urgensi (Keutamaan)

Penelitian ini akan meneliti tentang salah satu pendekatan pembelajaran yaitu permainan batang korek api untuk materi barisan dan deret. Permainan pada materi barisan dan deret ini membutuhkan bahan-bahan berupa batang korek api, kertas manila, lem, dan isolasi. Mahasiswa berkreasi dengan batang korek api yang membentuk suatu pola, dari pola-pola yang terbentuk maka mahasiswa dapat mengetahui dan memahami konsep dasar dari barisan dan deret.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang sudah diuraikan, maka rumusan masalah pada penelitian ini adalah:

1. Bagaimana permainan batang korek api pada materi barisan dan deret?
2. Apakah permainan batang korek api pada materi barisan dan deret dapat meningkatkan hasil belajar?

D. Tujuan

Tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Mendeskripsikan permainan batang korek api pada materi barisan dan deret.
2. Mengetahui peningkatan hasil belajar dengan menggunakan pendekatan permainan batang korek api pada materi barisan dan deret.

E. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian yang diperoleh diharapkan dapat memberi manfaat sebagai berikut:

1. Sebagai bahan masukan bagi dosen, guru, dan pendidik khususnya guru matematika dalam rangka peningkatan kualitas proses pembelajaran.
2. Sebagai bahan pertimbangan bagi praktisi pendidikan lainnya dalam membuat kebijakan pendidikan.

F. Studi Pustaka

1. Teori Bermain oleh Dienes

Zoltan P. Dienes adalah seorang matematikawan yang memusatkan perhatiannya pada cara-cara pengajaran terhadap anak-anak. Dasar teorinya bertumpu pada teori piaget, dan pengembangannya diorientasikan pada anak-anak, sedemikian rupa sehingga sistem yang dikembangkannya itu menarik bagi anak yang mempelajari matematika. Dienes berpendapat bahwa pada dasarnya matematika dapat dianggap sebagai studi tentang struktur, memisah-misahkan hubungan-hubungan diantara struktur-struktur dan mengkatagorikan hubungan-hubungan di

antara struktur-struktur. Dienes mengemukakan bahwa tiap-tiap konsep atau prinsip dalam matematika yang disajikan dalam bentuk yang konkret akan dapat dipahami dengan baik. Ini mengandung arti bahwa benda-benda atau obyek-obyek dalam bentuk permainan akan sangat berperan bila dimanipulasi dengan baik dalam pengajaran matematika.

Makin banyak bentuk-bentuk yang berlainan yang diberikan dalam konsep-konsep tertentu, akan makin jelas konsep yang dipahami anak, karena anak-anak akan memperoleh hal-hal yang bersifat logis dan matematis dalam konsep yang dipelajarinya itu. Dalam mencari kesamaan sifat anak-anak mulai diarahkan dalam kegiatan menemukan sifat-sifat kesamaan dalam permainan yang sedang diikuti. Untuk melatih anak-anak dalam mencari kesamaan sifat-sifat ini, guru perlu mengarahkan mereka dengan mentranslasikan kesamaan struktur dari bentuk permainan yang satu ke bentuk permainan lainnya. Translasi ini tentu tidak boleh mengubah sifat-sifat abstrak yang ada dalam permainan semula.

Menurut Dienes konsep-konsep matematika akan berhasil jika dipelajari dalam tahap-tahap tertentu. Dienes membagi tahap-tahap belajar menjadi 6 tahap, yaitu:

1. Permainan Bebas (*Free Play*)
2. Permainan yang Menggunakan Aturan (*Games*)
3. Permainan Kesamaan Sifat (*Searching for communalities*)
4. Permainan Representasi (*Representation*)
5. Permainan dengan Simbolisasi (*Symbolization*)
6. Permainan dengan Formalisasi (*Formalization*)

Berhubungan dengan tahap belajar, suatu anak didik dihadapkan pada permainan yang terkontrol dengan berbagai sajian. Kegiatan ini menggunakan kesempatan untuk membantu anak didik menemukan cara-cara dan juga untuk mendiskusikan temuan-temuannya. Langkah selanjutnya, menurut Dienes, adalah memotivasi anak didik untuk mengabstraksikan pelajaran tanda material kongkret dengan gambar yang sederhana, grafik, peta dan akhirnya memadukan simbol - simbol dengan konsep tersebut. Langkah-langkah ini merupakan suatu cara untuk memberi kesempatan kepada anak didik ikut berpartisipasi dalam proses penemuan dan formalisasi melalui percobaan matematika. Proses pembelajaran ini juga lebih melibatkan anak didik pada kegiatan belajar secara aktif dari pada hanya sekedar menghafal. Pentingnya simbolisasi adalah untuk meningkatkan kegiatan matematika ke satu bidang baru.

Tahap-tahap dalam Belajar Konsep Matematika

Dienes yakin bahwa konsep-konsep matematika harus dipelajari secara bertahap yang mirip dengan tahap-tahap perkembangan intelektual Piaget. Ia memandang sebagai aksioma enam tahap mengajar dan belajar konsep matematika yakni (1) bermain bebas, (2) bermain dengan aturan (games), (3) mencari sifat-sifat yang sama, (4) representasi, (5) simbolisasi, dan (6) formalisasi.

Berhubungan dengan tahap belajar, suatu anak didik dihadapkan pada permainan yang terkontrol dengan berbagai sajian. Kegiatan ini menggunakan kesempatan untuk membantu anak didik menemukan cara-cara dan juga untuk

mendiskusikan temuan-temuannya. Langkah selanjutnya, menurut Dienes, adalah memotivasi anak didik untuk mengabstraksikan pelajaran tanda material kongkret dengan gambar yang sederhana, grafik, peta dan akhirnya memadukan simbol-simbol dengan konsep tersebut. Langkah-langkah ini merupakan suatu cara untuk memberi kesempatan kepada anak didik ikut berpartisipasi dalam proses penemuan dan formalisasi melalui percobaan matematika. Proses pembelajaran ini juga lebih melibatkan anak didik pada kegiatan belajar secara aktif daripada hanya sekedar menghafal. Pentingnya simbolisasi adalah untuk meningkatkan kegiatan matematika ke satu bidang baru.

Games

Dienes yakin bahwa permainan merupakan alat yang bermanfaat untuk mempelajari konsep-konsep matematis melalui enam tahap perkembangan konsep. Ia menyebut permainan yang dimainkan pada tahap permainan yang tak diarahkan, di mana para siswa melakukan sesuatu untuk kesenangan mereka sendiri, *permainan pendahuluan*. Permainan pendahuluan selalu informal dan tak terstruktur dan bisa dibuat oleh para siswa dan dimainkan secara individual atau kelompok. Pada tahap pertengahan belajar konsep, di mana para siswa mengelompokkan unsur-unsur suatu konsep, permainan terstruktur bisa menolong. Permainan terstruktur dirancang untuk tujuan belajar tertentu dan bisa dikembangkan oleh guru atau dibeli dari perseroan yang memproduksi bahan-bahan kurikulum matematika. Pada tahap akhir perkembangan konsep, ketika para siswa sedang memantapkan dan menggunakan suatu konsep, *permainan praktik* bisa menolong. Permainan praktik dapat digunakan sebagai latihan praktik dan dril, untuk meninjau konsep, atau sebagai cara untuk mengembangkan penerapan konsep.

2. Permainan Batang Korek Api

Batang korek api adalah suatu benda yang biasa digunakan untuk membuat percikan api. Batang korek api ini berbentuk panjang dan di atasnya terdapat pentolan berwarna coklat kehitaman yang berfungsi sebagai penyulut api. Pada permainan batang korek api pada materi barisan dan deret, korek api tidak berfungsi sebagai penyulut api tetapi berfungsi sebagai pembentuk pola. Pentolan yang berwarna coklat kehitaman sebagai tanda batas dari suatu polanya. Setelah membentuk suatu pola maka ditempel dalam kertas dengan menggunakan lem perekat.

Permainan dalam pembelajaran matematika merupakan salah satu bentuk pendekatan yang dapat memotivasi siswa sehingga menimbulkan minat siswa terhadap matematika. Siswa akan senang, tertarik, dan akan bersikap positif terhadap pembelajaran matematika.

Permainan dalam matematika menurut Ruseffendi amat bermanfaat terutama untuk:

- a. Menimbulkan dan meningkatkan minat
- b. Menimbulkan sikap positif terhadap matematika
- c. Mengembangkan konsep
- d. Latihan ketrampilan

e. Hiburan

Tidak selamanya permainan membuahkan hasil yang diharapkan. Oleh karena itu agar permainan matematika mengenai sasaran maka harus memperhatikan: saat penggunaannya tepat, sesuai dengan tujuan, dan cara penggunaannya tepat. (Ruseffendi ET, 1979)

3. Pembelajaran Matematika

Sagala (2008: 61), mendefinisikan pembelajaran ialah membelajarkan siswa menggunakan asas pendidikan maupun teori belajar merupakan penentu utama keberhasilan pendidikan. Pembelajaran merupakan proses komunikasi, komunikasi yang dilakukan antara guru ke siswa atau sebaliknya, dan siswa ke siswa. Dalam proses pembelajaran peranan guru bukan semata-mata memberikan informasi, melainkan juga mengarahkan dan memberi fasilitas belajar. Proses pembelajaran pada awalnya meminta guru untuk mengetahui kemampuan dasar yang dimiliki oleh siswa meliputi kemampuan dasarnya, motivasinya, latar belakang akademisnya, dan lain sebagainya. Pengenalan karakteristik siswa dalam pembelajaran merupakan hal yang terpenting dalam penyampaian bahan ajar dan menjadi indikator suksesnya pelaksanaan pembelajaran. Agar potensi siswa dapat dikembangkan secara optimal berdasarkan perkembangan aspek kognitif, menurut Ebbutt dan Straker (dalam Depdiknas, 2003:4) asumsi tentang karakteristik siswa dan implikasi terhadap pembelajaran matematika diberikan sebagai berikut:

1. Siswa akan mempelajari matematika jika mereka mempunyai motivasi.

Implikasi pandangan ini bagi guru adalah: (1) menyediakan kegiatan yang menyenangkan, (2) memperhatikan keinginan siswa. (3) membangun pengertian melalui apa yang diketahui oleh siswa, (4) menciptakan suasana kelas yang mendukung kegiatan belajar, (5) memberikan kegiatan belajar yang sesuai dengan tujuan pembelajaran, (6) memberikan kegiatan yang menantang, (7) memberikan kegiatan yang memberikan harapan keberhasilan, dan (8) menghargai setiap pencapaian siswa.

2. Siswa mempelajari matematika dengan caranya sendiri. Implikasi pandangan ini adalah: (1) siswa belajar dengan cara yang berbeda dan dengan kecepatan yang berbeda, (2) tiap siswa memerlukan pengalaman tersendiri yang terhubung dengan pengalamannya diwaktu lampau, (3) tiap siswa mempunyai latar belakang socialekonomi-budaya yang berbeda. Oleh karena itu guru perlu: (1) mengetahui kelebihan dan kekurangan para siswanya, (2) merencanakan kegiatan yang sesuai dengan tingkat kemampuan siswa, (3) membangun pengetahuan dan ketrampilan siswa, baik yang dia peroleh di sekolah maupun di rumah, (4) menggunakan catatan kemajuan siswa (assessment).

3. Siswa mempelajari matematika baik secara mandiri maupun melalui kerja sama dengan temannya. Implikasi pandangan ini bagi usaha guru adalah: (1) memberikan kesempatan belajar dalam kelompok untuk melatih kerjasama, (2) memberikan kesempatan belajar secara klasikal untuk memberi

kesempatan saling bertukar gagasan, (3) memberi kesempatan kepada siswa untuk melakukan kegiatannya secara mandiri., (4) melibatkan siswa dalam pengambilan keputusan tentang kegiatan yang akan dilakukannya, dan (5) mengajarkan bagaimana cara mempelajari matematika. Siswa memerlukan konteks dan situasi yang berbeda-beda dalam mempelajari matematika. Implikasi pandangan ini bagi usaha guru adalah: (1) menyediakan dan menggunakan berbagai alat peraga, (2) memberikan kesempatan belajar matematika diberbagai tempat dan keadaan, (3) memberikan kesempatan menggunakan matematika untuk berbagai keperluan, (4) mengembangkan sikap menggunakan matematika sebagai alat untuk memecahkan problematika baik di sekolah maupun di rumah, (5) menghargai sumbangan tradisi, budaya dan seni dalam pengembangan matematika, dan (6) membantu siswa menilai sendiri kegiatan matematikanya.

Berdasarkan kurikulum perlu kiranya dibedakan antara matematika dan matematika sekolah. Agar pembelajaran matematika dapat memenuhi tuntutan inovasi pendidikan pada umumnya. Ebbutt dan Straker (dalam Depdiknas, 2003:3) mendefinisikan matematika sekolah yang selanjutnya disebut sebagai matematika, sebagai berikut:

1. Matematika sebagai kegiatan penelusuran pola dan hubungan.
2. Matematika sebagai kreativitas yang memerlukan imajinasi, intuisi dan penemuan.
3. Matematika sebagai kegiatan pemecahan masalah.
4. Matematika sebagai alat berkomunikasi.

G. Metodologi Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini pendekatan yang dilakukan adalah melalui pendekatan kualitatif. Artinya data yang dikumpulkan bukan berupa angka-angka, melainkan data tersebut berasal dari naskah wawancara, catatan lapangan, dokumen pribadi, catatan memo, dan dokumen resmi lainnya. Sehingga yang menjadi tujuan dari penelitian kualitatif ini adalah ingin menggambarkan realita empirik di balik fenomena secara mendalam, rinci dan tuntas. Oleh karena itu penggunaan pendekatan kualitatif dalam penelitian ini adalah dengan mencocokkan antara realita empirik dengan teori yang berlaku dengan menggunakan metode diskriptif.

Pertimbangan penulis menggunakan penelitian kualitatif ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Lexy Moleong:

1. Menyesuaikan metode kualitatif lebih mudah apa bila berhadapan dengan kenyataan ganda
2. Metode ini secara tidak langsung hakikat hubungan antara peneliti dan responden

3. Metode ini lebih peka dan menyesuaikan diri dengan manajemen pengaruh bersama terhadap pola-pola nilai yang dihadapi.

Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian deskriptif. Menurut Whitney dalam Moh. Nazir bahwa metode deskriptif adalah pencarian fakta dengan interpretasi yang tepat. Penelitian deskriptif mempelajari masalah-masalah dalam masyarakat, serta tata cara yang berlaku dalam masyarakat serta situasi-situasi tertentu, termasuk tentang hubungan-hubungan, kegiatan-kegiatan, sikap-sikap, pandangan-pandangan, serta proses-proses yang sedang berlangsung dan pengaruh-pengaruh dari suatu fenomena.

2. Kehadiran Peneliti

Dalam penelitian ini, peneliti bertindak sebagai pengumpul data dan sebagai instrument aktif dalam upaya mengumpulkan data-data di lapangan. sedangkan instrument pengumpulan data yang lain selain manusia adalah berbagai bentuk alat-alat Bantu dan berupa dokumen-dokumen lainnya yang dapat digunakan untuk menunjang keabsahan hasil penelitian, namun berfungsi sebagai instrument pendukung. Oleh karena itu, kehadiran peneliti secara langsung di lapangan sebagai tolak ukur keberhasilan untuk memahami kasus yang diteliti, sehingga keterlibatan peneliti secara langsung dan aktif dengan informan dan atau sumber data lainnya di sini mutlak diperlukan.

3. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian adalah tempat di mana penelitian akan dilakukan, beserta jalan dan kotanya. Dalam penelitian ini peneliti mengambil lokasi di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Jalan Gajayana no. 50, Malang, Jawa Timur. Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang adalah satu-satunya perguruan tinggi islam negeri, yang berada di daerah malang, dan merupakan universitas yang menerapkan dua bahasa pada mahasiswanya, yaitu bahasa arab dan bahasa inggris, serta merupakan universitas yang dilengkapi dengan fasilitas lengkap seperti asrama untuk mahasiswa, baik putra dan putri, serta menerapkan sistem pembelajaran yang mengintegrasikan antara ilmu islam dan konvensional, sehingga mahasiswa menjadi insan yang cerdas, profesional, dan mempunyai kedalaman spiritual.

4. Sumber Data

1. Data Primer

Kata-kata dan tindakan merupakan sumber data yang diperoleh dari lapangan dengan mengamati atau mewawancarai. Peneliti menggunakan data ini untuk mendapatkan informasi langsung tentang cara berpikir mahasiswa PGMI FITK Uin Maliki Malang dalam mengkonstruksi hasil permainan yang sudah dilakukan.

2. Data sekunder

Data sekunder adalah data-data yang didapat dari sumber bacaan dan berbagai macam sumber lainnya yang terdiri dari majalah, hasil-hasil studi, tesis, hasil survey, studi histories, dan sebagainya. Peneliti menggunakan data sekunder ini untuk memperkuat penemuan dan melengkapi

informasi yang telah dikumpulkan melalui wawancara langsung dengan mahasiswa PGMI FITK Uin Maliki Malang.

5. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data merupakan langkah yang sangat penting dalam penelitian, karena itu seorang peneliti harus terampil dalam mengumpulkan data agar mendapatkan data yang valid. Pengumpulan data adalah prosedur yang sistematis dan standar untuk memperoleh data yang diperlukan.

1. Observasi Langsung

Observasi langsung adalah cara pengambilan data dengan menggunakan mata tanpa ada pertolongan alat standar lain untuk keperluan tersebut. Dalam kegiatan sehari-hari, kita selalu menggunakan mata untuk mengamati sesuatu. Observasi ini digunakan untuk penelitian yang telah direncanakan secara sistematis tentang bagaimana proses pembelajaran matematika melalui permainan pada mahasiswa PGMI FITK UIN Maliki Malang.

Tujuan menggunakan metode ini untuk mencatat hal-hal, perilaku, perkembangan, dan sebagainya tentang proses pembelajaran matematika melalui permainan pada mahasiswa PGMI FITK UIN Maliki Malang, sewaktu kejadian tersebut berlaku sehingga tidak menggantung data dari ingatan seseorang. Observasi langsung juga dapat memperoleh data dari subjek baik yang tidak dapat berkomunikasi secara verbal atau yang tak mau berkomunikasi secara verbal.

2. Wawancara

Wawancara adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara tanya jawab, sambil bertatap muka antara si penanya dengan si penjawab dengan menggunakan alat yang dinamakan *interview guide* (panduan wawancara).

Tujuan penulis menggunakan metode ini, untuk memperoleh data secara jelas dan kongkret tentang permainan matematika yang dilakukan dan bagaimana cara mengkonstruksinya sehingga menghasilkan suatu bentuk yang sesuai dengan materi. Dalam penelitian ini, peneliti akan mengadakan wawancara dengan mahasiswa PGMI FITK UIN Maliki Malang.

3. Dokumentasi

Dokumentasi adalah setiap bahan tertulis baik berupa karangan, memo, pengumuman, instruksi, majalah, buletin, pernyataan, aturan suatu lembaga masyarakat, dan berita yang disiarkan kepada media massa. Dari uraian tersebut maka metode dokumentasi adalah pengumpulan data dengan meneliti catatan-catatan penting yang sangat erat hubungannya dengan obyek penelitian.

Tujuan digunakan metode ini untuk memperoleh data secara jelas dan kongkret tentang proses pembelajaran matematika melalui permainan pada mahasiswa PGMI FITK UIN Maliki Malang.

6. Analisis Data

Analisis data adalah proses mengorganisasikan dan mengurutkan data kedalam pola, kategori, dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema dan dapat dirumuskan hipotesis kerja seperti yang disarankan oleh data. Dari rumusan tersebut dapatlah kita tarik garis besar bahwa analisis data bermaksud pertama-tama mengorganisasikan data. Data yang terkumpul banyak sekali dan terdiri dari catatan lapangan, komentar peneliti, gambar, foto, dokumen berupa laporan, biografi, artikel, dan sebagainya.

Setelah data dari lapangan terkumpul dengan menggunakan metode pengumpulan data di atas, maka peneliti akan mengolah dan menganalisis data tersebut dengan menggunakan analisis secara *deskriptif-kualitatif*, tanpa menggunakan teknik kuantitatif. Analisis *deskriptif-kualitatif* merupakan suatu tehnik yang menggambarkan dan menginterpretasikan arti data-data yang telah terkumpul dengan memberikan perhatian dan merekam sebanyak mungkin aspek situasi yang diteliti pada saat itu, sehingga memperoleh gambaran secara umum dan menyeluruh tentang keadaan sebenarnya. Menurut M. Nazir bahwa tujuan deskriptif ini adalah untuk membuat deskripsi, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.

7. Tahap-Tahap Penelitian

Moleong mengemukakan bahwa "Pelaksanaan penelitian ada empat tahap yaitu : (1) tahap sebelum ke lapangan, (2) tahap pekerjaan lapangan, (3) tahap analisis data, (4) tahap penulisan laporan". Dalam penelitian ini tahap yang ditempuh sebagai berikut :

- a) Tahap sebelum kelapangan, meliputi kegiatan penentuan fokus, penyesuaian paradigma dengan teori, penjajakan alat peneliti, observasi lapangan, penentuan fokus penelitian, penyusunan usulan penelitian.
- b) Tahap pekerjaan lapangan, meliputi mengumpulkan bahan-bahan yang berkaitan dengan pembelajaran matematika melalui permainan. Data tersebut diperoleh dengan observasi, wawancara dan dokumentasi dengan cara melihat proses pembelajaran matematika melalui permainan mulai dari cara bermainnya, cara mengkonstruk permainan, dan hasil dari permainan yang dilakukan oleh mahasiswa PGMI FITK UIN Maliki Malang.
- c) Tahap analisis data, meliputi analisis data baik yang diperoleh melalui observasi, dokumen maupun wawancara mendalam dengan mahasiswa PGMI FITK UIN Maliki Malang. Kemudian dilakukan penafsiran data sesuai dengan konteks permasalahan yang diteliti selanjutnya melakukan pengecekan keabsahan data dengan cara mengecek sumber data yang didapat dan metode perolehan data sehingga data benar-benar valid sebagai dasar dan bahan untuk memberikan makna data yang merupakan proses penentuan dalam memahami konteks penelitian yang sedang diteliti.

- d) Tahap penulisan laporan, meliputi : kegiatan penyusunan hasil penelitian dari semua rangkaian kegiatan pengumpulan data sampai pemberian makna data.

H. PEMBAHASAN

1. Deskripsi Permainan Batang Korek Api

Permainan batang korek api adalah suatu bentuk permainan dalam suatu pembelajaran matematika materi barisan dan deret dengan menggunakan batang korek api. Batang korek api tersebut disusun dengan membentuk pola persegi dan pola segitiga, setelah pola-pola tersebut terbentuk kemudian menghitung berapa banyak batang korek api yang dibutuhkan untuk membentuk pola-pola tersebut. Bentuk pola persegi dan pola segitiga yang kedua pada bentuk pola dibawah berbentuk barisan aritmatika. Sedangkan bentuk pola segitiga yang pertama berbentuk barisan geometri.

Bentuk pola-pola tersebut adalah:

1. Pola Persegi



2. Pola segitiga



Pola persegi: 4, 7, 10, 13, 16

Pola segitiga pertama: 3, 6, 12, 24, 48

Pola segitiga kedua: 3, 5, 7, 9, 11

Pola persegi dan pola segitiga kedua berbentuk barisan aritmatika karena didalam pola persegi dan pola segitiga yang kedua urutan bilangannya masing-masing mempunyai beda/selisih 3 dan 2 secara tetap, sedangkan pada pola segitiga kedua berbentuk barisan geometri karena didalam pola segitiga kedua urutan bilangannya mempunyai pembeda/rasio 2 secara tetap.

Urutan bilangan yang mempunyai pola atau aturan tertentu itulah yang disebut dengan barisan. Setiap bilangan dalam barisan bilangan itu disebut suku barisan. Suku ke- n suatu barisan bilangan dilambangkan dengan U_n , berdasarkan polanya, barisan bilangan dibagi menjadi dua, yaitu barisan aritmatika dan barisan geometri. Barisan aritmatika adalah suatu barisan yang mempunyai beda/selisih, sedangkan barisan geometri adalah suatu barisan yang mempunyai rasio/pembeda. Beda dilambangkan dengan b , dan rasio dilambangkan dengan r .

Untuk mencari suku ke-n dalam barisan aritmatika dengan menggunakan rumus $U_n = a + (n-1)b$, untuk:

U_n = suku ke-n

a = suku pertama

b = beda/selisih

Untuk mencari suku ke-n dalam barisan geometri dengan menggunakan rumus $U_n = a.r^{n-1}$, untuk:

U_n = suku ke-n

a = suku pertama

r = rasio/pembanding

Jika barisan bilangan adalah suatu urutan bilangan yang mempunyai pola atau aturan tertentu, maka deret bilangan adalah hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan bilangan tersebut. Deret aritmatika adalah hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan yang mempunyai beda/selisih, sedangkan deret geometri adalah hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan yang mempunyai rasio/pembanding.

Untuk mencari hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan aritmatika dengan menggunakan rumus $S_n = \frac{1}{2} n (2a + (n-1)b)$, untuk:

S_n = hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan

a = suku pertama

b = beda/selisih

Untuk mencari hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan geometri dengan menggunakan rumus

$$S_n = \frac{a(r^n - 1)}{(r - 1)} \quad \text{jika } r > 1 \quad \text{atau } S_n = \frac{a(1 - r^n)}{(1 - r^n)} \quad \text{jika } 0 < r < 1, \text{ untuk:}$$

S_n = hasil penjumlahan atau jumlah dari barisan

a = suku pertama

r = rasio/pembanding

Sesuai dengan definisi barisan dan deret, pada aplikasi barisan dan deret dalam kehidupan sehari-hari dapat terlihat pada bentuk berbaris dan berderet. Jika melakukan suatu baris berbaris maka tidak ada yang namanya berderet, karena berbaris secara vertical maupun horizontal sama-sama berbentuk berbaris, sedangkan jika yang diminta adalah jumlah dari berbaris atau perhitungan atau berapa orang yang melakukan berbaris maka dinamakan berderet. Sesuai dengan definisi barisan adalah suatu urutan yang mempunyai pola atau aturan tertentu, sedangkan deret adalah hasil jumlah atau penjumlahan dari suatu barisan.

2. Lembar Kerja Kelompok Dan Individu Pada Permainan Batang Korek Api

Lembar Kerja Kelompok (LKK) mahasiswa adalah lembar kerja yang dikerjakan secara berkelompok. Didalam Lembar Kerja Kelompok (LKK) terdapat urutan proses pembelajaran yaitu dimulai dari tujuan pembelajaran yang dibacakan dan diinfokan oleh dosen kepada mahasiswa, kemudian petunjuk untuk mengerjakan lembar kerja tersebut, petunjuk mulai membuat kelompok sampai petunjuk maksimal pengerjaannya. Berikutnya adalah kegiatan, kegiatan inilah yang menjadi inti dari lembar kerja, kegiatan ini adalah suatu aktifitas yang

dilakukan mahasiswa untuk memahami konsep barisan dan deret.

Lembar Kerja Individu (LKI) adalah lembar kerja untuk mahasiswa yang dikerjakan secara individu. Untuk urutannya sama seperti lembar kerja kelompok yang terdiri dari judul, kemudian tujuan pembelajaran, petunjuk pengerjaan, dan soal-soal. Yang berbeda antara lembar kerja kelompok dengan lembar individu adalah urutan yang terakhir pada lembar kerja kelompok berupa kegiatan atau aktifitas yang dilakukan mahasiswa, sedangkan pada lembar individu urutan yang terakhir adalah soal-soal latihan aplikasi materi barisan dan deret, selain itu pada tahap ini mahasiswa tidak melakukan kegiatan secara berkelompok dan berdiskusi lagi melainkan tugas individu yang dikerjakan secara sendiri-sendiri dengan tujuan untuk mengetahui sejauh mana pemahaman mahasiswa dalam materi barisan dan deret.

2. Peningkatan Hasil Belajar Mahasiswa Melalui Permainan Batang Korek Api

Peningkatan hasil belajar mahasiswa diketahui bahwa terjadi peningkatan hasil belajar sebelum menggunakan permainan batang korek api dan sesudah menggunakan permainan batang korek api. Sebelum menggunakan permainan batang korek api, mahasiswa diberi soal pre-tes tentang konsep barisan dan deret, dari hasil pre-tes tersebut diperoleh bahwa dari 35 mahasiswa hanya 5 orang saja yang tahu tentang konsep barisan dan deret meskipun rumusnya masih salah semua, akan tetapi setelah menggunakan permainan batang korek api dari 40 mahasiswa dalam satu kelas hanya 2 orang saja yang masih belum memahami tentang konsep barisan dan deret. Sehingga dapat disimpulkan bahwa permainan batang korek api untuk peningkatan pemahaman barisan dan deret berhasil diterapkan dengan bukti meningkatnya hasil belajar mahasiswa sebelum penggunaan permainan batang korek api dengan sesudah penggunaan permainan batang korek api. Sehingga dapat disimpulkan bahwa semua mahasiswa senang dengan permainan batang korek api dan cara dosen mengajar dengan menggunakan permainan batang korek api karena dengan permainan batang korek api mahasiswa lebih mudah memahami konsep barisan dan deret. Sedangkan untuk semangat belajar mahasiswa dengan menggunakan permainan batang korek api ini terdapa 2 mahasiswa yang kurang bersemangat dengan menggunakan permainan batang korek api. Dan dari segi kebaruan permainan mengatakan bahwa permainan batang korek api ini belum pernah diketahuinya. Artinya bahwa sebanyak 5 mahasiswa yang sudah mengetahui tentang permainan batang korek api, sedangkan 30 mahasiswa lainnya belum pernah menggunakan permainan batang korek api untuk meningkatkan pemahaman konsep barisan dan deret. Hal ini sesuai seperti yang disampaikan oleh Andang Ismail yang menyatakan bahwa kegiatan bermain baru dapat dibidang bermain jika dalam melakukan aktifitas tersebut si anak merasa senang, nyaman, tidak merasa terpaksa, bebas berekspresi dan berimajinasi, serta tidak terbebani target yang harus dicapai. Banyak permainan yang bisa mengasah kemampuan logika matematika anak seperti permainan edukatif. Permainan edukatif yaitu suatu kegiatan yang sangat menyenangkan dan dapat merupakan cara atau alat pendidikan yang bersifat mendidik dan bermanfaat untuk meningkatkan kemampuan berbahasa, berpikir serta bergaul dengan lingkungan atau untuk menguatkan dan menterampilkan

anggota badan si anak.

Begitu juga seperti yang dinyatakan oleh Dienes bahwa pada dasarnya matematika dapat dianggap sebagai studi tentang struktur, memisah-misahkan hubungan-hubungan diantara struktur-struktur dan mengkatagorikan hubungan-hubungan di antara struktur-struktur. Dienes mengemukakan bahwa tiap-tiap konsep atau prinsip dalam matematika yang disajikan dalam bentuk yang konkret akan dapat dipahami dengan baik. Ini mengandung arti bahwa benda-benda atau obyek-obyek dalam bentuk permainan akan sangat berperan bila dimanipulasi dengan baik dalam pengajaran matematika.

I. Daftar Pustaka

- Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991)
- Moh. Nazir. Ph. D, *Metode Penelitian* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003)
- Prof. Dr. S. Nasution, M.A. *Metode Research*, Bumi Aksara, Jakarta 2004.
- Dahar, W.R., *Teori-teori Belajar*, Jakarta: Depdikbud, 1988
- Gredler, M.E.B., *Belajar dan Membelajarkan*, Terjemahan oleh Munandir, 1991, Jakarta: Rajawali Pers, 1986
- Hudojo, H., *Mengajar Belajar Matematika*, Jakarta: Depdikbud, 1988
- Orton, A., *Learning Mathematics: Issues, Theory, and Practice*, Great Britain: Redwood Books, 1992
- Puskur., *Kurikulum dan Hasil Belajar: Kompetensi Dasar Mata Pelajaran Matematika Sekolah Dasar dan Madrasah Ibtida'iyah*, Jakarta: Balitbang Depdiknas, 2002
- Slameto., *Belajar dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya*, Jakarta: Bina Aksara, 1995
- Brousseau, 1997: 139-142; Dienes, 2009; Ruseffendi, 2006:158-161; anonim, 2008
- Depdiknas. 2003. Pedoman Khusus Pengembangan Sistem Penilaian Berbasis Kompetensi SMP. Jakarta: Depdiknas.
- Duffin, J.M.& Simpson, A.P. 2000. A Search for understanding. *Journal of Mathematical Behavior*. 18(4): 415-427.
- Juandi, D. 2006. Meningkatkan Daya Matematik Mahasiswa Calon Guru Matematika Melalui Pembelajaran Berbasis masalah. Disertasi Pascasarjana UPI Bandung: tidak diterbitkan.
- National Council of Teachers of Mathematics (2000). Principles and Standars for School Mathematics. Reston, VA: NCTM.
- Sagala, S. 2008. Konsep dan Makna Pembelajaran. Bandung: Alfabeta.
- Sanjaya, W. 2007. Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan. Jakarta: Kencana.
- Schoenfeld, A.H. (1992). Learning to Think Mathematically: Problem Solving, Metacognition and Sense of Mathematics., Dalam *Handbook of Reasearch on Mathematics Teaching and Learning* (pp. 334- 370). D. A. Grouws (Ed). New York: Macmillan.

Siswono, T. Y. E & Lastiningsih, N. 2007. Matematika 3 SMP dan MTs untuk Kelas IX. Erlangga: Jakarta.

Sumarmo, U. 1987. Kemampuan Pemahaman dan Penalaran Matematik Siswa SMA Dikaitkan dengan Penalaran Logik Siswa dan Beberapa Unsur Proses Belajar Mengajar. Disertasi pada Pascasarjana IKIP Bandung: tidak diterbitkan

Tim Pustaka Yustisia. 2007. Panduan lengkap KTSP. Yogyakarta: Pustaka Yustisia

**PERMAINAN BATANG KOREK API UNTUK PEMAHAMAN KONSEP
BARISAN DAN DERET PADA MAHASISWA PGMI FITK UIN MALIKI
MALANG**



**OLEH:
YENI TRI ASMANINGTIAS, M.Pd**

**FAKULTAS ILMU TARBIYAH DAN KEGURUAN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
2014**



Pendekatan *The New History* Dalam Pembelajaran Sejarah Lokal, Nasional, dan Global,
Untuk Integrasi Bangsa
Pada Program Studi Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial
UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Oleh:
Aniek Rahmaniah

ABSTRACT

This study was motivated by the writer's concern on the accumulating phenomena of national disintegration in many parts of Indonesian territory, and this situation influenced the restlessness and instability among the young generation, in this case IPS department student, regarding to their identity and nationality.

Several problems examined in this study revealed that in classes, history was still presented in the conventional way, where the students were lectured on factual feature of history (time concept, actors, and sequence of events). On the other hand, the new learning in history, which was called the New History, opened multidisciplinary approach where sociology and anthropology contributed to the student's efforts of searching for their ethnic and cultural roots inside the Indonesian nationality.

The research findings are firstly, that the influence of new history approach in teaching and learning history towards the acquiring of inter-ethnic relations and national solidarity are significant. Second, the influence of local history teaching and learning to acquire good interethnic relations is significant, while the contribution to national solidarity is positively significant. Third, that the influence of national history teaching and learning towards interethnic relations is significant, but insignificant to building national solidarity. Forth, that influence of global history teaching and learning towards interethnic relations and national solidarity are quite significant.

Keywords: history learning, the new history, national integration

Pendahuluan

Suatu realita historis di era reformasi dewasa ini, selain tersimpan sejumlah harapan masa depan yang lebih cerah, bangsa Indonesia memasuki krisis multidimensi yang disertai oleh munculnya gerakan-gerakan separatis dan keprihatinan masalah-masalah sosial-budaya lainnya menyangkut disintegrasi bangsa. Dakhidae (2002: xvii) dengan metafora yang mencemaskan menyebutnya bangsa Indonesia ibarat *a country in despair*—suatu negeri bukan saja diterpa oleh suatu bencana, tetapi hampir tenggelam dalam ketiadaan harapan yang mendalam.

Salah satu dampak krisis secara keilmuan, hampir semua disiplin ilmu dipertanyakan "kontribusi keampuannya" untuk *recovery* krisis multidimensional tersebut, termasuk peranan pembelajaran sejarah dalam mempertahankan integrasi bangsa. Beberapa sejarawan dan pengamat sosial berpendapat bahwa nasionalisme yang menyangkut integrasi bangsa perlu "direvitalisasi" dalam arti luas menyangkut beralihnya pandangan ahistoris ke historis, berkembangnya ke arah egalitarian, *justice, clean governance* dan *clean government* yang

mempercepat terwujudnya *civil society* agar tidak kehilangan aktualitasnya (Abdullah, 2003:73; Kleden, 2001:73).

Pentingnya perubahan paradigma pembelajaran sejarah tersebut bukan semata-mata karena adanya gerakan reformasi yang terjadi belakangan ini, gerakan reformasi itu sendiri hanyalah sebagai faktor pemicu terjadinya gerakan ke arah itu. Robinson (1965) telah merintis perubahan dari Sejarah Lama (*The Old History*) ke Sejarah Baru (*The New History*), merupakan reaksi terhadap Sejarah Lama yang terlalu kaku membatasi diri pada sejarah politik. Perluasan pengkajian pada *The New History* mencakup aspek-aspek ekonomi, sosial budaya, pertanian, pendidikan, psikologi, teknologi, dan sebagainya secara inter/multidisipliner, dengan demikian lebih luas dan merupakan *sejarah sosial*. Telah terjadi *shift* dari perubahan ini dalam filsafat pendidikan sejarah dari *perennialism* yang menekankan “*transmission of the glorious past*” ke arah suatu posisi di mana berbagai aliran filsafat seperti *essentialism* bahkan *social reconstructionism* bergabung terlebur di dalamnya secara eklektik.

Pembelajaran sejarah yang bersifat eklektik tersebut tidak saja menjadi wahana pengembangan kemampuan intelektual dan kebanggaan masa lampau, tetapi juga merupakan wahana upaya memperbaiki kehidupan masyarakat dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya. Pembelajaran sejarah juga memiliki nilai praktis-pragmatis bagi siswa, tidak sekedar nilai-nilai teoritik-idealisme konseptual. Sebagai konsekuensi logis dari pergeseran filsafat pembelajaran sejarah tersebut, terdapat tiga hal baru; (1) Keterkaitan pelajaran sejarah dengan kehidupan sehari-hari siswa; (2) Pemahaman dan kesadaran akan karakteristik cerita sejarah yang tidak bersifat final; (3) Perluasan tema sejarah politik dengan tema-tema sejarah sosial, budaya, ekonomi, dan teknologi.

Pembahasan integrasi bangsa, tidak lagi menjadi determinan kajian politik yang selama ini sering “diambil alih oleh negara”, kurang mementingkan kesadaran yang dibangun oleh nasionalisme dan integrasi bangsa dari bawah atau *popular nationalism and nations integration* (Abdullah, 2003: 72). Kesadaran semacam ini mengabaikan faktor keragaman dan penghargaan akar sosial budaya multikultural yang menuntut kewajaran dan kesamaan dalam keluarga bangsa yang selama ini tidak terakomodasi. Pembahasan integrasi bangsa dapat dihipotesis melalui perspektif peran sejarah lokal, nasional, maupun global.

Pembelajaran sejarah lokal dengan keunggulannya tidak hanya mempunyai arti sebagai identitas kelokalannya saja, melainkan juga mempunyai makna yang lebih luas, serta berfungsi untuk menguji validitas generalisasi-generalisasi sejarah nasional yang mereka ketahui. Sejarah lokal yang memiliki keterkaitan dan memiliki makna yang lebih luas, lebih menarik dan lebih mudah dihayati bagi siswa, karena dapat menerobos ke situasi riil yang dialami di lingkungan siswa.

Begitu juga dengan pembelajaran sejarah nasional (Indonesia), jelas sangat berkontribusi positif terhadap integrasi bangsa. Kartodirdjo (2005: 29) menguraikan pentingnya pembelajaran sejarah nasional, bahwa:

Adapun fungsinya terutama menerangkan eksistensi ataupun sosio-genesis negara-nation kita. Ini berarti bahwa identitas nasional kita terikat pada Sejarah Nasional itu, maka dapat pula Sejarah Nasional itu dipandang sebagai lambang identitas bangsa Indonesia. Dipandang kepentingannya dalam pembangunan bangsa, Sejarah Nasional berperan sangat strategis dan fundamental, terutama dalam membangun kesadaran nasional khususnya dan pendidikan nasional umumnya. Oleh karena itu tidak berlebihan jika dalam Sejarah Nasional tersebut berperan sebagai sumber inspirasi dan aspirasi pada generasi muda yang mencakup heroisme, yaitu cerita-cerita kepahlawanan tanpa memperluas kultus individu.

Pembelajaran sejarah nasional sebagai unsur pengembangan nasionalisme kultural sangat berfungsi untuk menjadi mediasi dalam memantapkan hubungan antara unsur-unsur masyarakat plural.

Sedangkan pentingnya pembelajaran sejarah global, pada umumnya orang menyadari bahwa sekarang ini proses dan pengaruh globalisasi makin dirasakan sebagai bagian dari kehidupan kita. Giddens (2000: 48) secara ringkas menyebutnya bahwa globalisasi adalah intensifikasi hubungan sosial sejangat yang menghubungkan tempat-tempat yang berjauhan sedemikian rupa, sehingga peristiwa lokal bisa terjadi disebabkan oleh kejadian ditempat lain yang sekian mil jauhnya dan sebaliknya. Globalisasi yang makin kuat resonansinya khususnya bagi negara-negara berkembang seperti Indonesia dalam proses memelihara dan meningkatkan integrasi bangsa, perlu mendapat perhatian tersendiri. Giddens, dengan penuh semangat dan optimisme dalam memasuki abad ke-21, mengajukan bentuk pembelajaran sejarah masa depan yang berintikan: (1) sejarah global yang merupakan unit sejarah yang relevan untuk mewujudkan *a new civic history* yang mendukung bagi *the age of global confluence*, (2) sejarah yang mengarah pada *refinement of the internal structures of human will*, yaitu sejarah yang menyajikan hubungan setara sesama umat manusia berdasarkan saling menyayangi, mengasihi, dan memperkokoh kesetiakawanan sesama manusia, (3) sejarah yang memiliki perpektif ke depan dengan memahami masa lampunya.

Upaya kesadaran itu pada hakikatnya ditujukan agar kita mampu menjadi pemenang (*winner*) dari sekelompok lain yang tertinggal sebagai yang kalah (*loser*), ketika proses perubahan yang fundamental dan revolusioner itu terjadi. Pertimbangan faktor-faktor tersebut diperkuat dengan hasil-hasil penelitian terdahulu (Adam, 2001: 3; Simbolon, 2002: 2-6) Triardianto dan Suwardiman, 2002: 321; Litbang Kompas: 2002: 12) yang menunjukkan integrasi bangsa Indonesia belakangan ini sedang mengalami titik terendah yang memprihatinkan. Dalam penelitian sebelumnya yang telah dilaksanakan oleh peneliti (Rahmaniah, 2013), tentang pembelajaran berbasis multikultural dalam perspektif sejarah lokal, nasional, dan global, dalam integrasi bangsa, peneliti menemukan bahwa pembelajaran yang menekankan pada keragaman budaya mampu meningkatkan rasa solidaritas dan menghargai adanya keragaman budaya di sekitarnya. Lebih jauh lagi penelitian ini juga menemukan bahwa dengan saling melakukan interaksi antar etnik, terjadi pemahaman dan *transfer of value* di antara mereka. Interaksi antar etnis merupakan faktor penting terwujudnya rasa solidaritas bangsa, beberapa ahli menyorotinya bahwa interaksi antar etnis adalah *sine qua non* (syarat mutlak yang harus dipenuhi) untuk tercapainya solidaritas bangsa yang dapat mewujudkan integrasi bangsa.

Metode Penelitian

a. Paradigma Penelitian

Paradigma penelitian yang penulis kembangkan jika dikaitkan dengan gugus berpikir yang dikemukakan Kuhn (1970) dalam *The Structure of Scientific Revolutions*, dapat dikemukakan sebagai berikut: Paradigma I yang memiliki keterkaitan dengan normal sains (*nomal science*) dengan karakteristik pada tataran ini sebagai gugus berpikir di mana teori-teori keilmuan tersebut sebagai landasan berpijak dalam melakukan studi itu telah diterima secara luas. Pada tulisan ini kesadaran sejarah telah diterima secara luas sebagai puncak pencapaian studi sejarah, untuk suatu pemahaman analitis-kritis mengenaiantisipasi dan introspeksi terhadap kemungkinan-kemungkinan yang dapat terjadi. Namun karena terjadi anomali (penyimpangan) dengan terjadinya peristiwa-peristiwa disintegrasi bangsa yang terjadi di banyak daerah seperti di Ambon, Kalimantan Barat dan Tengah, Poso, Papua, maupun Aceh (Triardianto dan Suwardiman, 2002: 321), maka terjadilah krisis, di mana pembelajaran Sejarah Lama (*The Old*

History) dipertanyakan akurasi terutama melalui pendekatan yang monodisiplin dengan mengabaikan ilmu-ilmu sosial lainnya seperti; sosiologi, antropologi, psikologi, dan sebagainya. Implikasinya pembelajaran sejarah tersebut kurang berkontribusi terhadap integrasi bangsa yang dibangun secara *bottom-up*.

Krisis yang berkepanjangan menuntut adanya suatu perubahan cepat yang mendasar (revolusi) dalam pembelajaran sejarah, yakni perlunya *The New History* dengan pendekatan inter/multidisipliner yang lebih bersifat *social history*. Dalam penelitian ini pendekatan inter/multidisipliner dilakukan melalui pendekatan *the new history* pada pembelajaran sejarah lokal, nasional, serta global.

Melalui analisis, pencarian hubungan sebab-akibat antara pembelajaran sejarah lokal, nasional, global terhadap interaksi antar etnis dan rasa solidaritas bangsa, maka diperoleh format baru pembelajaran sejarah yang lebih relevan dengan kebutuhan untuk integrasi bangsa. Hasil akhir penelitian ini merupakan Paradigma II sebagai temuan penelitian yang penulis lakukan.

b. Isu / Tema Penelitian

Untuk mendapatkan pemahaman yang mendalam dalam penelitian ini, maka penulis membatasi ruang lingkup penelitian ini pada beberapa tema sebagai berikut:

Pembelajaran Sejarah Lokal, dapat diartikan sebagai suatu proses kegiatan belajar-mengajar sebagai upaya untuk tujuan terjadinya proses belajar memahami sejarah dari suatu “tempat” atau “*locality*” tertentu. Kajian sejarah lokal di sini adalah sejarah kota/daerah kelahirannya masing-masing, yang meliputi topik-topik kajian: (a) tokoh pendirinya, (b) tahun didirikannya, (c) Sebab dan tujuan didirikannya, (d) peranan kota/ daerah dahulu dan sekarang.

Pembelajaran Sejarah Nasional, peneliti artikan sebagai suatu proses kegiatan belajar-mengajar sebagai upaya untuk pencapaian tujuan terjadinya proses belajar memahami gambaran pengalaman kolektif bangsa di masa lampau yang merupakan unit geopolitik dalam mewujudkan proses-proses kehidupan bangsa dan totalitasnya. Pembahasan pembelajaran sejarah nasional ini mencakup kajian periode: (a) kerajaan-kerajaan Hindu-Budha, (b) kerajaan-kerajaan Islam, (c) penjajahan Barat, (d) Pergerakan Nasional, (e) pendudukan Jepang, (f) jaman kemerdekaan, (g) Orde Lama, dan (h) Orde Baru / jaman pembangunan.

Pembelajaran Sejarah Global peneliti artikan sebagai proses kegiatan belajar-mengajar sebagai upaya untuk pencapaian tujuan terjadinya proses belajar untuk memahami gambaran pengalaman kolektif terhadap masalah-masalah global (internasional) yang aktual untuk membantu pemahaman dimensi proses globalisasi yang beragam manifestasinya. Elemen-elemen yang penulis kaji dalam pembahasan ini mencakup: (a) upaya dalam mewujudkan kesejahteraan bersama antar bangsa, (b) perdamaian dunia, (c) tanggung jawab dan kerjasama kolektif yang kreatif bidang; politik, sosial-budaya, kesehatan, lingkungan, dan HAM.

Integrasi bangsa, dalam penelitian dijabarkan dalam dua tema sebagai berikut:

Interaksi antar etnik, dalam definisi ini diartikan sebagai proses hubungan timbal balik antar etnis di Indonesia yang bermakna baik secara sukarela maupun atas dasar kewajiban yang memupuk integrasi bangsa. Aspek-aspek yang dikaji mencakup :(a) pergaulan lintas etnis di kampus dan masyarakat, (b) penghargaan dan keingintahuan terhadap budaya sendiri dan orang lain yang berbeda di masyarakat, (c) sikap penerimaan terhadap komunitas yang heterogen.

Rasa solidaritas bangsa, dalam definisi ini memiliki arti suatu kesadaran menyangkut perasaan setia kawan dan tanggung jawab sebagai warganegara, merasa terikat satu kesatuan dengan segala kebanggaan dan kekurangannya yang menumbuhkan kebersamaan emosi sebagai bangsa Indonesia. Aspek-aspek yang diukur mencakup: (a) rasa kesetaraan dan keadilan sebagai bangsa Indonesia (b) merasa bagian dari bangsa Indonesia dan karenanya merasa memiliki

sebagai bangsa (c) mengembangkan sikap dan perilaku kebersamaan bangsa dengan menghargai perbedaan etnis, budayanya, agama, dan kedaerahannya.

c. Pendekatan Penelitian, Teknik Pengumpulan Data & Analisis Data

Pendekatan yang peneliti gunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dengan pola *the dominant-less dominant design*. Sedangkan metode yang peneliti pakai adalah; (1) metode eksperimen, dimana dalam hal ini peneliti terlibat secara langsung dalam proses eksperimen kegiatan pembelajaran, dan (2) wawancara, untuk pendalaman sebagai pelengkap memperoleh informasi tambahan yang lebih kuat dan akurat.

Untuk teknik pengumpulan data, peneliti menggunakan: *Pertama*; melalui pertanyaan-pertanyaan baik tertulis maupun tidak tertulis pada kegiatan pretes dan postes, penugasan di rumah, tentang pembelajaran sejarah lokal, nasional, global, interaksi antar etnis, dan rasa solidaritas bangsa. *Kedua*; untuk memperoleh data tambahan yang lebih memperkuat tingkat kepercayaan, dalam penelitian ini juga dilengkapi terutama dengan teknik wawancara dengan mahasiswa untuk mengungkapkan informasi-informasi yang lebih spesifik dan dibutuhkan peneliti tentang pembelajaran sejarah lokal, nasional, global, interaksi antar etnis, dan rasa solidaritas bangsa.

Sedangkan untuk *teknik analisis data*, dalam penelitian ini menggunakan beberapa metode/strategi analisis, yang berupa: *Pertama*; analisis deskriptif, hal ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran /potret yang lebih jelas tentang pembelajaran multikultural, sejarah lokal, nasional, global, dalam integrasi bangsa yang peneliti angkat dan fokuskan sebagai kajian eksperimen. *Kedua*; peneliti melakukan analisis induktif, hal ini dilakukan untuk memperoleh kesimpulan penelitian.

d. Subyek/Informan

Subyek penelitian adalah mahasiswa Pendidikan IPS yang menempuh mata kuliah Pengantar Ilmu Sejarah (Semester 1), mata kuliah Sejarah Indonesia (Semester 2) dan mata kuliah Sejarah Dunia (Semester 3). Dalam menentukan informan, peneliti menggunakan *purposive sampling*, dengan alasan bahwa dalam penelitian ini diperlukan informasi tentang karakteristik kemajemukan etnis dan budaya mahasiswa.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

a. Efektivitas pendekatan *the new history* pada pembelajaran sejarah lokal, nasional, dan global, pada Program Studi Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

New history atau sejarah baru merupakan pendekatan dalam kajian dan penulisan sejarah, di mana sejarah tidak lagi dianggap sebagai sejarah politik semata-mata. Tetapi mulai berkembang adanya kajian-kajian dan tema-tema baru dalam penulisan sejarah, seperti sejarah tanaman, sejarah iklim, sejarah wanita, dan sebagainya. *New history* mulai berkembang dengan pesat pada tahun 1980-an di Amerika Serikat. Pendekatan ini menekankan sifat penulisan sejarah yang lebih multidimensional, yakni memandang sesuatu tidak hanya dari satu aspek saja tetapi dari berbagai aspek.

Akar perkembangan *new history* yang pesat pada tahun 1980-an sebenarnya sudah mulai muncul pada akhir abad XIX. Pada dekade 1890-an sejarawan Amerika bernama Frederick Jackson Turner melancarkan kecaman terhadap sejarah tradisional. Kemudian pada tahun 1912 muncul sejarawan James Harvey Robinson yang menganjurkan pemakaian ilmu sosial dalam penulisan sejarah. Dalam *new history* terdapat *reapprochment* antara sejarah dan ilmu-ilmu sosial, sebelumnya historiografi Amerika didominasi oleh aliran Rankean yang menekankan pada sejarah faktual. Kemudian dengan mulai berkembangnya pemakaian ilmu sosial dalam sejarah,

berkembang juga tema-tema yang lebih beragam seperti sejarah pertanian, sejarah wanita dan sebagainya. Robinson menggagas konsep sejarah baru, yaitu sejarah yang berbicara tentang semua kegiatan manusia dan meramu ide-ide dari disiplin antropologi, ekonomi, psikologi, dan sosiologi.

Istilah *new history* tidak hanya berkembang dalam historiografi Amerika, tetapi juga dikenal dalam historiografi Perancis. Pada tahun 1920-an di Perancis ada istilah “sejarah jenis baru”, yang dikembangkan oleh Marc Bloch dan Lucien Febvre dari Universitas Strasbourg dengan menerbitkan jurnal berjudul *Annales d'histoire economique et sociale* yang mengkritik tajam sejarah tradisional. Mereka ingin mengganti sejarah politik menjadi sejarah yang lebih luas dan manusiawi, oleh karena itu sejarah bukan lagi semata-mata narasi mengenai kejadian-kejadian, tetapi analisis mengenai struktur. Kelompok ini kemudian dikenal dengan mazhab Annales, mazhab ini menekankan pada pendekatan holistik, interdisiplin, struktural, serta berbagai perkembangan penulisan dengan pendekatan baru, dengan demikian muncul tema-tema baru dalam penulisan sejarah.

Perbandingan karakteristik pendekatan sejarah lama (*the old history*) dan sejarah baru (*the new history*) adalah sebagai berikut:

No.	<i>The Old History</i>	<i>The New History</i>
1	Dinamakan sejarah konvensional, atau sejarah tradisional, atau sejarah total (<i>total history</i>)	Dinamakan sejarah baru, atau <i>scientific history</i> , atau <i>social scientific history</i>
2	Lebih berorientasi pada peristiwa	Lebih berorientasi pada problema
3	Ruang lingkupnya sempit, terbatas pada pengalaman dan kehidupan	Ruang lingkupnya luas, mencakup segala aspek kehidupan manusia
4	Temanya terbatas pada sejarah politik dan ekonomi saja	Temanya luas dan bervariasi, seperti sejarah kebudayaan, politik baru, perekonomian baru, agrarian, pendidikan intelektual, <i>psycho history</i> , sejarah lokal, sejarah etnis dan sebagainya
5	Para pelaku sejarah terbatas pada raja-raja, orang besar, pahlawan, petinggi militer	Para pelaku sejarah luas dan bervariasi, semua lapisan masyarakat (bawah maupun elit)
6	Pemaparannya bersifat deskriptif-naratif	Pemaparannya analitis-kritis
7	Tanpa pendekatan ilmu-ilmu sosial yang memadai (monodisiplin maupun unidimensional) ilmu sosial	Menggunakan pendekatan inter/multidisipliner (ekonomi, budaya, sosiologi, politik, psikologi, geografi, dan sebagainya)

Secara rinci Kartodirdjo (2002:120) mengemukakan sebab-sebab pendekatan sejarah baru semakin diperlukan:

- a. Sejarah deskriptif-naratif sudah tidak memuaskan lagi untuk menjelaskan berbagai masalah atau gejala yang serba kompleks.
- b. Pendekatan multidimensional atau *social scientific* adalah yang paling tepat digunakan untuk menjawab berbagai masalah yang kompleks.
- c. Ilmu-ilmu sosial telah mengalami perkembangan pesat sehingga dapat menyediakan teori dan konsep yang merupakan alat analitis yang relevan untuk keperluan analitis historis

- d. Studi sejarah tidak lagi terbatas pada pengkajian hal-hal informatif tentang apa, siapa, kapan, dimana dan bagaimana, tetapi ingin melacak berbagai struktur masyarakat, pola kelakuan, kecenderungan dalam berbagai bidang dan sebagainya. Kesemuanya menuntut adanya alat analitis yang tajam dan mampu mengekstrapolasikan fakta, unsur, pola dan sebagainya.

Dengan demikian jelaslah bahwa sejarah tidak semata-mata berupa kronik ataupun serialisasi kumpulan fakta yang menjadi suatu cerita sebagai penuangan imajinasi sejarawan, tetapi pada hakikatnya perkembangan sejarah adalah perkembangan sosial ataupun perubahan sosial. Sejarah tidak hanya menggarap masa lampau, tetapi melalui analisis dari faktor-faktor tersebut, ada kemampuan untuk membuat proyeksi ke masa depan.

Kepesatan ilmu-ilmu sosial dan kajian sejarah, terutama dalam metodologi, erat sekali hubungannya dengan usaha-usaha saling mendekat (*rapprochement*) antara sejarah dengan ilmu-ilmu sosial. Hal ini dapat ditandai dalam perkembangan historiografi pada abad ke-20. Perluasan secara horizontal (keluasan) maupun vertikal (kedalaman) subjek sejarah yang harus dikaji dan diteliti menuntut pula peningkatan dan penyempurnaan metodologi sejarah sehingga menghasilkan historiografi yang bervariasi dalam segi tema.

Pembelajaran Sejarah Lokal, dapat diartikan sebagai suatu proses kegiatan belajar-mengajar sebagai upaya untuk tujuan terjadinya proses belajar memahami sejarah dari suatu “tempat” atau “*locality*” tertentu. Kajian sejarah lokal di sini adalah sejarah kota/daerah kelahirannya masing-masing, yang meliputi topik-topik kajian: (a) tokoh pendirinya, (b) tahun didirikannya, (c) Sebab dan tujuan didirikannya, (d) peranan kota/ daerah dahulu dan sekarang. Pembelajaran sejarah lokal, ternyata mampu memperkenalkan kepada mahasiswa tentang identitas kelokalannya dan rasa menghargai identitas etnik lain yang ada di Indonesia serta mampu mengetahui asal-usul kedaerahannya, lebih jauh lagi mahasiswa dapat mempelajarinya secara riil dan melihat langsung lokasi/situs sejarah daerahnya. Pembelajaran sejarah lokal bukan sekedar untuk mengenal identitas kelokalannya maupun dalam memahami hubungannya yang lebih luas, melainkan juga dapat menguji valid tidaknya generalisasi-generalisasi sejarah nasional yang mereka ketahui.

Pembelajaran Sejarah Nasional, peneliti artikan sebagai suatu proses kegiatan belajar-mengajar sebagai upaya untuk pencapaian tujuan terjadinya proses belajar memahami gambaran pengalaman kolektif bangsa di masa lampau yang merupakan unit geopolitik dalam mewujudkan proses-proses kehidupan bangsa dan totalitasnya. Pembahasan pembelajaran sejarah nasional ini mencakup kajian periode: (a) kerajaan-kerajaan Hindu-Budha, (b) kerajaan-kerajaan Islam, (c) penjajahan Barat, (d) Pergerakan Nasional, (e) pendudukan Jepang, (f) jaman kemerdekaan, (g) Orde Lama, dan (h) Orde Baru / jaman pembangunan. Jiwa dan semangat heroisme dan nasionalisme tetap relevan bahkan makin diperlukan dalam menghadapi era globalisasi yang ditandai meningkatnya kemajuan teknologi informasi, sehingga pembelajaran sejarah nasional tetap relevan untuk membangun integrasi bangsa. Mengenai rendahnya pembelajaran sejarah nasional terhadap rasa solidaritas bangsa dalam penelitian ini, sebenarnya lebih disebabkan oleh faktor-faktor teknis dalam pembelajaran sejarah yang hanya mementingkan fakta sebagai materi pelajaran, akibatnya sejarah hanya dianggap sebagai rangkaian angka tahun, nama orang dan nama tempat yang cepat membosankan. Pembelajaran sejarah (nasional) juga perlu dihindari dari adanya dominasi *collective memory*, dan sebaliknya harus diimbangi dengan pendekatan “*disciplinary*” yang mengantarkan siswa ke pengembangan inkuri lapangan yang kritis-analitis.

Pembelajaran Sejarah Global, peneliti artikan sebagai proses kegiatan belajar-mengajar sebagai upaya untuk pencapaian tujuan terjadinya proses belajar untuk memahami gambaran pengalaman kolektif terhadap masalah-masalah global (internasional) yang aktual untuk

membantu pemahaman dimensi proses globalisasi yang beragam manifestasinya. Elemen-elemen yang penulis kaji dalam pembahasan ini mencakup: (a) upaya dalam mewujudkan kesejahteraan bersama antar bangsa, (b) perdamaian dunia, (c) tanggung jawab dan kerjasama kolektif yang kreatif bidang; politik, sosial-budaya, kesehatan, lingkungan, dan HAM. Era globalisasi yang diwarnai ketatnya kompetisi antar bangsa dalam segala aspek kehidupan, menuntut kesiapan generasi muda berwawasan jauh ke depan sebagai *new civic history* dan mampu memecahkan persoalan-persoalan bangsa. Penguasaan *high tech* dan *high touch*, merupakan bekal menjadikan bangsa *the winner* dalam kompetisi ini, bukan bangsa yang *the loser*. Pembelajaran sejarah global, di samping meningkatkan wawasan mahasiswa terhadap perkembangan dunia yang aktual, juga memiliki kontribusi kuat secara afektif untuk menumbuhkan *cultural creatives*, yaitu suatu budaya yang dibangun atas kesadaran *integrasi* dan memandang dunia sebagai kesatuan di tengah perbedaan dari kehidupan kita yang sekarang ini mengalami berbagai krisis; ekologi, politik, budaya, ekonomi, HAM, sosial, spiritual, kesehatan, yang parah.

b. Pendekatan *the new history* dalam pembelajaran sejarah lokal, nasional, dan global pada Program Studi Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial UIN Maulana Malik Ibrahim Malang mampu meningkatkan kualitas integrasi bangsa

Integrasi bangsa, dalam penelitian ini dijabarkan dalam dua tema sebagai berikut:

Interaksi antar etnik, dalam definisi ini diartikan sebagai proses hubungan timbal balik antar etnis di Indonesia yang bermakna baik secara sukarela maupun atas dasar kewajiban yang memupuk integrasi bangsa. Aspek-aspek yang dikaji mencakup : (a) pergaulan lintas etnis di kampus dan masyarakat, (b) penghargaan dan keingintahuan terhadap budaya sendiri dan orang lain yang berbeda di masyarakat, (c) sikap penerimaan terhadap komunitas yang heterogen.

Rasa solidaritas bangsa, dalam definisi ini memiliki arti suatu kesadaran menyangkut perasaan setiakawan dan tanggung jawab sebagai warganegara, merasa terikat satu kesatuan dengan segala kebanggaan dan kekurangannya yang menumbuhkan kebersamaan emosi sebagai bangsa Indonesia. Aspek-aspek yang diukur mencakup: (a) rasa kesetaraan dan keadilan sebagai bangsa Indonesia (b) merasa bagian dari bangsa Indonesia dan karenanya merasa memiliki sebagai bangsa (c) mengembangkan sikap dan perilaku kebersamaan bangsa dengan menghargai perbedaan etnis, budayanya, agama, dan kedaerahannya.

Interaksi antar etnik dan rasa solidaritas bangsa, memiliki implikasi luas terhadap proses integrasi bangsa. Untuk mencapai integrasi bangsa yang optimal, maka diperlukan proses pengintegrasian kebudayaan, dengan cara menerima dan menghargai adanya kebudayaan, etnis, agama dan adat-istiadat yang berbeda-beda di masyarakat. Dengan cara inilah maka rasa kebangsaan sebagai bangsa Indonesia akan terwujud. Lebih jauh lagi perasaan kebangsaan tersebut akan menumbuhkan perasaan kesetiakawanan dan tanggung jawab sebagai warganegara.

Pengaruh pembelajaran sejarah lokal terhadap interaksi antar etnik menunjukkan perolehan yang tidak signifikan. Rendahnya pengaruh tersebut berkaitan dengan berbagai sebab. Sikap penerimaan siswa terhadap sejarah lokal, sementara ini masih merasa asing karena belum “familier” di lingkungan mereka. Pembelajaran sejarah lokal yang kurang memperhatikan aspek perkembangan siswa dalam prinsip belajar *expanding community* dapat menimbulkan masalah baru, di samping karakter sejarah lokal itu sendiri tidak semuanya memiliki makna yang lebih luas. Hasil pembelajaran sejarah lokal yang demikian, bukan saja akan menimbulkan pertanyaan “keampuan” peranan sejarah lokal terhadap interaksi antar etnis, tetapi juga mengisyaratkan pembelajaran sejarah lokal tersebut harus diberikan secara hati-hati, memiliki keterkaitan makna yang lebih luas lagi bagi siswa, maupun prinsip-prinsip belajar yang disesuaikan dengan perkembangan siswa.

Signifikannya pengaruh pembelajaran sejarah lokal terhadap rasa solidaritas bangsa, menunjukkan beberapa keunggulan pembelajaran sejarah lokal, baik untuk mengisi “kevakuman identitas” kelokalannya yang selama ini mereka tidak ketahui, menghargai sejarah daerah Indonesia lainnya yang berbeda-beda, maupun karena sejarah lokal dapat berfungsi untuk menguji generalisasi-generalisasi serta keterkaitannya dengan sejarah nasional. Pembelajaran sejarah lokal yang berkisah di lingkungan terdekat siswa yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari, mendorong misi pembelajaran sejarah tersebut mudah dihayati dan dimiliki oleh siswa karena dapat membawa siswa ke situasi riil. Pandangan ini memperkuat pendapat bahwa pada setiap orang, termasuk manusia Indonesia, mempunyai kemampuan dan loyalitas untuk menjadi pendukung lebih dari satu lokalitas dan budaya yang menjadi identitasnya.

Pengaruh pembelajaran sejarah nasional terhadap interaksi antar etnis menunjukkan derajat yang signifikan. Kuatnya pengaruh tersebut mengindikasikan bahwa pembelajaran sejarah nasional tersebut memiliki nilai strategis dalam memperluas dan mempererat pergaulan antar etnis untuk terus dikembangkan, yang pada gilirannya dapat memupuk persatuan serta integrasi bangsa. Siswa menyadari bahwa pembelajaran sejarah nasional pada hakekatnya juga upaya *national character building* untuk memupuk identitas dan kesadaran bangsa (*nation consciousness*) dalam rangka mewujudkan proses-proses ketahanan nasional dalam totalitasnya terutama integrasi bangsa. Pembelajaran sejarah nasional juga berperan dalam memperkokoh ideologi bangsa yang mengatasi loyalitas dan solidaritas parochial, maupun sebagai mekanisme pertahanan terhadap ancaman kekuatan eksternal baik kekuasaan kolonial, penetrasi *transnational corporation*, *multinational corporation*, maupun lembaga-lembaga internasional lainnya pengaruh globalisasi.

Rendahnya pengaruh pembelajaran sejarah nasional terhadap solidaritas bangsa, sebenarnya disebabkan oleh berbagai faktor: pembelajaran yang berorientasi kepada ranah kognitif rendah; terbatas pada hafalan atau faktual (nama-nama tokoh, tempat, tanggal/tahun peristiwa) menyebabkan siswa cepat merasa bosan dan kurang mengembangkan berpikir kritis-analitis; pelajaran sejarah perlu diperkenalkan dengan pendekatan *disciplinary* yang berorientasi kepada struktur keilmuan dan penyelidikan sejarah di lapangan serta tidak cukup dengan pendekatan “*collective memory*” saja; selain itu *sense of belonging* terhadap bangsa/negara yang menurun ini, juga berkaitan dengan meluasnya penilaian negatif siswa terhadap aparat pemerintah (meningkatnya korupsi, kolusi, nepotisme), penanggulangan krisis multi dimensi berkepanjangan, serta meluasnya pola hidup materialisme, konsumerisme, serta hedonisme di kalangan siswa.

Pengaruh pembelajaran sejarah global terhadap interaksi antar etnis menunjukkan perolehan yang signifikan. Tingginya pengaruh tersebut menunjukkan ketertarikan siswa terhadap sejarah global yang cukup “menantang” bagi siswa serta memberikan wacana eksploratif terhadap kejadian-kejadian di dunia internasional yang aktual. Sejarah global yang menyajikan berbagai peristiwa menarik dunia yang aktual, dapat memuaskan “nafsu intelektual” siswa dan mendorong memajukan pergaulan antar bangsa di dunia. Siswa umumnya merasa bereksplorasi dalam suatu “petualangan akademik” dari suatu bangsa ke bangsa lainnya, dengan mempelajari berbagai masalah global seperti; politik, ekonomi, sosial, budaya, HAM, lingkungan, teknologi, kesehatan, pendidikan dan sebagainya. Sikap kritis dan antisipatif siswa, menempatkan mereka mampu mengembangkan kognisinya serta memiliki kesadaran sejarah untuk masa depan bersama menuju kepada *refinement of the internal structures of human will* atas dasar hubungan selaras saling menyayangi dan memupuk kebersamaan.

Tingginya pengaruh pembelajaran sejarah global terhadap rasa solidaritas bangsa, dapat kita pahami melalui karakteristik sejarah global itu sendiri dalam kajiannya yang sangat luas mencakup berbagai bidang kehidupan. Beberapa informasi dunia internasional yang aktual

menambah wawasan siswa untuk memahami perkembangan mutakhir yang mereka ketahui. Kemauan siswa untuk belajar sejarah yang demikian, memiliki motivasi yang tinggi karena sesuai dengan kepentingan dirinya; cakupannya yang luas dan topiknya beragam. Pendekatannya yang interdisipliner melalui pengembangan konsep-konsep sosiologi, antropologi, bahkan futurologi, sehingga nampak kajian tersebut lebih bernuansa sejarah sosial dapat mengungkap jaringan sosio-kulturalnya, serta memunculkan *cultural creative* yang menuju budaya “integral”. Semua ini merupakan bagian aktivitas belajar siswa yang menyenangkan. Pembelajaran sejarah global, dengan karakteristiknya yang inklusif, dan menekankan kerjasama antar bangsa serta perdamaian, dapat memberikan harapan meningkatnya kebersamaan/solidaritas bangsa yang telah menghadapi berbagai krisis; politik, ekonomi, sosial, ekologi, moral yang demikian parah.

Pengaruh interaksi antar etnis terhadap rasa solidaritas bangsa, ternyata derajatnya memiliki pengaruh yang signifikan. Tingginya pengaruh tersebut menandakan bahwa interaksi antar etnis merupakan faktor penting terwujudnya rasa solidaritas bangsa. Beberapa ahli menyorotinya bahwa interaksi antar etnis adalah *sine qua non* (syarat mutlak yang harus dipenuhi) untuk tercapainya solidaritas bangsa yang dapat mewujudkan kebersamaan bangsa. Sebab, interaksi adalah bukan sekedar hubungan individu-individu, melainkan suatu aktivitas yang berulang (*sosiation*) dan bermakna untuk membentuk suatu masyarakat yang diharapkan. Proses interaksi ini mencakup *initiating* (memulai), *experimenting* (menjajaki), *intensifying* (meningkatkan), *integrating* (menyatupadukan), dan *bonding* (mempertalikan). Peranan interaksi ini sering juga diasosiasikan sebagai bagian menuju suksesnya program asimilasi dalam kehidupan berbangsa yang lebih integratif.

Kesimpulan dan Saran

a. Kesimpulan

Upaya untuk mewujudkan terciptanya integrasi bangsa yang kokoh melalui pendekatan *the new history*, yang perlu dilakukan adalah *continuing education*, terutama bagi siswa adalah melalui pembelajaran maupun pendidikan yang merupakan bagian integral dalam enkulturasi ataupun pembudayaan. Bagi guru-guru sejarah selain dituntut konsistensi tinggi dalam belajar tentang budaya bangsa Indonesia secara mandiri, juga dapat dilakukan dalam bentuk penataran, pelatihan-pelatihan, lokakarya maupun seminar yang dapat menunjang pencapaian terbentuknya warganegara yang gemar belajar dan penuh tanggung jawab serta menjunjung tinggi integrasi bangsa.

Pembelajaran sejarah lokal di sekolah-sekolah perlu diperkenalkan, baik dalam kerangka mengenali identitas sosio-budaya lokalnya sendiri, memahami identitas kelokalan yang lain di Indonesia, maupun dalam memahami keterhubungannya dengan sejarah yang lebih luas, dengan memperhatikan kepentingan nasional.

Pembelajaran sejarah nasional tetap relevan untuk memupuk jiwa nasionalisme dan heroisme dan bukan hanya untuk masa sekarang, tetapi secara futurologis bagi kelanjutan pembangunan bangsa. *Spirit* atau *ethos* itu masih tetap diperlukan, bahkan akan lebih diperlukan mengingat majunya teknologi informasi maupun adanya akselerasi mondialisasi atau universalisasi.

Mengingat begitu tingginya perhatian dan minat siswa terhadap sejarah global, perlu diciptakan minimal dua kondisi. *Pertama*, bagi pemerintah hendaknya memberi perhatian yang cukup untuk membentuk *new civic history* sebagai manifestasi peningkatan SDM yang handal, yang berorientasi jauh kedepan dengan menguasai *high tech* dan *high touch* dengan memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada siswa untuk mengakses informasi-informasi ilmiah dan aktual. *Kedua*, bagi guru sejarah harus betul-betul banyak mempersiapkan diri dengan

kesungguhan belajar untuk melayani siswa yang senang berpikir eksploratif dan kritis terhadap perkembangan dunia mutakhir baik melalui media cetak maupun elektronik.

Pengaruh interaksi antar etnis terhadap rasa solidaritas bangsa ternyata memiliki derajat pengaruh yang kuat. Hal ini berarti pemerintah pusat/daerah terutama dalam pelaksanaan program pembauran perlu diintensifkan baik *planning, organizing, actuating, controlling*. Pemerintah hendaknya mampu membuka sekat-sekat persamaan hak dan keadilan bagi setiap komunitas etnis terhadap apa yang disebut “dominasi mayoritas” ataupun “eksklusifisme minoritas” tertentu. Guru sejarah hendaknya tidak sekedar memiliki wawasan luas secara akademik, tetapi memberikan keteladanan perilaku konsisten, yang dapat dijadikan *role model* bagi para siswanya dalam pergaulan antar etnis maupun menanamkan rasa solidaritas bangsa. Pembelajaran sejarah pada hakekatnya bukanlah semata-mata *transfer of knowledge*, melainkan juga *transfer of value* khususnya dalam kokohnya integrasi bangsa.

b. Saran

Pertama, pembelajaran sejarah diharapkan mampu mengakomodasi pengembangan nilai-nilai pluralitas etnik dan budaya yang diperlukan untuk kepentingan hidup berbangsa-bernegara. Pemerintah jangan sampai mematikan budaya lokal secara sosial, dengan tetap memandang pentingnya pencapaian integrasi bangsa yang optimal. Program pembelajaran multikulturalisme hendaknya betul-betul dirancang secara cermat baik perencanaan, pelaksanaan, maupun evaluasi. Hal ini penting untuk memudahkan mendiagnosis kegagalan maupun keberhasilan dalam suatu program.

Kemudian untuk pembelajaran sejarah lokal, perlu pemerintah daerah mengidentifikasi sejarah lokal yang ada. Memprakarsai pelaksanaan inventarisasi dan eksplorasi sejarah lokal dan dapat bekerjasama dengan Perguruan Tinggi maupun organisasi Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) setempat untuk mengadakan seminar/lokakarya di berbagai daerah.

Untuk pembelajaran sejarah nasional dan global, pembelajaran sejarah hendaknya menggunakan berbagai media yang mempunyai potensi untuk menambah wawasan serta meningkatkan hasil belajar. Slide, film, televisi, dan komputer yang dilengkapi CD-ROM dan hubungan internet, dapat dimanfaatkan untuk mengakses berbagai informasi tentang isu-isu lokal, nasional, global.

Kedua, kepada lembaga pendidikan, harus tetap memiliki *task commitment* yang kokoh dan memiliki kepekaan sosial dalam melihat realita sosial yang hidup di masyarakat, terutama yang menyangkut fenomena “disintegrasi bangsa”. Perlu ditingkatkan kontribusi bagi para pengajar sejarah yang berkiprah memberikan pemikiran-pemikiran pencerahan kepada publik, baik melalui media cetak, tulisan-tulisan artikel, hasil penelitian di surat kabar, jurnal, maupun media elektronik melalui radio dan televisi, tanpa mengabaikan tugas utama yakni membelajarkan mahasiswa dalam arti yang luas.

Ketiga, bagi para guru/dosen/pemerhati sejarah hendaknya dalam menunaikan tugas-tugas profesinya sebagai pengembang kesadaran sejarah untuk tidak bosan-bosannya meningkatkan pengetahuan melalui belajar. Tantangan kita begitu besar dalam upaya meningkatkan integrasi bangsa yang selama ini mendapat “sandungan” berada di “persimpangan”, dan terlalu kecil karena menipisnya harapan akibat terjadi krisis keteladanan yang bermuara dari krisis moral yang berkepanjangan. Namun masyarakat luas masih menaruh harapan dipundaknya, bahwa guru hendaknya benar-benar menjadi insan “pembelajar” dan “pendidik” yang dihayati hakikat tentang dirinya terlebih dahulu sebagai “apa” dan “siapa” untuk menjadi pembelajar (*becoming a learner*), kemudaiannya mereka untuk menjadi seorang pemimpin (*becoming a leader*) serta pendidik (*becoming a educator*). Selain itu untuk memupuk sifat-sifat heroisme para tokoh perjuangan masa lampau, guru sejarah dapat melakukan “Praktik

Belajar Nilai Kejuangan” yang merupakan bagian integral dari belajar sejarah dalam upaya menanamkan kesadaran sejarah. Dalam kegiatan “Praktik Belajar Sejarah” bisa dimulai dari peristiwa-peristiwa lokal yang terjadi pada lingkungan siswa, sedangkan untuk “Praktik Belajar Nilai Kejuangan” tidak harus selalu mengkaji biografi orang-orang besar yang sudah terkenal, akan tetapi dapat digunakan biografi tokoh nasionalis di kalangan rakyat kebanyakan (*grass-root*). Yang terpenting biografi ini secara konkrit menggambarkan *role model* semangat pengabdianya selama hidupnya yang sering berakhir dengan mengorbankan jiwanya. Kesungguhan, keberanian serta kesetiaan kepada bangsa, perjuangan tokoh tersebut memberikan inspirasi bagi siswa yang menumbuhkan idealisme tanpa jatuh ke kultusny.

Daftar Pustaka

- Abdullah, H.M. Amin, (2003) *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Akhmad Iqbal, (2010) *Perang-perang Paling Berpengaruh di Dunia*, Yogyakarta: Percetakan Galangpress
- Ahmad Mansur Suryanegara, (2009) *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Linguistik dan Geopolitik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Ahmad Mansur Suryanegara, (2009) *Api Sejarah 1*, Bandung: PT Salamadani Pustaka Semesta
- Ahmad Mansur Suryanegara, (2009) *Api Sejarah 2*, Bandung: PT Salamadani Pustaka Semesta
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, (2009) *Islam Dalam Bingkai KeIndonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Penerbit Mizan
- Bernard H.M. Vlekke, (2008) *Nusantara: Sejarah Indonesia*, Jakarta: Gramedia
- Beilharz, Peter and Trevor Hogan, (2002) *Social Self, Global Culture*, Oxford University Press.
- Dadang Supardan, (2008) *Pengantar Ilmu Sosial, Sebuah Kajian Pendekatan Struktural*, Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- Dhakidae, Daniel, (2002) *Indonesia dalam Krisis 1997-2002*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Giddens, A. (2000) *Runway World: How Globalization Is Reshaping Our Live*, New York, Routledge.
- G. W. J. Hegel, (2007) *Filsafat Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto, Ratna Saptari, (2008) *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor
- Ismaun, (2004) *Pengantar Sejarah Sebagai Ilmu dan Wahana Pendidikan*, Bandung : Jurusan Pendidikan Sejarah FPIPS UPI.
- Kleden, Ignas, (2001) *Menulis Politik: Indonesia Sebagai Utopia*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- M.C Ricklef, (2008) *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, Tim Penerjemah Serambi, PT Serambi Ilmu Semesta
- Nawiyanto, (2010) *Matahari Terbit dan Tirai Bambu: Persaingan Dagang Jepang-Cina Di Jawa Pada Masa Krisis 1930-an dan 1990-an*, Yogyakarta: Penerbit Ombak
- Peter Carey, (2009) *Asal-Usul Perang Jawa*, Yogyakarta: LKiS
- Sartono Kartodirdjo, (2005) *Sejak Indische Sampai Indonesia*, Jakarta: Kompas
- Rahmaniah, Aniek (2013) Pembelajaran Sejarah Berbasis Pendekatan Multikultural dan Perspektif Sejarah Lokal, Nasional, Global dalam Integrasi Bangsa, *Laporan Penelitian*, Dipa Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan.

Mengupas Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Peluang dan Tantangan)

Rahmi Hidayati

Abstrak

Salah satu karakteristik hukum Islam di Indonesia, adalah bahwa ia tidak sama dan sebangun dengan syari'ah. Ungkapan *al Syarai' mutahaddidah wa al waqai' mutajaddidah* (syari'at itu terbatas dan peristiwa-peristiwa akan selalu baru), menunjukkan bahwa jika hukum Islam diharapkan dapat merespon modernisasi dengan segala dampaknya, maka reinterpretasi dan reformulasi hukum Islam tidak bisa dihindarkan (*conditiosine quanon*).

Kata Kunci : Reformasi, Hukum Islam,

Pendahuluan

Hukum sering disebut sebagai produk yang lahir dari dinamika kehidupan manusia. *Ubi Societas Ibi Lus*, dimana ada masyarakat di sana ada hukum.¹ Akan tetapi masyarakat mengalami perubahan yang terus menerus, tanpa henti. Bahkan dapat dikatakan tidak ada yang tetap dalam suatu masyarakat kecuali perubahan itu sendiri. Sementara itu panduan normatif Islam telah terhenti sejak Rasulullah wafat. Tarik ulur antara perubahan masyarakat dengan panduan normatif Islam telah mengantarkan pada suatu upaya pembaruan (hukum) Islam.

Gagasan dan atau gerakan untuk mereformasikan fiqh atau hukum Islam khas Indonesia, telah dirintis bersamaan dengan pembaharuan pemikiran Islam secara dialektis. Namun sejauh ini perhatian yang relatif menyeluruh dan berdiri sendiri terhadap kecenderungan pemikiran pembaharuan hukum kebanyakan masih didekati secara parsial. Sementara kajian terhadap pembaharuan pemikiran Islam telah dilakukan banyak sarjana baik Indonesia maupun luar Indonesia. Praktis,

¹ Munir Fuadi, *Aliran Hukum Kritis, Paradigma Ketidakberdayaan Hukum*, Bandung : Citra Aditya Bakti, 2003, hal. 12

kajian tentang perjalanan dan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia berkembang subur.

Greg Barton misalnya, dalam bukunya *The Emergence of Neo-Modernism : a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, telah melakukan kajian pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia meskipun di dalamnya secara sepintas menyinggung juga pemikiran pembaharuan di bidang hukum Islam. Kamal Hassan, seorang sarjana Malaysia juga telah melakukan penelitian yang hampir sama, yang lebih memfokuskan kepada pendekatan teologis, yang kemudian dibukukan dalam *Modernisasi Indonesia : Respon Cendekiawan Muslim*, yang sudah diterjemahkan oleh Ahmadie Thoha BJ Boland dengan bukunya *The struggle of Islam in Modern Indonesia*, yang diindonesiakan dengan judul *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, juga telah melakukan kajian terhadap pembaharuan pemikiran Islam.

Demikian juga Riaz Hassan dalam bukunya *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*. Sarjana Indonesia yang menaruh perhatian dalam bidang ini, untuk menyebut beberapa contoh, adalah Deliar Noer dalam bukunya *The Modernist Movement in Indonesia 1900-1942*, Fachry Ali dan Bahtiar Effendy dalam *Merambah Jalan Baru Islam*, dan Aqib Suminto, dkk dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam : 70 tahun Harun Nasution*.

Buku yang secara khusus membicarakan pemikiran pembaharuan hukum Islam di Indonesia adalah buku Prof KH Ibrahim Hosen dan *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Namun karena buku ini ditulis dalam rangka memperingati ulang tahun, kajiannya dirasakan kurang intens dan menyeluruh. Karena tentu saja, fokus kajiannya lebih mengangkat pikiran individual Prof KH Ibrahim Hosen.

Namun nilai lebih dari buku ini adalah bahwa concern persoalannya meluas. Selain mengedepankan kerangka metodologi bagi upaya dan perlunya perbaharuan hukum Islam dengan menghidupkan kembali redefinisi ijtihad, dalam pemikiran fiqnya, tidak terbatas pada persoalan hukum keluarga (*akhwal al*

syakhshiyah)², akan tetapi juga membicarakan persoalan-persoalan hukum dalam berbagai aspek. Ini bisa dilihat misalnya, materi bahasannya mulai dari fiqh siyasah (hukum ketatanegaraan), kebolehan wanita menjadi hakim, keluarga berencana, hisab dan rukyat, pendayagunaan zakat, inseminasi buatan, transplantasi kornea mata, zakat dan pajak, dan lain-lain.

Konsep Reformasi Hukum Islam

Reformasi secara istilah disamakan dengan modernisasi, reaktualisasi, rekonstruksi, tarjih, islah dan tajdid. Didalam kamus bahasa Inggris yang disusun oleh John M. Echols dan Hasan Syadili “*reformation*” mempunyai arti membentuk atau menyusun kembali.³

Konsep reformasi yang dimaksud di dalam tulisan ini adalah lebih cenderung diserupakan dengan konsep *tajdid* (pembaruan) yang mempunyai dua makna: pertama, pembaruan yang berarti mengembalikan segala sesuatu kepada aslinya. Kedua, pembaruan yang berarti modernisasi yaitu apabila tajdid itu sarannya mengenai hal-hal yang tidak mempunyai sandaran, dasar, landasan dan sumber berubah-berubah, seperti metode, sistem, teknik, strategi dan lainnya untuk disesuaikan dengan situasi dan kondisi, ruang dan waktu.

Menurut Yusuf Qardhawi yang dimaksud dengan *Tajdid* adalah berupaya mengembalikannya pada keadaan semula sehingga ia tampil seakan barang baru. Hal itu dengan cara memperkokoh yang lemah, memperbaiki yang usang dan menambal kegiatan yang retak sehingga kembali mendekat pada bentuknya yang pertama, sehingga *tajdidu din* bukan berarti bermakna mengubah agama tetapi mengembalikannya menjadi seperti era Rasulullah SAW, para sahabat, dan tabiin.

² Karena hukum Islam yang berkembang dan tumbuh dalam kesadaran hukum masyarakat adalah hukum keluarga yang direpresentasikan dalam kompetensi absolute Pengadilan Agama, maka seakan-akan ketika dikatakan hukum Islam, dikesankan bahwa hukum Islam terbatas pada ahwal al syakhshiyah saja. Untuk lebih jelasnya baca *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* dan juga pasal 49 UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

³ John M. Echols dan Hasan Syadili, *Kamus Bahasa Inggris*, Hal. 145

Dari beberapa pengertian tentang pembaruan (*tajdid*) tersebut, pembaruan hukum Islam dapat diartikan sebagai upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (Mujtahid) dengan cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah istinbat hukum yang dibenarkan sehingga menjadikan hukum Islam lebih segar dan modern, tidak ketinggalan zaman. Inilah yang didalam istilah Ushul fiqh dikenal dengan “Ijtihad”.

Masalah-masalah hukum yang perlu direformasi (diperbarui) adalah hal-hal sebagai berikut. Pertama, Manhaj Ilahi, baik tentang akidah, syari'ah atau akhlak untuk mengatur hubungan manusia dengan dengan tuhanNya (*hablun min Allah*) dan hubungan antar sesama manusia. Kedua, Fikrah (pemikiran) dan Syakhiyah yang terus maju. Iman dan Islamnya yang telah usang menjadi baru kembali sesuai dengan perkembangan zaman. Oleh karena itu dalam melakukan pembaharuan hukum Islam hendaklah menjauhi hal-hal yang qath'i karena objek yang dapat diperbarui adalah hal-hal yang menyangkut dzhanny saja. Dengan menjauhi dari sifat jumud yang mendukung status Quo yang ingin bertahan dengan fatwa-fatwa terdahulu, padahal hukum-hukum tersebut tidak relevan lagi dengan kebutuhan masyarakat kini.

Dinamika Hukum Islam di Indonesia

Pembicaraan tentang dinamika hukum Islam di suatu Negara, tidak bisa dilepaskan dari proses pembaharuan karena proses itu melahirkan suatu situasi dan wacana yang sebelumnya tidak ada. Di sinilah, proses pembaharuan terjadi. Sebagai kerangka dasar, berikut ini penulis kutip beberapa pemikiran berkenaan persoalan tersebut .

Menurut Thahir Mahmud, proses pembaharuan ini berawal dari teks-teks al Qur'an, penafsiran ulama klasik dan risalah-risalah ahli hukum Islam abad pertengahan. Selanjutnya, terjadi proses kodifikasi (*tadwin*) dan legislasi (*tashri'/tawdi'*). Pada tataran metodologis, pembaharuan hukum Islam

bersandarkan pada doktrin *musawat al madzahib ti al fiqh* (persamaan madzhab hukum Islam), *istihsan (juristic equity)*, *mashalih al mursalah (public interest)*, *istidlal (juristic reasoning)*, *tadwin (codification)*, dan *tawdi (legislation)*.⁴

Selanjutnya, ia menjelaskan teknik metodologi pembaharuan yang bertumpu pada proses *ijma (consensus of jurist)*, *qiyas (analogical deduction of rules)*, *ijtihad fardi dan jama'i* dan beberapa prinsip seperti *takhayur (eclectic choice out of divergent legal principles within the Islamic law)* dan *talfiq (combination of two more parallel legal rules to evolve a new one)*. Lebih ringkas, Taher Mahmood membagi pembaharuan hukum Islam menjadi dua ; hukum Islam yang dikodifikasi (*codified law*) dan hukum Islam yang tidak dikodifikasi (*uncodified law*).⁵

Secara lebih rinci, dijelaskan oleh Abdullah An-Naim bahwa teknik-teknik pembaharuan hukum sebagai berikut :

1. *Takhsis al Qadha* (hak penguasa untuk memutuskan dan menguatkan keputusan pengadilan); digunakan sebagai prosedur untuk membatasi penerapan syari'ah pada persoalan-persoalan hukum perdata bagi umat Islam. Prosedur yang sama juga digunakan untuk mencegah pengadilan dari penerapan syari'ah dalam keadaan spesifik tanpa mengubah substansi aturan-aturan syari'ah yang relevan.
2. *Takhayyur*; menyeleksi berbagai pendapat di dalam madzhab fiqh tertentu dan tidak memilih pendapat dominan di dalam madzhab arus utama, termasuk mengizinkan seleksi pendapat dari madzhab Sunni yang lain. Misalnya, Sudan, Libia, Maroko, Saudi Arabia, Iran, Irak, dan beberapa Negara Islam lainnya.
3. Bentuk penafsiran ulang (*reinterpretasi*)
4. *Siyasah Syar'iyah* (kebijakan penguasa untuk menerapkan aturan-aturan administratif yang bermanfaat dan tidak bertentangan dengan syari'ah), juga digunakan untuk memperkenalkan berbagai bentuk pembaharuan.

⁴ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, India :Times Press, New Delhi, 1987. Hal 1 dan 13

⁵ Ibid, hal. 13

5. Pembaharuan dilakukan melalui berbagai keputusan pengadilan sebagaimana yang digunakan dalam tradisi hukum adat.⁶

Tataran karakteristik pembaharuan hukum Islam di dunia Islam, menurut Anderson⁷ terbentuk menjadi tiga kelompok sistem hukum yakni : (1) Sistem-sistem yang masih mengakui syari'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebih masih menerapkan secara utuh; (2) Sistem-sistem yang meninggalkan syari'ah dan menggantikannya dengan hukum yang sama sekali sekuler; (3) Sistem yang mengkompromikan kedua sistem tersebut.

Ringkasnya, dalam pengamatan penulis, proses transformasi hukum Islam dalam perspektif pembaharuan hukum Islam terpola pada tiga kategori : *adaptasi* (penyesuaian dengan sistem hukum selain sistem Islam), *sekuler* (pemisahan antara sistem hukum Islam dengan sistem hukum lainnya), dan *kombinasi* (perpaduan antara keduanya).

Adapun bentuk-bentuk reformasi hukum Islam di Indonesia

1. Perubahan UU Peradilan Agama, Peradilan Koneksitas, dan Revisinya.

Reformasi peradilan ditambah pula dengan adanya peradilan koneksitas. Pada saat ini, peradilan ini dapat dilihat dalam bentuk peradilan HAM. Meskipun peradilan koneksitas merupakan kompromi antara sipil TNI atas perbedaan pandangan mengenai peradilan bagi pelanggar HAM, sebaiknya pembentukan peradilan koneksitas tidak menyimpang dari UU. Ia tidak hanya didasarkan pada surat keputusan bersama antara Menteri Pertahanan dan menteri Kehakiman.

Reformasi Peradilan Agama merambah pula ke ranah yang lebih luas dalam bentuk revisi UU Awal draft revisi UU No. 7 tahun 1989 mengkaji kewenangan Peradilan Agama hingga ke masalah-masalah syari'ah. Selama ini, wewenang

⁶ *Toward an Islamic Reformation Cil Uberties, Human Rights and International Law*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arraniri, Dekonstruksi Syari'ah, LkiS, Yogyakarta, 1994. hal. 89-91.

⁷ J.N.D Anderson, *Islamic Law in Modern World*, New York : Greenwood Press Publishers. 1959. hal 83-84

Peradilan Agama (PA) hanya meliputi perkawinan, waris, wasiat, hibah, sedekah dan waqaf orang-orang yang beragama Islam.

Menurut Mutammimul Ula, anggota Komisi III DPR, RUU Peradilan Agama akan memasukkan soal-soal muamalah ke dalam kewenangan PA. Revisi terhadap UU No. 7 tahun 1989 tidak bisa dihindari karena sudah merupakan amanat konstitusi. Di samping itu, karena Peradilan Agama telah diintegrasikan ke bawah Mahkamah Agung. Namun, selain mengatur penyatuan atap, RUU juga akan memperluas wewenang PA ke bidang ekonomi syari'ah.

2. Undang-undang Perkawinan.
3. Kompilasi Hukum Islam dan Kompilasi Tandingan

Kompilasi merupakan himpunan materi hukum dalam satu buku, atau lebih tepat lagi himpunan kaidah Islam yang disusun secara sistematis selengkap mungkin dengan rumusan kalimat atau pasal-pasal yang lazim digunakan dalam peraturan perundang-undangan.

Keberadaan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang memiliki dasar hukum Inpres No. 1 tahun 1991 jo. Keputusan Menteri Agama No. 154 tahun 1991 jo. Surat Edaran Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam No. 3694/Ev/Hk.003/AZ/91 memuat tiga buku hukum, yaitu Buku I tentang Perkawinan, Buku II tentang Kewarisan, dan Buku III tentang Perwaqafan.

Kompilasi Hukum Islam ini tidak lahir dengan begitu saja, tetapi dengan menggunakan metodologi. Metodologi yang digunakan dalam penyusunan Kompilasi Hukum Islam itu disesuaikan dengan tujuan yang hendak dicapai, yaitu penyusunan kaidah-kaidah atau garis-garis hukum sejenis ke dalam sebuah kitab yang disusun secara sistematis menggunakan dan memanfaatkan sarana, bahan dan narasumber yang tersedia. Untuk mengoptimalkan semua itu, ditempuh berbagai jalan yang disebut jalur dan pendekatan perumusan.

- a. Jalur pertama adalah pengkajian kitab-kitab kuning/fiqh Islam, sebagaimana anjuran Departemen Agama tentang buku pedoman/pegangan para hakim agama, dikumpulkan dan dibuat berbagai permasalahan, kemudian kepada

Perguruan Tinggi Islam/IAIN di Indonesia dimintakan untuk membuat pendapat masing-masing. Kitab itu dan juga kitab lainnya mengenai masalah-masalah hukum yang telah diselesaikan itu, disertai argumentasi/dalil-dalil hukumnya.⁸

- b. Jalur kedua yaitu jalur ulama di sepuluh ibu kota provinsi di Indonesia. Para ulama ini diwawancarai dan ditanya (melalui kuisisioner) berbagai masalah yang akan dituangkan ke dalam kompilasi.
- c. Jalur ketiga adalah jalur yurisprudensi. Yurisprudensi peradilan agama sejak zaman Hindia Belanda dahulu sampai saat penyusunan kompilasi itu, yang dihimpun dalam berbagai buku (dokumen), dipelajari, dikaji, dan ditarik garis-garis hukum darinya.
- d. Jalur keempat adalah jalur studi komperatif/perbandingan ke Negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam di Negara tersebut serta system peradilan mereka.

Berdasarkan uraian diatas, pola reformasi Kompilasi Hukum Islam pada dasarnya tidak melepaskan dari pola-pola ijtihad yang dikembangkan oleh para ulama fiqh. Paling tidak, terdapat tiga sifat pola yaitu *doktriner*, *kodifikasi* dan *legislasi*.

4. Perubahan Undang-undang Perbankan Syari'ah (Muamalat)

Pemberlakuan Hukum Islam di bidang muamalat dapat dikatakan telah mempunyai kedudukan tersendiri. Sebelum berlakunya UU tentang Perbankan tahun 1992, ketentuan Hukum Islam di bidang perbankan belum diakui dalam kerangka sistim hukum nasional. Akan tetapi, sejak diberlakukannya UU tentang Perbankan 1992 yang diikuti dengan terbitnya Peraturan Pemerintah tahun 1993 dalam rangka pelaksanaan UU Perbankan tersebut, system operasi Bank Muamalat Indonesia berdasarkan syari'at Islam diakui secara hukum.

Untuk lebih mengukuhkan lagi kedudukan hukum muamalat ini, UU Perbankan tahun 1992 telah pula diperbarui dengan UU tentang Perbankan tahun 1998

⁸ Abdurrahman, *Pemikiran Islam di Malaysia*, Jakarta : Gema Insani Press, 1995

yang makin mempertegas pemberlakuan sistim Hukum Islam di bidang perbankan. Bahkan, di lingkungan Bank Indonesia juga diadakan Dewan Syari'ah yang diorganisasikan secara tersendiri.

Undang-undang Perbankan yang baru, yakni UU Nomor 10 tahun 1998 tentang Perubahan atas UU No.7 tahun 1992, telah mengatur pembiayaan berdasarkan prinsip syari'ah, yang dapat dilakukan oleh suatu bank, baik bank umum maupun bank perkreditan. Berdasarkan UU baru tersebut, Bank Indonesia menerbitkan Peraturan BI No. 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan Prinsip Syari'ah. Eksistensi bank syariah semakin kuat dengan adanya UU No. 23 tahun 1999 tentang Bank Indonesia, yang diubah dengan UU No. 3 Tahun 2004 tentang Bank Indonesia.⁹

5. Perubahan Undang-undang Waqaf
6. Reformasi Kewarisan Islam

Hukum waris pada dasarnya merupakan peraturan yang mengatur perpindahan kekayaan seseorang yang meninggal dunia kepada satu atau beberapa orang lain. Adapun sebab-sebab adanya hak kewarisan adalah karena adanya hubungan kekerabatan, perkawinan, wala, dan hubungan Islam. Akan tetapi, semua itu menurut Rasyid, tidak menjamin secara pasti hak kewarisan sebab adanya hukum disamping telah ada sebab masih bergantung lagi pada hal-hal lain, yaitu bebas dari segala penghalang yang menghalangi kewarisan itu sendiri, seperti : pembunuhan, perbedaan agama, perbudakan (yang lalu), dan hijab (terhalang oleh ahli waris utama).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pola perumusan kewarisan Islam tertumpu pada mauruts (harta waris), muwarits (orang yang meninggal), waris (orang yang menerima warisan, dan sebab-sebab mendapat atau terhalangnya kewarisan. Namun ada beberapa hal yang tidak dibahas seperti harta bersama, bagian ayah, ahli waris pengganti, perdamaian pembagian waris dan

⁹ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 tahun 2006 dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Surabaya : Airlangga University Press.hal. 88-89

pengangkatan wali, wasyiat wajibah dan sebagainya dan akan dijelaskan dalam Kompilasi Hukum Islam Buku II sebagai berikut :

- a. Pasal 171 Sub e tentang Harta Bersama dalam Perkawinan
 - b. Pasal 177 tentang Bagian Ayah
 - c. Pasal 183 tentang Perdamaian dalam Pembagian Warisan
 - d. Pasal 184 tentang Pengangkatan Wali
 - e. Pasal 185 tentang Ahli Waris Pengganti
 - f. Pasal 189 Mengatur tentang Pemeliharaan Keutuhan dan Kesatuan Lahan yang Luasnya Kurang dari Dua Hektar
 - g. Pasal 209 tentang Wasiat Wajibah
7. Undang-undang Pengelolaan Zakat

Dalam wacana Fiqh Islam, zakat merupakan ibadah maliyat ijtima'iyat (ibadah yang berkaitan dengan ekonomi dan kemasyarakatan). Perintah mengeluarkan zakat secara isyari menunjukkan bahwa dalam Islam terdapat dorongan yang kuat agar umatnya berusaha menjadi pembayar (yang mengeluarkan) zakat.

Upaya untuk mengatur pengelolaan zakat, perlu didukung fasilitas pemerintah, dalam arti peraturan sehingga manajemen zakat bisa diatur sesuai dengan kapasitas dan kemampuan masyarakat. Peraturan atau undang-undang adalah payung hukum yang menjadi landasan penegakan hukum.

Dalam sejarah peraturan perundang-undangan Islam di Indonesia, pembentukan peraturan perundang-undangan zakat, merupakan proses perjalanan panjang yang ironic. UU tentang pengelolaan zakat telah berusaha membangun paradigma transformative. Paradigma tersebut dapat dilihat dalam konsideran RUU tersebut. Salah satu kemajuan yang dapat dilihat dari UU Zakat tersebut adalah adanya pernyataan tegas (tersurat atau eksplisit) mengenai pengelolaan zakat agar berhasil guna dan berdaya guna dalam mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Ketegasan UU Nomor 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat ini disertai dengan adanya sanksi bagi pengelola zakat yang tidak melaksanakan sebagaimana mestinya. Meskipun demikian, sanksi ini hanya berlaku bagi

pengelola zakat bukan secara pribadi. Sebagaimana disebutkan dalam BAB VII Pasal 21 UU No 38 tahun 1999.

8. Undang-undang Penyelenggaraan Haji.

Pelaksanaan haji di Indonesia termasuk kegiatan rutin tahunan yang tidak bisa dihindari. Ratusan ribu jemaah haji Indonesia jauh sebelumnya telah mendaftarkan diri. Kondisi ini tidak bisa ditangani lembaga tertentu, tetapi harus melibatkan campur tangan pemerintah secara mutlak.

Upaya mengatasi berbagai persoalan tersebut adalah ditetapkannya ketentuan atau perundang-undangan di era reformasi. UU ini mengatur pendaftaran, pembinaan, kesehatan, kemigrasian, akomodasi, barang bawaan, haji khusus, ongkos haji, dana abadi umat, bahkan sampai tindak pidana (sanksi) UU Haji ini merupakan penyempurnaan system manajemen haji yang sebelumnya amburadul. Dengan UU ini, orang tidak bebas lagi naik haji, terutama sebagai jemaah, kecuali pembimbing haji. Ketegasan UU ini dilihat dari adanya sanksi, bahkan dikategorikan sebagai tindak pidana. Hal ini tertuang dalam pasal-pasal UU Nomor 17 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji

Lahirnya UU Haji ini memberikan angin segar kepada masyarakat karena ketentuan ibadah haji sudah dapat dipastikan. Berbeda dengan cara sebelumnya, orang harus antri tanpa ada kepastian kapan berangkatnya. Meskipun dalam realitas masyarakat, aturan formalitas ini masih bisa dicurangi dengan formalitas semata, harus diakui bahwa UU ini memberikan kepastian dan ketentuan yang selama ini dituntut, baik oleh masyarakat maupun lembaga-lembaga keagamaan lainnya.¹⁰

Reformasi Hukum Islam di Indonesia Peluang dan Tantangan

Bagi pengikut aliran hukum Roscoe Pound (1870-1964), Dekan Haevard Law School, yang menekankan peran faktor sosial dalam perjalanan hukum, atau pengikut madzhab hukum kontemporer bernama *Legal Incentives School*, yang

¹⁰ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam (Dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia)*, Bandung : Pustaka Setia, 2007. hal.435

menggunakan model pilihan rasional untuk memperoleh efek hukum yang diharapkan kemudian menggunakan kenyataan masyarakat sebagai alat pengukur kelayakan sebuah hukum untuk diterapkan, reformulasi dan reformasi hukum merupakan sebuah kewajiban dan, bahkan keharusan sejarah. Hal ini karena fenomena sosial kemasyarakatan tidak statis atau tetap, tetapi selalu berubah, dan yang tetap hanya perubahan itu sendiri. Di sinilah, reformasi sebuah peradaban dimulai termasuk reformasi hukum.¹¹

Sebab-sebab pentingnya pembaruan hukum Islam di Indonesia dilandasi dari beberapa faktor berikut: Pertama, Untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma didalam kitab fiqh klasik tidak begitu jelas mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum dan masalah yang terjadi sangat mendesak untuk diterapkan. Kedua, pengaruh Globalisasi ekonomi dan iptek yang terus mengalami kemajuan sehingga perlu adanya hukum yang mengaturnya. Ketiga, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang kepada hukum Islam untuk dijadikan sebagai referensi Hukum dalam membuat hukum nasional. Keempat pengaruh para pamaru pemikiran hukum Islam baik nasional maupun internasional, terutama yang menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan ilmu dan teknologi.

Didalam prakteknya pembaruan Hukum Islam di Indonesia sudah mulai berkembang sejak jaman kemerdekaan yaitu pada tahun 1945 dan kemudian sampai sekarang sudah cukup banyak produk reformasi hukum Islam tersebut diantaranya yang berperan penting dalam reformasi tersebut adalah ormas-ormas Islam dan yang paling penting adalah bahwa Pengadilan Agama selaku lembaga penegak hukum menjadi lebih luas kewenangannya untuk melakukan reformasi hukum Islam yaitu dengan adanya UU Nomor 4 tahun 2004 tentang kekuasaan kehakiman. Dan juga adanya Undang-Undang nomor 35 tahun 2000 tentang Propernas yang menyebutkan bahwa untuk membentuk hukum Nasional salah satu bahan bakunya adalah hukum Agama.

¹¹ Ibid, hal.338

Munculnya gagasan-gagasan pembaharuan hukum Islam dalam bentuk “Indonesiasi”, “reaktualisasi”, “pribumisasi” dan “kontekstualisasi” hukum Islam yang banyak dikemukakan oleh tokoh-tokoh hukum Islam Indonesia, seperti Abdurrahman Wahid, Hazairin, Hasbi Ash-Shiddiqie, a. Hassan, Munawir Sadjali, dan Nurcholish Madjid, tidak banyak mendapatkan respons dari masyarakat muslim secara umum. Ide-ide mereka seakan terkubur oleh fanatisme masyarakat terhadap kitab-kitab kuning. Baru sejak dikenalkannya urgensi pluralisme pemikiran hukum lewat Kompilasi Hukum Islam yang disahkan dengan Inpres tahun 1991, gagasan yang terpendam lama itu mendapat angin segar untuk bangkit kembali. Setidaknya, respons positif masyarakat bisa dibaca dari animo dan antusiasme mereka terhadap kajian sosiologi hukum dan terbitnya buku Fiqh Sosial-nya Ali Yafie pada tahun 90-an dan akhir tahun 2006, terbit pula buku Menggagas Hukum Progresif Indonesia (kumpulan makalah dari pakar hukum dan pakar hukum Islam).

Munculnya era reformasi yang menjadi lambang menguatnya *civil society* dan runtuhnya mitos birokrasi yang memaparkan cengkeraman kuku-kuku kekuasaan seakan menjadi awal yang baik bagi terbukanya peluang pengembangan hukum Islam yang mengakar pada *sosial demand* dan bukan pada kepentingan politik Negara.

Dalam analisis Ahmad Imam Mawari, ada empat alasan mengapa kita harus mereformasi dan mereformulasi hukum Islam di Indonesia. Kutipannya sebagai berikut :

“.....Usaha reformulasi hukum Islam pada masa ini sangat mempunyai peluang, sedikitnya karena empat alasan. Pertama, nuansa perpolitikan yang kerap kali menjadi hambatan manifestasi ide-ide baru pembaharuan hukum tampak mulai melunak dan membuka pintu perubahan. Terjadinya krisis legitimasi di kalangan elit politik, menurut Daniel S. Lev, seringkali menjadi peluang nyata bagi munculnya reformasi atau reformulasi hukum. Kedua, menguatnya kelas menengah (*middle class*) yang terdiri dari kaum intelektual, mahasiswa, dan professional.

Kelas yang disebut sebagai *linchpin* oleh Lev dalam menjelaskan gerakan hukum ini menjadi the determining faktor dalam perubahan-perubahan hukum di Eropa dan juga di Asia dan Afrika pascakolonial. Indonesia sendiri tentu bukan sebuah pengecualian. Munculnya pemikiran hukum yang cukup baru dan berani dikalangan yang kerap kali dicap sebagai tradisional serta maraknya kajian-kajian ilmiah di kalangan mahasiswa, plus demonstrasinya, merupakan salah satu qarinah bangkitnya kelas menengah ini. Ketiga, adanya semangat yang utuh untuk bergerak menuju terciptanya masyarakat madany (*civil society*) yang berarti pula pemberdayaan masyarakat sipil. Maka, mau tidak mau, perubahan-perubahan menuju keberpihakan terhadap masyarakat sipil menjadi suatu keniscayaan. Dan yang terakhir, munculnya sejarah baru perkembangan teori hukum yang mendukung perubahan hukum untuk kepentingan sosial di Indonesia, seperti teori *sociological jurisprudence* dalam hukum umum dan teori ‘urf dan mashlahah dalam hukum Islam.

Reformasi hukum merupakan salah satu amanat penting dalam pelaksanaan agenda reformasi nasional. Di dalamnya tercakup agenda penataan kembali berbagai institusi hukum dan politik mulai tingkat pusat sampai tingkat pemerintahan desa, pembaruan berbagai perangkat peraturan perundang-undangan, mulai UUD sampai ke tingkat peraturan desa, dan pembaruan dalam sikap, cara berfikir, dan berbagai aspek perilaku masyarakat hukum kita kearah kondisi yang sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman. Dengan perkataan lain, dalam agenda reformasi hukum itu tercakup pengertian reformasi kelembagaan (*institutional reform*), reformasi perundang-undangan (*instrumental reform*), dan reformasi budaya hukum (*cultural reform*).¹²

Dalam ketiga agenda besar itu, Badan Pembinaan Hukum Nasional Departemen Kehakiman dan Hak Azaszi Manusia merancang suatu proyek penelitian mengenai eksistensi hukum Islam yang sejak dulu dipahami sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kesadaran masyarakat Indonesia mengenai

¹² Jimly Ashidiqy, *Eksistensi Hukum Islam dalam Reformasi Sistem Nasional*” (makalah disampaikan dalam seminar Penelitian Hukum). Jakarta : Departemen Kehakiman dan HAM, 2000

hukum dan keadilan yang memang jelas keberadaan atau eksistensinya dalam kerangka sistem hukum nasional.

Secara instrumental, banyak ketentuan perundang-undangan Indonesia yang telah mengadopsi berbagai materi hukum Islam ke dalam pengertian hukum nasional. Secara institusional, eksistensi Pengadilan Agama sebagai warisan penerapan sistem hukum Islam sejak zaman prapenjjajaan Belanda, terus dimantapkan keberadaannya. Dan secara sosiologis-empirik, praktik-praktik penerapan hukum Islam di tengah-tengah masyarakat juga terus berkembang dan bahkan makin lama makin meningkat dan meluas ke sektor-sektor kehidupan hukum yang belum diterapkan menurut ketentuan hukum Islam.

Perkembangan ini, bahkan berpengaruh pula terhadap kegiatan pendidikan hukum di tanah air sehingga kepakaran dan penyebaran kesadaran mengenai eksistensi hukum Islam di Indonesia makin meningkat dari waktu ke waktu.

Sehubungan dengan itu, perlu ditelaah berbagai aspek perkembangan eksistensial hukum Islam dalam kaitannya dengan pelaksanaan agenda reformasi hukum nasional yang sekarang tengah berlangsung. Di satu segi, hukum Islam perlu dijadikan objek penelaahan sehingga agenda pembaruan atau reformasi hukum nasional juga mencakup pengertian pembaruan terhadap hukum Islam itu sendiri.

Akan tetapi, di pihak lain, sistem hukum Islam dapat pula berperan penting dalam rangka pelaksanaan agenda reformasi hukum nasional sebagai keseluruhan. Jangan sampai misalnya, karena kesibukan kita memikirkan keseluruhan sistem hukum nasional yang perlu direformasi, kita lalai memperhitungkan faktor sistem hukum Islam yang sangat penting artinya dalam keseluruhan pengertian sistem hukum Nasional yang sedang mengalami proses transformasi menuju masa depan yang diharapkan akan menjadikan hukum sebagai satu kesatuan sistem yang *'supreme'* dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Dengan demikian, makna sistem hukum Islam tidak saja berperan sebagai sumber inspirasi dalam perkembangan dan pengembangan hukum nasional, tetapi

norma-norma dan institusi-institusi hukum Islam yang hidup di tengah masyarakat muslim sehari-hari telah dilembagakan menjadi bagian dari sistem hukum nasional yang kokoh dan absah.

Menurut Nurcholish Madjid pembaharuan hukum Islam bukan saja merupakan suatu keharusan, malahan kewajiban yang mutlak. Karena pembaruan merupakan pelaksanaan perintah dan ajaran Tuhan Yang Maha Esa. Pembaruan atau modernisasi berarti berfikir dan bekerja menurut fitrah atau sunnatullah yang hak. Sunnatullah telah mengejawantahkan dirinya dalam hukum alam, maka untuk menjadi modern manusia harus mengerti terlebih dahulu hukum yang berlaku dalam Islam.¹³

Penutup

Uraian tentang pembaharuan hukum Islam di Indonesia tersebut menunjukkan bahwa reformulasi hukum itu merupakan suatu keharusan dalam rangka perbaikan aplikasi hukum Islam demi terwujudnya kemashlahatan umum yang sesuai dengan karakter lokal yang menjadi alat kebiasaan. Hal ini berperan sebagai penegasan eksistensi Islam yang mempertegas posisinya dalam peta pemikiran hukum Negara ini.

¹³ Mustofa, *Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta : Sinar Grafika, 2009. hal. 66

DAFTAR PUSTAKA

Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 tahun 2006 dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Surabaya : Airlangga University Press

Abdurrahman, *Pemikiran Islam di Malaysia*, Jakarta : Gema Insani Press, 1995

Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam (Dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia)*, Bandung : Pustaka Setia, 2007

John M. Echols dan Hasan Syadili, *Kamus Bahasa Inggris*.

Jimly Ashidiqy, *Eksistensi Hukum Islam dalam Reformasi Sistem Nasional*” (makalah disampaikan dalam seminar Penelitian Hukum). Jakarta : Departemen Kehakiman dan HAM, 2000

J.N.D Anderson, *Islamic Law in Modern World*, New York : Greenwood Press Publishers. 1959.

Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan juga pasal 49 UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

Mustofa, *Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta : Sinar Grafika

Munir Fuadi, *Aliran Hukum Kritis, Paradigma Ketidakberdayaan Hukum*, Bandung : Citra Aditya Bakti, 2003,

Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, India :Times Press, New Delhi, 1987

Toward an Islamic Reformation Cil Uberties, Human Rights and International Law, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arraniri, Dekonstruksi Syari’ah, LkiS, Yogyakarta, 1994

Prosiding

INTERNATIONAL SEMINAR ON ISLAMIC LAW, ECONOMIC, EDUCATION, AND SCIENCE ISSUES

Prosiding International Seminar on Islamic Law, Economic, Education, and Science Issues adalah merupakan himpunan kertas kerja pembentang yang mengambil bahagian dalam seminar tersebut. Kertas kerja yang dibentangkan adalah dari pelbagai isu termasuk undang-undang Islam, ekonomi, pendidikan, dan isu-isu berkaitan sains. Adalah diharapkan agar kertas kerja ini dapat memberikan manfaat kepada masyarakat khususnya kepada para penyelidik. Isu-isu yang dibincangkan diolah dengan pelbagai kaedah serta metodologi bagi mencapai hasil kajian yang menepati objektif. Tambah nilai prosiding ini adalah dari perspektif huraian kontemporari masyarakat di Malaysia dan Indonesia dengan menampilkan kolaborasi bersama pensyarah dan pelajar dari Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, Universiti Sunan Kalijaga Jogjakarta, Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik, dan juga Fakultas Syariah IAIN STS Jambi Indonesia. Semoga penghasilan prosiding ini memberikan manfaat yang besar kepada masyarakat khususnya penuntut ilmu.

PROSIDING INTERNATIONAL SEMINAR ON ISLAMIC LAW, ECONOMIC, EDUCATION, AND SCIENCE ISSUES



UTM
UNIVERSITI TEKNOLOGI MALAYSIA

EISBN: 978-967-0194-42-4

