

Penulis:
Mohammad Anwar Syi'aruddin dkk.

DINAMIKA PENGALAMAN KEAGAMAAN UMAT ISLAM

MELAYU DI ASIA TENGGARA

Buku II Prosiding ICON IMAD XI Tahun 2022

Kata Pengantar:

Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE.
(Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung)

Editor:

Ajid Thohir - M. Yusuf Wibisono -
M. Taufiq Rahman



Gunung Djati Publishing

Dinamika Pengalaman Keagamaan Umat Islam Melayu di Asia Tenggara

Mohammad Anwar Syi'aruddin dkk.

GUNUNG DJATI PUBLISHING

2023

Pasal 44

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

Dinamika Pengalaman Keagamaan Umat Islam Melayu di Asia Tenggara

Penulis:

Mohammad Anwar Syi'aruddin dkk.

Kata Pengantar:

Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE.
Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Editor:

Ajid Thohir
M. Yusuf Wibisono
M. Taufiq Rahman

Tata Letak:

Paelani Setia

Diterbitkan Februari 2023

Oleh

Gunung Djati Publishing

Kampus Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

Jl. A.H. Nasution No. 105 Cibiru Bandung

Email: adminpuslitpen@uinsgd.ac.id

Cetakan Pertama, Februari 2023

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

(Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE.

(Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung)

Assalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.

Para Penulis dan Pembaca yang terhormat,

Dengan kepuasan yang mendalam saya menulis Kata Pengantar Prosiding Konferensi Internasional tentang Islam di Dunia Melayu (*International Conference on Islam in Malay World*) ke-11 ini yang diadakan di Bandung, Indonesia pada tanggal 26-27 Oktober 2022 dengan UIN Sunan Gunung Djati Bandung sebagai penganjur Tuan Rumahnya.

Konferensi ini secara khusus mendorong interaksi para peneliti dengan para akademisi se-wilayah Asia Tenggara yang mendalami kajian bangsa Melayu dari berbagai perspektif. Hal ini penting bagi semua yang terlibat dalam mempresentasikan dan mendiskusikan karya mereka. Kontribusi mereka membantu menjadikan konferensi ini luar biasa seperti yang sudah diadakan sebelum-sebelumnya.

Selain makalah kontribusi dari para peserta, ada beberapa kata sambutan dari perwakilan para penganjur ICON-IMAD. Mereka adalah Prof. Dr. H. Supiana, M.Ag., CSEE dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia; Prof. Dr. Fauzi Hamat, MA dari Universiti Malaya Kuala Lumpur, Malaysia; Prof. Madya Dr. Roflee Waehama dari Prince of Songkla University (PSU) Thailand; dan Prof. Madya Dr. Hj Sri Rahayu @ Nurjanah binti Hj Dollah dari Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA), Brunei Darussalam. Kami berterima kasih kepada semua penulis dan peserta atas kontribusi mereka pada dunia keilmuan Melayu.

Prosiding ini akan melengkapi para ilmuwan dunia dengan buku referensi yang sangat bagus. Saya juga percaya bahwa ini akan menjadi pendorong studi dan penelitian lebih lanjut di semua bidang tentang Islam di dunia Melayu ini.

Demikian, semoga buku ini menjadi penanda bahwa secara ilmiah, bangsa Melayu tidak hilang di dunia.

Semoga bermanfaat dan terimakasih banyak.

Wassalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.



Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE.

Ketua Dewan Penyantun ICON-IMAD XI

KATA SAMBUTAN

Assalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.

Bismillahirrahmanirrahiem.

Segala puji bagi Allah SWT. yang telah memberikan kita kesempatan untuk bertemu di acara ICON-IMAD XI ini. Shalawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, kepada para Sahabatnya, dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Terima kasih kepada semua hadirin yang berada di sini bersama kami hari ini. Kami sangat senang dapat menyambut Bapak/Ibu/Saudara/Saudari yang telah lama bersama kami maupun yang baru bergabung dalam International Conference on Islam in Malay World (ICON IMAD). ICON-IMAD ini didukung selama ini oleh empat perguruan tinggi di rantau Asia Tenggara, yaitu: UIN Bandung (Indonesia), Universiti Malaya (Malaysia), Universiti Islam Sultan Sharif Ali atau UNISSA (Brunei Darussalam), dan Prince of Songkla University (Thailand).

Hari ini menandai pertemuan konferensi tahunan ke-11 dan kami bangga dapat menyelenggarakannya hari ini di sini, di tempat yang indah ini bersama Bapak/Ibu/Saudara/Saudari semua. Sebelum kita mulai, kami ingin menyampaikan penghargaan yang tulus kepada Bapak/Ibu/Saudara/Saudari semua yang dengan murah hati membantu kami membuat acara ini bersama-sama menjadi sukses. Terimakasih kami ucapkan kepada Prof. Dr. Fauzi Hamat beserta rombongan dari Universiti Malaya; Prof. Madya Dr. Sri Rahayu @ Nurjannah binti Haji Dollah beserta rombongan dari UNISSA Bruinei Darussalam; dan Prof. Madya Dr. Muhammad Roflee Waehama beserta rombongan dari Prince of Songkla University atas kerjasama mereka dalam kesuksesan acara ini. Kami tidak dapat melakukannya tanpa Bapak/Ibu/Saudara/Saudari semua.

Dalam pertemuan hari ini, kami juga mengucapkan terimakasih pada semua peserta yang bergabung dengan kami dalam konferensi yang diselenggarakan pada hari ini dan besok (26-27 Oktober 2022). Bapak/Ibu/Saudara/Saudari semua telah terpilih untuk menjadi bagian dari konferensi ini karena semangat bersama untuk menambah kajian tentang Islam di Dunia Melayu. Gairah Bapak/Ibu/Saudara/Saudari telah membantu kita semua untuk bersatu dan memunculkan energi yang kita ciptakan dapat memungkinkan kita untuk mencapai tujuan individu maupun kita semua. Mudah-mudahan kami dapat memberikan kontribusi pada karier Bapak/Ibu/Saudara/Saudari semua. Begitu pula kepada Bapak/Ibu/Saudara/Saudari, kami memerlukan dukungan penuh. Itulah mengapa kami bersyukur Bapak/Ibu/Saudara/Saudari bergabung dengan kami di konferensi ini (ICON-IMAD XI).

Melalui ICON-IMAD ini kita dapat belajar tentang berbagai inisiatif melalui kegiatan yang direncanakan, seminar, dan acara khusus di mana kita akan dapat bergabung dan mendapatkan pengalaman langsung dalam percaturan intelektual di rantau Asia Tenggara. Kami harap konferensi ini akan membantu kita tumbuh menjadi lebih produktif dan cerdas sekaligus dapat dibanggakan.

Selain Bapak/Ibu/Saudara/Saudari sebagai peserta dan utusan dari universitas-universitas pendukung ICON IMAD, kami perlu mengucapkan terimakasih kepada universitas-universitas baik di luar negeri seperti Monash University of Malaysia, Universiti Teknologi Malaysia, Universiti Teknologi MARA Perlis Malaysia, dan Universiti Antarabangsa Islam Malaysia maupun di dalam negeri yang meluangkan waktu untuk menghadiri kegiatan konferensi ini seperti UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Universitas Islam Indonesia (UII Yogyakarta), Universitas Islam Bandung (UNISBA),

Telkom University Bandung, Universitas Katolik Parahyangan Bandung, Universitas Buana Perjuangan Karawang, Universitas Pancasakti Tegal, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, IAIN Metro Lampung, Universitas Islam Nusantara (UNINUS Bandung), Universitas Muhammadiyah Bandung (UMB), STAI Babunnajah Pandeglang, IAI Cipasung Tasikmalaya, STAI Al-Falah Cicalengka, dan perguruan-perguruan tinggi lainnya. Kami sungguh mengapresiasi keterlibatan Bapak/Ibu/Saudara/Saudari semua dalam konferensi ini.

Dalam konferensi ini pun kami mengundang Bapak Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, Prof. Dr. H.M. Ali Ramdhani, ST, MT. sebagai *Keynote Speaker*. Semoga ucap tama beliau dapat semakin memotivasi sekaligus menyemangati untuk kegiatan kita ini. Selain itu, kami juga mengundang Prof. Dr. Irwan Abdullah dari Universitas Gadjah Mada untuk mendorong kita agar lebih mahir lagi dalam pembuatan artikel pada jurnal internasional bereputasi. Dan yang sangat utama adalah terimakasih kami kepada Bapak Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., CSEE. yang telah memberikan bantuan moril dan materil untuk kegiatan ICON-IMAD XI ini.

Terimakasih juga yang sebesar-besarnya bagi semua pihak yang berpartisipasi dalam ICON-IMAD ini. Semoga banyak hikmah dan berkah dari acara konferensi ini bagi kita semua. Khususnya, semoga kita semua diberi kesehatan dan kesempatan untuk berkarya yang lebih baik lagi setelah *event* konferensi internasional ini. Aamiin.

Wassalamu'alaikum Warahmatullah Wabarakatuh.



Penanggung Jawab ICON-IMAD XI
Prof. Dr. H. Supiana, M.Ag., CSEE.

KATA ALU-ALUAN

Alhamdulillah, segala kesyukuran dipanjatkan kepada Allah SWT di atas segala nikmat kurniaan, nikmat kesihatan dan nikmat masa serta ruang yang diberikan kepada kita semua pada hari ini. Selawat serta salam buat junjungan mulia Nabi Muhammad SAW, serta kepada seluruh ahli keluarga dan para Sahabat baginda yang dikasihi sekali.

Pertama sekali, marilah kita memanjatkan kesyukuran kita kehadiran ilahi kerana dengan limpah kurnianya kita dapat meneruskan Seminar ICON-IMAD XI 2022 yang bertemakan, “Malay Civilization Facing the Global Challenges of Covid-19” pada kali ini. Tema ICON-IMAD XI 2022 pada kali ini amat sesuai dengan suasana kita yang berada pada fasa pandemic Covid-19 dan sedang menghadapi cabarannya sepanjang tahun 2020 hingga kini.

Tidak dinafikan bahawa pandemic Covid-19 telah menjadikan kita semua terasing, jauh antara satu dengan yang lain, tidak dapat bersemuka dalam satu majlis secara fizikal dan mengekang segala pergerakan kita. Namun, itu bukan merupakan halangan untuk kita terus bersama-sama dalam menjalankan segala aktiviti ilmiah bergantung kepada keterbatasan yang ada.

Seperti mana yang kita ketahui, tahun 2020 penganjuran ICON-IMAD X terpaksa ditangguhkan kerana beberapa masalah tertentu, namun pada tahun berikutnya, pendekatan penganjurannya secara online (dalam talian) digunakan sepenuhnya bagi menjayakan kesinambungan seminar ini Tahniah kepada pihak UNISSA, Brunei yang berusaha untuk mengendalikannya ICON-IMAD X pada tahun 2021 yang lepas.

Pada tahun ini, Pihak Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya ingin menyampaikan penghargaan kepada pihak penganjur iaitu UIN Sunan Gunung Djati yang menjemput rombongan daripada APIUM untuk terlibat sama dalam seminar ICON-IMAD X dengan penyertaan mereka sebagai pembentang kertas. Turut terlibat sama ialah beberapa orang calon pasca siswazah dan alumni pasca siswazah daripada APIUM. Mereka akan membahaskan tajuk-tajuk kertas kerja yang sesuai dengan tema seminar pada kali ini. Saya juga berbesar hati untuk mendengar beberapa pembentangan kertas kerja yang saya difahamkan akan disampaikan oleh tokoh-tokoh ilmuan terbilang seperti Prof. Dr. M. Ali Ramdhani, S.TP., M.T, Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI, Prof. Dr. H. Supiana, M.Ag., CSEE, Direktur Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Dr. Hajah Sri Rahayu @ Nurjanah binti Haji Dollah, Dekan Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei Darussalam, Assoc. Prof. Dr. Muhammad Roflee Waehama, Dekan Faculty of Islamic Sciences Prince of Songkla University, Kampus Pattani, Prof. Dr. Irwan Abdullah, Ph.D, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta dan lain-lain lagi.

Semoga hasil daripada seminar ini akan dapat diterbitkan dalam jurnal-jurnal ilmiah berimpak tinggi atau pun dalam bentuk buku ilmiah yang akan menjadi rujukan masyarakat dalam mendepani cabaran pasca Covid19 ini di rantau ini. Terima kasih diucapkan atas sambutan dan layanan istimewa yang diberikan oleh pihak penganjur kepada para peserta seminar dari seluruh rantau ASEAN dan usaha gigih yang dicurahkan dalam menjayakan ICON-IMAD pada kali ini. Semoga Allah SWT akan memberi balasan yang sebaiknya atas usaha amal soleh yang mulia ini.

Yang benar

Profesor Dr. Mohd Fauzi Hamat,

Pengarah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

Kata-Kata Aluan

Dr Hajah Sri Rahayu @ Nurjanah binti Haji Dollah
Dekan Fakulti Usuluddin
Universiti Islam Sultan Shari Ali, Negara Brunei Darussalam.

يحرلا نحرلا الله مسب
هتكاربو الله تحمرو كمي لع ملاسلا
دعب اما، ينعجماً هبصو له ألعو ينلسرلماو ءايينلا فشرأ لع ملاسلاو ةلاصلاو ينلماعلا بر الله دلحما

Terlebih dahulu, saya ingin mengucapkan rasa Syukur ke hadrat Allah *Subhanhu wa Taala* kerana dengan limpah kurnia-Nya dapat saya menukilkan kata-kata aluan sempena Konferens Antarabangsa Islam di Alam Melayu atau Icon Imad XI 2022 yang dijalankan dengan jayanya setelah melangkaui Era Pandemik. Saya juga ingin merakamkan ucapan setinggi-tinggi penghargaan terima kasih dan tahniah kepada warga UIN Sunan Gunung Djati selaku Tuan Rumah serta rakan institusi bagi penganjuran bersama Konferens ini dengan Universiti Malaya, Universiti Prince Songkla dan Universiti Islam Sultan Sharif Ali yang telah sedia menjalin kerjasama erat dalam merealisasikan wacana ilmiah ini.

Kita sedia maklum bahawa akar umbi Tamadun Melayu adalah Tamadun Islam. Nilai-nilai Islam meliputi akidah, syariah dan falsafahnya telah berjaya merubah kepercayaan, pemikiran, cita rasa dan tingkah laku orang Melayu sehingga tercerna dalam *world view* masyarakat Melayu. Kedatangan Islam telah mempengaruhi semua aspek kehidupan orang Melayu mengatasi pengaruh lain yang lebih dulu muncul sebelumnya;

Sejarah mencatatkan kejayaan dunia Melayu dalam aspek budaya, sosial, ekonomi dan pendidikan yang berpaksikan ajaran Islam dalam melawan arus fahaman Barat dan anasir agama yang bertentangan dengan ajaran Islam. Namun kini, tamadun Melayu berdepan pula dengan cabaran pandemik Covid yang menggugat kehidupan masyarakat Melayu dan dunia sejagat. Justeru setiap individu dan organisasi perlu memainkan peranan masing-masing bagi menjamin kedayatahan tamadun Melayu dan Islam agar sentiasa terpelihara daripada apa jua ancaman mendatang.

Akhir kata, saya mendoakan semoga kejayaan konferens ini menjadi titik positif kepada kesinambungan kerjasama semua pihak dalam usaha mengangkat tamadun Melayu di mata dunia. Bagi pihak UNISSA, saya sekali lagi mengambil kesempatan untuk mengucapkan tahniah dan Syabas serta ucapan terima kasih buat tuan rumah penganjur atas jemputan berkolaborasi dalam Icon Imad XI 2022. Selamat Bersidang!!!

هتكاربو الله تحمرو كمي لع ملاسلاو.

Dr Hajah Sri Rahayu @ Nurjanah binti Haji Dollah
Dekan Fakulti Usuluddin
Universiti Islam Sultan Shari Ali, Negara Brunei Darussalam.

Introduction Speech

Dean, Faculty of Islamic Sciences
Faculty of Islamic Sciences
Prince Songkla University
Muhammad Roflee Waehama, Ph.D.

بسم الله الرحمن الرحيم،
الحمد لله رب العالمين وبه نستعين، اللهم صل على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

First of all, Alhamdulillah and thanks to almighty Allah, for allowing us to gather here today in Bandung for the 11th International Conference on Islam in the Malay World (ICON-IMAD XI 2022). With no doubt, we are currently living in the era of twin disruptions, the period of digitalization and the Post-Covid-19 pandemic, both of which have significantly influenced our everyday lives. As Muslims in the Malay World, we face numerous new obstacles that are unlike anything we have faced in the past. For instance, we are challenged with a new normal living system, educational equality, political challenges, Shariah-phobia, gender concerns, health difficulties, domestic violence, and economic issues that continue to plague several Muslim communities. Interacting with reality, changing and updating the Islamic and Muslim education approach to dealing with reality is desperately required, not only in terms of teaching technique, but also in terms of the ability to adapt to specific future problems and possibilities. This conference will provide another opportunity for us to get together to exchange information and discover answers to the aforementioned concerns in order to work together to take society, particularly the Malay world, firmly, strongly, and sustainably ahead.

Finally, on behalf of the Faculty of Islamic Sciences (FaIS), Prince of Songkla University (PSU), Thailand, I would like to offer my profound appreciation to the distinguished keynote speakers, presenters, and participants. My special thanks and gratitude go to the School of Postgraduate UIN. Sunan Gunung Djati, Bandung, Indonesia, for hosting ICON IMAD XI this year, also to the organizing committees, who have worked tirelessly to ensure the success of this conference. I wish that this conference will provide many useful outcomes and that we will be able to apply the debates, ideas, and research findings to our own organizations and institutions in the near future. Last but not least, my very much thank you goes to Academy of Islamic Studies, UM, Malaysia, and UNISSA, Brunei Darussalam as member and co-host of ICOM IMAD. We do hope that ICON IMAD will be continued to enhance the quality of our Ummah in Malay world. I now conclude with:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

May Allah grant us the good of this world and the good of hereafter!



Muhammad Roflee Waehama, Ph.D.
Dean, Faculty of Islamic Sciences.

DAFTAR ISI

COVER DEPAN	ii
KETERANGAN BUKU	iv
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	xi
Kebudayaan dan Kelompok Keagamaan Islam: Budaya Sunda sebagai Faktor Perekat Ormas Islam Muhammadiyah, Persis, dan NU di Kabupaten Garut	1
Mohammad Anwar Syi'aruddin.....	1
Transformasi Sosial dan Kultural Gerakan Keagamaan Habaib di Betawi Abad ke XX .15	
Agus Permana	15
Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Indonesia	46
Paelani Setia ¹ , Mohammad Taufiq Rahman ² , Khaleel Al-Obaidi ³	46
Internalisasi Karakter <i>Wasathiyah</i> Melalui Ekstrakurikuler Rohani Islam di Indonesia 59	
Lilis Nurhayati ¹ , Supiana ²	59
Implementasi Panca Jiwa Pondok dalam Penanaman Nilai-Nilai Multikultural di Pondok Pesantren Daar El-Qolam 2 Tangerang, Banten	70
Muhammad Sabiq Ramadhan ¹ , Wasehudin ² , Yuttana Kuakul ³ , Ahmad Zaenuri ⁴	70
Preserving Humanity Lives Through Xenotransplantation Method: A Review of Masalah and Prospects	80
Masithoh ^{1*} , Hudzaifah Ahmad Qatadah ² , Khairul Akmal ³ , Adang Darmawan Achmad ⁴	80
Internalisasi Kehidupan Beragama dalam Masyarakat: Analisis Kontruksi Sosial Berger	86
Ahmad Gibson Albustomi.....	86
Manajemen Pengetahuan di Pondok Pesantren: Studi Kasus Pengelolaan Pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah, Cigondewah	95
Zen Anwar Saeful Basyari	95
Dakwah Islam dan Komodifikasi Agama di Media Sosial: Analisis Wacana Kritis pada Komunikasi Dakwah Pemuda Hijrah	105
Regita Cahya Karima	105
Kota, Dialektika dan Teologi Urban: Studi Kasus Praktik Keagamaan Masyarakat Kota Bandung	117
M. Rachmatullah Arken ¹ , Wahyudin Darmalaksana ²	117
Integrasi Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum Melalui Kurikulum <i>Outcome Based Education</i>	129
Siti Masruroh ¹ , Tedi Priatna ² , Asep Nursobah ² , Dadan Suherdiana ³	129

Reinterpretasi Kisah Nabi Yusuf untuk Strategi Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat dalam Al-Qur'an	140
Eni Zulaiha ¹ , Badruzzaman M. Yunus ² , Muhammad Yoga Firdaus ³	140
Dinamika Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Mathla'ul Anwar 1916-2023.....	148
Ahmad Rofiq.....	148
Kemunculan Gerakan Hijrah Perspektif Peluang Politik	158
Rika Dilawati ¹ , Rifki Rosyad ²	158
Tafsir <i>Wahdat Al-Wujud</i> Dalam Tiga Edisi Naskah Kitab <i>Daqa'Iq Al-HuruF</i> Karya 'Abd Al-Ra'uF Al-Singkili (1615-1693).....	171
Dwi Afrianti	171
Komodifikasi Agama Islam Pada Citra Merek dan Keputusan Pembelian.....	185
Iendy Zelviean Adhari ^{1*} , Ahmad Hasan Ridwan ² , Ending Solehudin ³ , Oyo Sunaryo Mukhlas ⁴	185
Pembelajaran PAI Pasca Pandemi Covid-19 dan Problematikanya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten.....	204
Nafsin ¹ , Budi Sudrajat ² , Irfan Anshori ³ , Uswatun Hasanah ⁴	204
Pendidikan Karakter dalam Perspektif Umar Bin Ahmad Baradja	212
Muhatibi ¹ , Eneng Muslihah ² , Rumbang Sirojudin ³ , Suherman Priatna ⁴ , Kharisul Wathoni ⁵	212
Prinsip-Prinsip Tugas Pendidikan Perspektif Alquran	224
Afif Saefudin ¹ , Rumbang Sirojudin ² , Machdum Bachtiar ³	224
Orientasi Pasar dan Kepemimpinan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) Pengaruhnya Terhadap Kinerja Dosen.....	230
Andewi Suhartini ¹ , Hasbiyallah ² , Ujang Dedih ³ , Hafid ⁴	230
Studi Kebencian: Iri Hati sebagai Pemicu Sikap Kebencian dalam Perspektif Religious Studies	243
Mochamad Ziaul Haq ¹ , R.F. Bhanu Viktorahadi ²	243
Model Penguatan Nilai-Nilai Pendidikan Keluarga bagi Penerima Program PKH di Kabupaten Serang.....	259
TB. A. Nabil Farhan ¹ , Wasehudin ² , Habibie Yusuf ³ , Abdul Hakam ⁴	259
Manajemen Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung.....	266
Didih Syakir Munandar.....	266
Pembelajaran <i>Maharah Qira'ah</i> Berwawasan Sosiokultural Untuk Meningkatkan Pemahaman Teks Arab: Penelitian di Jurusan PBA IAIN Metro Lampung	282
J. Sutarjo	282
Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan Kewirausahaan dalam Meningkatkan Motivasi Kewirausahaan Santri: Penelitian di Pesantren Al-Ittifaq Kabupaten Bandung, Daarut Tauhid di Kota Bandung dan Pesantren Idrisiyyah di Tasikmalaya	297
Sitti Chadidjah ¹ , Muhibbin Syah ² , Bambang Samsul Arifin ³ , Qiqi Yuliaty Zaqiah ⁴	297
Upaya Pemerataan Pendidikan di Indonesia Demi Mengurangi Kesenjangan di Daerah Tertinggal dan Terpencil	313
Bakti Sampurna ¹ , Rumbang Sirojudin ² , Eneng Muslihah ³ , Suherman Priatna ⁴	313

Keberagamaan dan Toleransi Masyarakat Kota dalam Perspektif Filsafat Eksistensialisme	320
Parihat	320
Inovasi Pembelajaran Agama Islam di Era Society 5.0 dalam Menyiapkan Siswa yang Berkarakter Qurani	329
Hendri Juhana	329
Manajemen Pembelajaran PAI Terpadu Untuk Meningkatkan Kompetensi Spiritual Dan Sosial Peserta Didik	337
Fitri Handayani ^{1*} , Uus Ruswandi ² , Nanih Machendrawaty, ³ Badrudin ⁴	337
Rawatan Alternatif Islam: Kajian Analisis Pengetahuan Di Kalangan Para Pelajar	347
Normarlina Mohamad Lutpi ¹ , Rushdi Ramli ²	347
Integrasi antara Islam dan Budaya Jawa dalam Pemikiran Sultan Agung Hanyokrokusumo pada Masa Kesultanan Mataram Islam.....	358
Mohamad Arief Khumaidi	358
Core Values of Islamic Boarding School Education Quality as Resistance to Cultural Globalization.....	375
Yanti Nurdianti ¹ , Hasan Basri ² , Andewi Suhartini ³	375
Nilai-Nilai Religius Dalam Pagelaran Wayang Lakon Bima Suci.....	387
Rosmaria Sjafariah Widjajanti	387
Pengaruh Komitmen Personal dan Orientasi Tujuan Terhadap <i>Self-Efficacy</i> dan Implikasinya Pada <i>Accomplishment</i>.....	393
Ujam Jaenuddin.....	393
Peran Kepercayaan Diri, <i>Mood</i>, Dan Komunikasi Interpersonal Terhadap Resiliensi Mahasiswa Dengan Motivasi Kelulusan Sebagai Mediator	403
Rosleny Marliani ¹ , Arfan ²	403
Menuju Pembacaan yang Membebaskan: Sebentuk Formula Komplementer	420
Aik Iksan Anshori	420
Pengentasan Kemiskinan Perspektif Muhammad Abduh Dalam Tafsir Al Manar	436
Ahmad Fuad Ruhiyat	436
Model of Social Entrepreneurship in Educational Institutions in Indonesia	449
Dian ¹ , Zam Zam Lukmanul Jamil ²	449
Sharing Merit by Practicing Universal Loving-Kindness: Inspiration From The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation Indonesia	457
Madiyono	457
Implementasi Manajemen <i>Learning Organization</i> dalam Meningkatkan Mutu dan Daya Saing Lulusan di Madrasah Aliyah	471
Asep Sopian	471
Pengembangan Bahan Ajar Nahwu Berbasis <i>Technological Pedagogical Content Knowledge</i> (TPACK) Untuk Meningkatkan <i>Higher Order Thinking Skills</i> (HOTS) Mahasiswa	482
Noza Aflisia ¹ , Badruzzaman M. Yunus ² , Izzuddin Musthafa ³ , Yusuf Ali Shaleh Atho ⁴	482

Peran Inklusi Keuangan Mikro Syariah Kewirausahaan Melalui Pemberdayaan Perempuan Di Wilayah Perdesaan	498
Toto Sukarnoto.....	498
Teologi Pembebasan Yahudi Atas Bangsa Palestina: Pandangan Pemuka Yahudi	504
Benny Triandi.....	504
Empowered MSMEs through the Establishment of Integrated Tourism Villages: Qualitative Analysis of the Talun Region of Cirebon Regency	517
Cory Vidiati ¹ , Lathifaturahmah ² , Dini Selasi ³ , Ending Solehudin ⁴	517
Implementasi Kampanye Gender dan Inklusi Melalui Media Sosial: Studi Konstruksi Sosial Budaya Dalam Perspektif Islam.....	527
Eti Jumiaty	527
Kepastian Hukum <i>Fintech Peer to Peer Lending</i> Syariah Sebagai Akses Permodalan Bagi Pelaku Usaha Industri Halal	539
Jujun Jamaludin ¹ , Ending Solehudin ² , Heris Suhendar ³	539
Implementasi Nilai-Nilai Pancasila dalam Rangka Membentuk Pelajar Pancasila di Lingkungan Sekolah Menengah Atas Kota Cilegon.....	549
Dewi Masrurin, Machdum Bakhtiar, Tohirin.....	549
Tradisi Panjang Mulud Dalam Menanamkan Nilai-Nilai Budaya Islami di Desa Susukan Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, Banten	561
Irfan Anshori, Abdul Hakam, Uswatun Hasanah, Habibi Yusuf, Wasehudin.....	561
Pengalaman Eksistensial Keagamaan Anggota Majelis Tato Indonesia	572
Rosihan Fahmi	572
Efektivitas Penerapan Model Cooperative Learning dalam Meningkatkan Motivasi dan Kreativitas Peserta Didik: Penelitian Di MTs Al Muttaqin Sidamukti Kecamatan Sukaresmi Kabupaten Pandeglang	580
Iroh Magfiroh, Wasehudin, Abdul Muin.....	580
Konsep Filantropi dalam Kajian Studi Islam	580
Hoerul Umam.....	580

Kebudayaan dan Kelompok Keagamaan Islam: Budaya Sunda sebagai Faktor Perikat Ormas Islam Muhammadiyah, Persis, dan NU di Kabupaten Garut

Mohammad Anwar Syi'aruddin

STAI Darul Arqam Muhammadiyah Garut, Indonesia

anwar_alghifari@gmail.com

Abstract

Religion has a relationship with culture. As reflected in the spread of Islam in Indonesia, especially in Java, many use wasilah culture. Culture is a means of expressing their religion. Sundanese culture is one of the cultures that spread and characterizes the citizens of West Java, Garut is one of them. Today, Garut is categorized as a cohesive area related to the existence of Islamic organizations, such as Muhammadiyah, Persis, and NU. That is, there is almost no conflict between organizations. Therefore, the researcher's hypothesis is that Sundanese culture is one of the factors that bind the three mass organizations together, resulting in a cohesive system. This type of research is qualitative, using a sociological approach, qualitative descriptive method. This study explains that Sundanese culture is one of the factors that binds the relationship between Muhammadiyah, Persis, and NU Islamic organizations in Garut Regency. There are several forms that indicate that Sundanese culture is one of the factors that glue the three organizations together, including: first, ethics or etiquette is the most important in communicating and interacting which is applied to the rules of communication; adab to sahandapeun, fellow, and saluhureun; second, the maintenance of village culture which indicates the importance of sauyunan that is applied through friendship; third, the use of Sundanese as the mother tongue which is brought to the level of communication both formal and non-formal so that it has implications for closeness and intimacy; fourth, continue to instill the values of compassion, honing, and nurturing among them which are applied to religious and social ta'lim-ta'lim activities.

Keywords: *Sundanese Culture, Islamic Organizations, Social Cohesion, Religious Groups.*

Abstrak

Agama memiliki keterkaitan dengan budaya. Sebagaimana tercermin dari penyebaran Agama Islam di Indonesia khususnya di tanah Jawa banyak menggunakan wasilah kebudayaan. Budaya menjadi salah satu sarana dalam mengekspresikan keberagaman mereka. Budaya Sunda merupakan salah satu budaya yang tersebar dan menjadi ciri dari warga Jawa Barat, Garut salah satunya. Dewasa ini, Garut dikategorikan sebagai daerah yang kohesiv terkait keberadaan ormas Islam, seperti Muhammadiyah, Persis, dan NU. Maksudnya, hampir tidak terdengar konflik antar ormas. Oleh karena itu, hipotesa peneliti adalah budaya Sunda menjadi salah satu faktor rekatnya ketiga ormas tersebut sehingga menghasilkan sistem yang kohesiv. Jenis penelitian ini adalah kualitatif, dengan menggunakan pendekatan sosiologi, metode deskriptif kualitatif. Dari penelitian ini menjelaskan bahwa budaya Sunda termasuk salah satu faktor perekat hubungan antar ormas Islam Muhammadiyah, Persis, dan NU di Kabupaten Garut. Terdapat beberapa bentuk yang mengindikasikan bahwa budaya Sunda menjadi salah satu faktor perekat ketiga ormas tersebut, antara lain; *pertama*, etika atau adab menjadi yang paling utama dalam berkomunikasi dan interaksi yang diaplikasikan pada aturan berkomunikasi; adab kepada *sahandapeun*, *sesama*, dan *saluhureun*; *kedua*, terpeliharanya budaya desa yang mengindikasikan tentang pentingnya *hirup sauyunan* yang diaplikasikan melalui silaturahmi; *ketiga*, penggunaan bahasa Sunda sebagai bahasa ibu yang dibawa pada tataran komunikasi baik formal maupun non-formal sehingga berimplikasi pada kedekatan dan keakraban; *keempat*, tetap menanamkan nilai-nilai pameo silih asih, asah, dan asuh di antara mereka yang diaplikasikan pada kegiatan *ta'lim-ta'lim* keagamaan dan sosial.

Kata Kunci: Budaya Sunda, Ormas Islam, Kohesi Sosial, Kelompok Keagamaan.

PENDAHULUAN

Agama¹ memiliki peranan penting dalam hidup dan kehidupan manusia. Glock dan Stark mendefinisikan agama sebagai sistem simbol, sistem keyakinan, sistem nilai, dan sistem perilaku yang terlembaga yang semuanya terpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi (*Ultimate Mean* Hipotetiking).² Secara umum agama berfungsi sebagai jalan penuntun para penganutnya dalam mencapai ketenangan hidup dan kebahagiaan di dunia maupun di akhirat. Agama memiliki keterkaitan dengan budaya, misalnya ketika penyebaran Agama Islam di tanah air Indonesia khususnya di tanah Jawa banyak menggunakan wasilah kebudayaan. Agama sebagai tuntunan dalam hidup yang diciptakan Tuhan sedangkan kebudayaan sebagai kebiasaan, tata cara hidup manusia yang diciptakan oleh manusia sendiri melalui daya cipta, rasa dan karsanya yang diberikan oleh Tuhan.³ Budaya menjadi salah satu sarana untuk mengekspresikan keberagamaan. Suatu masyarakat dapat merasakan kedamaian atau kegelisahan tampak pada sikap keberagamaan mereka di dalam hidup bermasyarakat.

Sikap keberagamaan terbentuk karena adanya integrasi secara kompleks antara keyakinan yang kuat terhadap ajaran agama (*komponen kognitif*), perasaan senang terhadap agama (*komponen efektif*) dan perilaku yang sesuai dengan ajaran agama (*komponen konatif*).⁴ Sikap keberagamaan merupakan suatu keadaan internal individu yang menyebabkan munculnya kesiapan individu untuk merespon atau bertingkah laku sesuai dengan ajaran agama. Salah satu bentuk ekspresi sosial dari ajaran agama adalah terpeliharanya masyarakat melalui suatu lembaga yang disebut organisasi keagamaan atau kelompok keagamaan⁵. Lahirnya organisasi keagamaan adalah sebagai media untuk mengakomodir dan mewadahi keanekaragaman corak berpikir, kepentingan, orientasi, dan tujuan para penganut agama. Secara umum, organisasi keagamaan berfungsi sebagai media dalam melestarikan, menafsirkan, memurnikan, dan mendakwahkan nilai-nilai ajaran agama.⁶

Terdapat varian ormas keagamaan Islam, misalnya dilihat dari sifat pembentukannya, ada ormas yang merupakan bentukan pemerintah dan masuk di dalam struktur pemerintahan, seperti MUI, ada

¹Dalam bahasa Arab agama dikenal dengan kata *al-din* dan *al-milah*. Kata *al-din* sendiri memiliki beberapa arti, dapat berarti *al-mulk* (kerajaan), *al-khidmat* (pelayanan), *al-izz* (kejayaan), *al-dzull* (kehinaan), *al-ikrah* (pemaksaan), *al-ihlan* (kebajikan), *al-adat* (kebiasaan), *al-ibadat* (pengabdian), *al-qahr wa al-sulthan* (kekuasaan dan pemerintahan), *al-tadzalluwa al-khudu* (tunduk dan patuh), *al-tha'at* (taat), *al-Islam al-tauhid* (penyerahan dan mengesakan Tuhan). Lihat Dadang Kahmad. *Sosiologi Agama*. (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002), 13.

²Zakiyah Daradjat. *Ilmu Jiwa Agama*. (Jakarta: Bulan Bintang, 2005), 10.

³Laode Monto Bauto. "Perspektif Agama dan Kebudayaan dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama)", *JPIS, Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*, Volume 23, No. 2, Edisi Desember 2014, 12.

⁴Sutanto, "Pengembangan Sikap Keberagamaan Peserta Didik", *ISLAMIC COUNSELING: Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam*, vol. 2, no. 1, 2018, 26.

⁵Secara umum tipologi organisasi keagamaan ada yang sifatnya melekat dan terlepas dari struktur agama yang bersangkutan. Tipologi tersebut dapat dilihat dari: (1) sifat pembentukannya, ada organisasi keagamaan yang merupakan bentukan pemerintah dan bahkan masuk dalam struktur pemerintahan (MUI, PGI, Walubi dst), dan yang merupakan inisiatif murni dari para penganutnya (NU, Muhammadiyah, Persis, dst); (2) orientasinya, ada organisasi keagamaan yang berorientasi kemasyarakatan (NU, Muhammadiyah), politik (PKS dan HTI), dan profesi-keilmuan (ICMI); (3) keanggotaan, ada organisasi keagamaan yang terbuka (inklusif) dan ada yang bersifat tertutup (eksklusif); (4) mazhab, ada organisasi keagamaan yang bebas mazhab dan ada yang menekankan pada mazhab tertentu; (5) pola berpikir, ada organisasi keagamaan yang bercorak liberal dan konservatif; (6) ijthad, ada organisasi keagamaan yang menggunakan pola ijthad tekstual dan kontekstual, ada yang sangat menekankan ijthad dan ada yang cukup dengan taklid atau ittiba'; (7) sikap keagamaan, ada organisasi keagamaan yang masuk dalam kaategori fundamentalis-militan dan fundamentalis-moderat; (8) respon terhadap tradisi, ada organisasi keagamaan yang bercorak puritanis dan ortodok yang mempertahankan kemurnian ajaran, dan organisasi keagamaan yang akomodatif/modifikatif; (9) respon terhadap perkembangan, ada organisasi keagamaan yang menekankan tradisi modernitas-reformitas dan ada yang mempertahankan pola lama atau tradisional; (10) orientasi dunia akhirat, ada organisasi keagamaan yang sangat menekankan kepentingan akhirat dan ada yang menekankan keberimbangan antara keduanya; dan (11) sifat keorganisasian, ada organisasi keagamaan yang samar-samar seperti pengikut suatu mazhab yang tidak ada struktur pengurusannya, dan organisasi keagamaan yang jelas struktur keorganisasiannya. Diakses dari bahan kuliah Sosiologi Agama pertemuan ke-8 tentang *Organisasi Keagamaan*, Diakses pada 27 Januari 2021, dari <http://staffnew.uny.ac.id/upload/131862252/pendidikan/AGAMA+DAN+ORGANISASI+KEAGAMAAN.pdf>.

⁶Bahan kuliah Sosiologi Agama pertemuan ke-8 tentang *Organisasi Keagamaan*. *Ibid*.

pula ormas keagamaan Islam yang dibentuk merupakan inisiatif murni dari para penganutnya, seperti Muhammadiyah, Persis, dan NU. Ketiga ormas ini tergolong kategori ormas yang memiliki basis anggota yang cukup banyak baik secara nasional bahkan mencapai tingkat internasional. Oleh karenanya, mungkin saja fanatisme golongan, kompetisi kelompok, superioritas dan sebagainya terjadi yang memungkinkan melahirkan konflik di antara mereka. Namun tidak demikian halnya dengan di Kabupaten Garut.

Kabupaten Garut adalah salah satu daerah yang berada di wilayah Jawa Barat. Secara kesukuan masyarakatnya mayoritas menganut kultur budaya Sunda. Salah satu warisan budaya yang dikenal dengan tata cara, perilaku yang santun. Ada hal berbeda yang terjadi di Kabupaten Garut. Daerah Garut ini termasuk salah satu daerah yang di dalamnya terdapat cukup banyak ormas, tidak terkecuali ketiga ormas besar seperti Muhammadiyah, Persis, dan NU. Ormas-ormas tersebut memiliki peran dan partisipasi yang cukup penting di sana. Namun, daerah ini walaupun terdapat ormas-ormas tersebut, nyaris tidak terdengar kabar mengenai konflik ormas keagamaan, artinya dikategorikan sebagai daerah yang cukup kohesiv. Jika melihat statistik konflik yang terjadi di Garut, berdasarkan data Bakesbangpol rata-rata jumlah konflik yang terjadi statistiknya menurun. Beberapa kasus terkait konflik yang terjadi pun bukan dominasi kaitan ormas keagamaan, melainkan permasalahan lain, seperti kasus pertahanan, perekonomian, sumber daya alam, sosial dan politik.⁷ Hal tersebut menjadi tambahan data yang dapat memperkuat pernyataan bahwa ormas di Garut cenderung kohesiv.

Pasti banyak faktor yang memengaruhi gerak langkah ketiga ormas tersebut. Misalnya, faktor ekonomi, pendidikan, dan budaya. Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa budaya yang ada di Kabupaten Garut adalah budaya Sunda. Kecenderungan budaya Sunda memiliki koheren dengan nilai-nilai Islam yang menjadi media komunikasi dan interaksi ormas-ormas Islam di Kabupaten Garut. Sebagaimana kita ketahui bahwa di dalam budaya Sunda lekat dengan karakternya yang ramah tamah, budaya kesantunan, someah, murah senyum, lemah lembut dan sangat menghormati orang tua. Di dalam masyarakat Sunda juga dikenal dengan masyarakat yang memiliki budaya religius, menjunjung tinggi pameo “*silih asih, silih asah, silih asuh*”, artinya saling mengasihi, saling mempertajam diri atau memperbaiki, dan saling memelihara dan melindungi. Berdasarkan hal tersebut, peneliti melihat bahwa faktor budaya Sunda ini dapat mempengaruhi cara berkomunikasi dan interaksi para pimpinan ormas Islam dari Muhammadiyah, Persis, dan NU sehingga mereka menjadi kohesiv.

Karena nilai-nilai Islam sangatlah kompleks, memiliki kesamaan nilai dengan yang dimiliki orang-orang Sunda menyebabkan terakulturasinya nilai-nilai Islam tersebut dengan nilai-nilai budaya Sunda sehingga mereka menjadi masyarakat yang kuat secara agama dan budaya. Mereka menjadikan nilai-nilai budaya sebagai salah satu perekat dalam beragama. Kendati demikian, dalam tulisan ini akan diuraikan tentang relasi antara kebudayaan dengan kelompok keagamaan Islam (Ormas Islam) terkait budaya Sunda menjadi salah satu faktor perekat ormas Islam Muhammadiyah, Persis, dan NU di Kabupaten Garut.

METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah berjenis kualitatif, suatu jenis penelitian yang melakukan analisis data secara induktif sehingga lebih menekankan kepada proses daripada produk atau *outcome* untuk memperoleh makna yang berada dibalik yang teramati.⁸ Pendekatan yang digunakan ialah pendekatan sosiologi. Adapun teknik pengumpulan data pada penelitian ini yaitu dengan telaah dokumen tentang ketiga ormas tersebut dan wawancara terhadap pimpinan ormas. Setelah data terkumpul, kemudian peneliti mencatat untuk menganalisa dan mengklasifikasinya, kemudian mengolah bahan penelitian serta membuat kesimpulan dan laporan.

⁷Lihat <https://garutkab.bps.go.id/statictable/2018/04/12/301/data-variabel-teknis-bakesbangpol-kabupaten-garut-tahun-2016--2017.html>. Diakses pada 3 April 2021.

⁸Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2012), 13.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Budaya Sunda Masyarakat Garut

Kabupaten Garut memiliki letak yang strategis sebagai penyangga Ibu Kota Provinsi Jawa Barat, dengan jarak 61,5 km dari Pusat Pemerintahan Provinsi Jawa Barat di Bandung dan sekitar 216 km dari Pusat Pemerintahan Republik Indonesia di Jakarta. Kabupaten Garut secara umum merupakan wilayah yang dinamis, berbagai dinamika pembangunan terus berlangsung baik di bidang politik, ekonomi, sosial maupun budaya, sehingga berbagai perkembangan terjadi pada hampir semua sektor. Kabupaten Garut terletak pada koordinat 6°56'49" - 7 °45'00" Lintang Selatan dan 107°25'8" - 108°7'30" Bujur Timur. Kabupaten Garut memiliki luas wilayah administratif sebesar 307,407 Ha (3.074,07 km²) dengan batas-batas antara lain: Sebelah Utara berbatasan dengan Kabupaten Bandung dan Kabupaten Sumedang; Sebelah Timur berbatasan dengan Kabupaten Tasikmalaya; Sebelah Selatan berbatasan dengan Samudra Indonesia; dan Sebelah Barat berbatasan dengan Kabupaten Bandung dan Kabupaten Cianjur.⁹

Kabupaten Garut merupakan salah satu daerah yang berbudaya dengan dominasi suku Sunda. Oleh karenanya, mata pencaharian pun lebih kecenderungan bersifat tradisional. Namun, secara umum sistem mata pencaharian masyarakat Sunda dewasa ini telah mengalami banyak perubahan dan perkembangan. Kecenderungan dari perubahan tersebut dapat terlihat sebagai berikut:

- 1) Kegiatan berburu dan meramu sekarang sudah tidak lagi menjadi bagian dari mata pencaharian yang utama. Kalaupun sekarang ini kegiatan tersebut masih ada, itu hanya lebih bersifat rekreatif, bukan sebagai mata pencaharian. Artinya, berburu itu lebih berorientasi pada kepentingan pragmatis.
- 2) Kegiatan pertanian seperti beternak, bercocok tanam di ladang, menangkap ikan, dan bercocok tanam menetap dengan irigasi yang teratur tidak lagi menjadi pilihan mata pencaharian prioritas hidup masyarakat Sunda dikarenakan seiring dengan meluasnya wilayah geografis perkotaan dan makin derasnya arus urbanisasi. Kendati demikian bukan berarti aktifitas tersebut telah hilang, melainkan sudah dijadikan sebagai kegiatan sampingan.
- 3) Kecenderungan pada masyarakat Sunda dewasa ini tidak lagi bermata pencaharian tunggal. Artinya, mereka kini bermatapencaharian lebih dari satu; misalnya, selain sebagai pegawai negeri juga sekaligus berdagang, beternak, atau bertani, dan sebagainya.
- 4) Terdapat juga indikator pemolaan atau "spesialisasi" yang menghubungkan mata pencaharian hidup dengan aspek kewilayahan. Banyak contoh yang menunjukkan dengan hal tersebut. Misalnya di Kabupaten Garut ini masyarakat umum mengenalnya dan mengaitkannya dengan kegiatan ekonomi usaha dodol, peternakan domba, jaket kulit, makanan khas garutan, tukang cukur, tukang bajigur, dan tukang sol sepatu, dan ke khasan lain yang menjadi ciri dari daerah Garut. Banyak lagi dari masyarakat Sunda yang dengan ke khasan lokalnya yang menjadi ciri sekaligus dijadikan mata pencaharian mereka seperti daerah Tasikmalaya dengan kiridit, anyaman bambu, dan bordir; Ciamis dengan perdagangan bahan bangunan (material), tukang rongsokan, dan minyak keletik dengan galendo-nya; Kuningan dengan penjual bubur kacang hijau dan ketan hitam, tape ketan; Majalengka dengan tukang kuli bangunan, kecap; Sumedang dengan tahu dan umbi Cilembu; Cipacing dengan perajin senjata; Cibaduyut dengan perajin sepatu; Cianjur dengan taucu dan manisan; Sukabumi dengan mocinya; Bandung (khususnya Cimenyan) dengan peuyeum-nya (dikenal dengan sebutan peuyeum Bandung), dan sebagainya. Hal tersebut menjadi salah satu bagian yang menjadi matapencaharian mereka yang berbasis dengan ke khasan daerah masing-masing.¹⁰

Melihat kondisi tersebut, masyarakat Garut juga adalah yang termasuk kondisi masyarakat

⁹Diakses dari <https://www.garutkab.go.id/page/letak-geografis> tentang letak geografis Kabupaten Garut, pada 6 Juli 2022.

¹⁰Mumuh Muhsin dkk, "Inventarisasi dan Dokumentasi Sistem Mata Pencaharian yang Hidup dan Berkembang di Jawa Barat", *Laporan Akhir Program Penelitian Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjajaran Periode Mei – Agustus 2012*. Diakses pada 7 Juli 2022 dari <http://pustaka.unpad.ac.id/wp-content/uploads/2013/10/INVENTARISASI-DAN-DOKUMENTASI-SISTEM-MATA-PENCAHARIAN-DI-JAWA-BARAT.pdf>

dengan bermatapencarian yang mengalami perubahan seperti demikian walaupun masih ada juga yang bertahan dengan kegiatan-kegiatan mereka hanya menekuni satu bidang saja sebagai satu-satunya sumber matapencarian. Misalnya ada yang hanya bertani, tukang cukur, kuliner makanan, dan sebagainya. Banyak sektor yang menjadi prioritas utama masyarakat menjadikannya sebagai matapencarian dan menjadi ciri khas daerah Garut itu sendiri. Sedikitnya terdapat delapan sektor Sumber Daya Alam yang ada di kabupaten Garut, diantaranya; pertanian, perkebunan, perikanan, peternakan, pertambangan, sumber daya air, lingkungan hidup, dan energi.¹¹

Masyarakat Garut dalam hal komunikasi secara umum adalah menggunakan bahasa Sunda sebagai bahasa ibu dan bahasa sehari-hari dalam berkomunikasi. Bahasa Sunda merupakan bahasa yang digunakan oleh suku Sunda. Di Indonesia suku Sunda ini dapat dikatakan merupakan suku terbesar kedua setelah suku Jawa. Kedua suku ini sama-sama mendiami pulau Jawa, bedanya suku Sunda mendiami daerah barat sedangkan suku Jawa mendiami sebelah timur, meskipun saat ini mungkin sudah banyak tersebar dimana-mana. Bahasa Sunda merupakan cabang dari bahasa Melayu-Polinesia yang dimasukkan ke dalam rumpun Melayu – Sumbawa.¹²

Bahasa sunda berdasarkan pada penggunaannya terbagi atas tiga bagian yaitu kasar, loma (sedang; digunakan untuk sesama), dan lemes. Jika disandingkan dengan daerah Jawa seperti Ngoko, Krama Madya, dan Krama Inggil.¹³ Namun, meskipun secara garis besar itu sama, di masing-masing daerah terkadang memiliki dialek-dialek tersendiri. Dalam basa Sunda dialek itu disebut dengan basa *wewengkon*. Termasuk bahasa Sunda Garut kadang memiliki perbedaan dengan bahasa sunda daerah lain dalam dialektanya.

Perbedaan antar dialek tersebut adalah mencakup istilah-istilah khusus yang hanya ada di wilayah tersebut. Secara garis besar, terdapat 6 dialek dalam Bahasa Sunda, yaitu: *Pertama*, Dialek Priangan, atau dialek selatan. Dialek ini digunakan oleh penduduk yang tinggal di wilayah Bandung, Cianjur dan Sukabumi. Ciri khas dialek Priangan adalah kepatuhannya pada Undak Usuk basa. Tingkatan bahasa kasar, sedang, dan halus yang sangat dipengaruhi bahasa Jawa inggil pada masa kekuasaan Mataram abad XVII. Dialek ini dianggap “paling halus”. *Kedua*, Dialek Utara. Dialek ini menyebar di wilayah Bogor, Karawang, Bekasi dan Pantura (Subang dan Purwakarta). Dialek ini sedikit terpengaruh bahasa betawi. Bagi penutur dialek Priangan, dialek ini terasa agak kasar. *Ketiga*, Dialek Barat. Masyarakat pengguna dialek ini adalah orang Sunda yang tinggal di provinsi Banten dan Lampung. Adapun ciri khas yang paling kentara dari dialek barat adalah berbalikan dengan dialek Priangan, yaitu tidak memiliki tingkatan bahasa. Hal tersebut dikarenakan wilayah ini relatif bersih dari pengaruh Kesultanan Mataram. *Keempat*, Dialek Tengah Timur yang digunakan oleh penduduk Majalengka dan Indramayu bagian selatan. Dialek ini memiliki lentong yang khas. *Kelima*, Dialek Timur Laut. Menyebar di wilayah Kuningan, Cirebon sebelah selatan dan Brebes bagian barat. Dialek ini terpengaruh bahasa Jawa Cirebonan. *Keenam*, Dialek Tenggara. Dialek ini adalah yang terakhir, digunakan oleh penduduk Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Banjar dan Cilacap.¹⁴

Selanjutnya, seperti yang disampaikan sebelumnya bahwa bahasa Sunda dalam penggunaannya terbagi tiga tingkatan. Tingkatan pertama adalah kasar. Kasar artinya tidak halus, tidak lemah lembut, dan tidak baik. Pada percakapan sehari-hari, bahasa sunda kasar atau cohag biasanya dipakai untuk menceritakan hewan atau diucapkan oleh orang-orang yang sedang marah. Seperti contoh, kata *sia*, *nyatu* dan *ngajedog* merupakan bahasa cohag atau kasar. *Sia* artinya kamu, *nyatu* artinya makan, sedangkan *ngajedog* berarti diam atau tidak beraktifitas. Umumnya untuk kata-kata tersebut yang sifatnya kasar sering dilakukan oleh orang-orang yang hidup di jalanan, di lingkungan pedesaan yang notabene bebas. Banyak digunakan oleh orang-orang remaja, dan dewasa sebagai bahan komunikasi

¹¹ Lihat <https://www.garutkab.go.id/page/sumberdayalam>

¹²Asep Tiana, “Belajar Bahasa Sunda dan Kosa Kata Sehari-hari”. Lihat https://alampriangan.com/belajar-bahasa-sunda-dan-artinya/#Undak_Unduk_Basa_Sunda. Diakses pada 22 Juli 2022.

¹³Diakses dari <https://www.tribunnewswiki.com/2019/08/15/kabupaten-garut>, pada 21 Juli 2022.

¹⁴Asep Tiana, “Belajar Bahasa Sunda dan Kosa Kata Sehari-hari”. Lihat https://alampriangan.com/belajar-bahasa-sunda-dan-artinya/#Undak_Unduk_Basa_Sunda.

sehari-hari atau ada juga pada saat-saat tertentu seperti sedang marah atau memaki orang jika objeknya manusia. Namun, juga diperuntukkan untuk hewan. Jadi bahasa sunda kasar ini jika melihat pada tatar penggunaan tidak dianjurkan digunakan sebagai media komunikasi sehari-hari apalagi yang bersifat akademis.

Kedua adalah Loma, artinya akrab atau sedang. Bahasa sedang atau bahasa loma digunakan untuk berkomunikasi dengan teman yang sudah akrab, juga kepada yang usianya lebih muda atau kepada yang memiliki status sosial setara atau sesama. Bahasa ini, apabila penggunaannya itu pas maka imbasnya adalah akrab dan tak berjarak. Basa Sunda loma dipakai jika orang kedua atau orang ketiga tahapannya sahandapeun orang pertama atau teman yang sudah benar-benar akrab. Misalnya kata “dahar” termasuk kata loma. Artinya dapat digunakan bagi yang setara. Sahandapeun atau dibawah usianya lebih muda atau juga bagi teman-teman yang sudah akrab.

Ketiga adalah Lemes, artinya adalah halus. Basa lemes atau disebut juga bahasa yang sifatnya hormat, biasanya dipakai ketika kita ingin menunjukkan penghormatan, baik pada diri sendiri maupun pada lawan bicara, atau pada orang yang dibicarakan. Menurut sejajar atau tidaknya penutur dengan lawan bicara dan orang yang dibicarakan. Terdapat dua jenis bahasa Sunda lemes, yaitu lemes untuk diri sendiri dan lemes untuk orang lain. Misalnya kata *tuang*, artinya makan. Kata ini diperuntukkan untuk orang ketiga yang sejajar atau sahandapeun penutur, jika bicara ke saluhureun, maka gunakan basa lemes; kata *neda*, artinya makan. Kata ini digunakan untuk sendiri atau ke bawah (sahandapeun). Kata neda dan tuang merupakan bahasa Sunda lemes yang berarti ‘makan’. Neda dipakai untuk sendiri, sedangkan tuang dipakai untuk orang lain. Bahasa halus (lemes) juga digunakan kepada orang yang dihormati, orang baru dikenal atau dalam pertemuan dengan suasana formal.¹⁵

Di Kabupaten Garut umumnya menggunakan ketiga tingkatan tersebut. Pada komunikasi sehari-hari menggunakan bahasa loma dan kasar walaupun ada juga yang menggunakan bahasa lemes. Adapun dalam momen-momen tertentu misalnya acara formal rapat-rapat di kantor, pernikahan, pengajian, khutbah jumat itu menggunakan bahasa sunda lemes. Terkadang juga ada campur baur antara bahasa sunda dengan bahasa Indonesia. Hal tersebut menjadi budaya bahasa yang terjadi di kabupaten Garut.

Selain bahasa Sunda yang menjadi kekhasan di Garut, tradisi masyarakat sunda lainnya adalah Seni Adu Domba yang merupakan kesenian turun temurun. Seni Laga Ketangkasan Domba Garut merupakan seni tradisi orang Garut yang dulunya merupakan kegiatan ngadu domba yang mempunyai konotasi dan asumsi negatif, artinya mengarah pada kegiatan kurang baik seperti perjudian. Dewasa ini status penamaannya telah diubah menjadi Seni Laga Ketangkasan Domba Garut yang mana lebih menitikberatkan kepada penilaian estetika keindahan domba saat bertanding. Kegiatan pertunjukannya masih menandingkan domba secara diadu atau ditangkaskan, namun secara fungsional Seni Ketangkasan Domba Garut berubah yang dulunya berfungsi sebagai permainan dan hiburan rakyat yang dilakukan oleh para penggembala sebagai penghilang kepenatan juga sebagai hiburan para Abdi Dalem Bupati Garut di kademangan. Secara fungsional, sekarang seni ketangkasan mempunyai fungsi yang lebih bermanfaat dan mempunyai nilai ekonomi, nilai sosial, nilai budaya dan nilai estetika yang bisa mensejahterakan para peternak. Seni ini merupakan seni tradisi budaya yang terlahir dari aspek historis domba garut yang mempunyai nilai sosial budaya masyarakat Garut khususnya Desa Cikandang Garut yang merupakan daerah rumpun asli Domba Garut, juga sebagai penghasil daging dan kulit. Dengan adanya kegiatan kontes tersebut menjadikan Domba Garut sebagai ikon identitas daerah untuk menarik pariwisata daerah Garut khususnya Desa Cikandang Garut.¹⁶

Ormas Keagamaan Islam Muhammadiyah, Persis dan NU di Kabupaten Garut

Struktur masyarakat Garut adalah wilayah keagamaan. Oleh karena itu, Garut terkenal dengan sebutan Kota Santri (Kota Pelajar Pesantren). Gelar ini bermakna bagaimana sikap keagamaan yang

¹⁵<https://www.sundapedia.com/pemakaian-basa-sunda-lemes-loma-dan-kasar-dalam-percakapan-sehari-hari/>

¹⁶Rijki Hidayatuloh, Wawan Darmawan, Sriati Dwiatmini, “Seni Laga Ketangkasan Domba Garut Dalam Perspektif Struktural Fungsional Di Desa Cikandang Kecamatan Cikajang Kabupaten Garut”, *Jurnal Budaya Etnika*, Vol. 3 No. 2 Desember 2019, 147-148.

sangat kuat pada masyarakat Garut. Terbukti dengan adanya banyak lembaga keagamaan, yang mengarahkan perilaku keagamaan menjadi bagian penting dan tidak terpisahkan dari masyarakat Garut. Pesantren merupakan lembaga keagamaan yang berpengaruh yang membuat Kabupaten Garut terasa kokoh di suasana keagamaan. Kondisi ini tidak lepas dari peran tokoh agama yang disebut Ulama. Posisi Ulama di Kabupaten Garut sangat strategis. Dari aspek jejak sejarah Garut, para Ulama memiliki kedudukan dan peran yang signifikan. Perjuangan mereka telah membawa Garut menjadi Kota Santri. Banyak ulama besar yang berasal dari Garut, misalnya K.H. (Kyai Haji) Muthofa Kamil; K.H. Yusuf Taujiri; K.H. Badruzaman; K.H. Anwar Musaddad, dan masih banyak lagi. Faktor yang menjadikan Ulama memiliki kedudukan yang prestisius di Garut adalah meletakkan landasan etik-teologis sebagai landasan kegiatan dalam segala aspek kehidupan.

Banyak peran Ulama Garut dalam gerakannya, misalnya gerakan integrasi umat Islam dalam rangka penguatan persatuan umat Islam dengan membentuk BKUI (Badan Koordinasi Umat Islam). Gerakan anti-kekerasan yang memperjuangkan mempertahankan gelar Garut sebagai “Kota Santri dan Religius” dengan mendirikan LP3SyI (Lembaga Pengkajian, Penegakkan, dan Penerapan Syari’at Islam or Institution for Islamic Study, Empowerment, and Implementation). Lembaga ini upaya menjadikan Garut sebagai daerah yang menerapkan syariat Islam.¹⁷ Oleh karena itu, peran ormas sendiri cukup penting dalam hal ini, sekaligus menjadi wadah bagi mereka. Adapun Muhammadiyah, Persis, dan NU adalah tiga dari sekian ormas yang ada di Garut yang secara populasi cukup banyak dan berperan aktif.

Muhammadiyah di Kabupaten Garut secara resmi berdiri pada tanggal 30 Nopember 1923 dengan Surat Ketetapan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Yogyakarta nomor 18 sebagai Pimpinan Muhammadiyah Cabang (PMC) Garut. Tercatat beberapa nama sebagai perintis pendirian Muhammadiyah di kota Garut adalah H. M. Djamhari, Wangsa Eri, Masjamah, dan H.M. Gazali Tusi yang telah mengusahakan pendiriannya sejak awal tahun 1922, Muhammadiyah masuk ke Garut dibawa oleh para saudagar Garut yang melaksanakan aktivitas bisnisnya di Yogyakarta dan Jawa Tengah, kemudian banyak kader-kader Muhammadiyah Garut yang sengaja sekolah/nyantri di Yogyakarta sebagai pusat da’wah Muhammadiyah, sebagai bukti keseriusan para pimpinan dan anggota Muhammadiyah yaitu keberadaan Muhammadiyah Garut dari tahun ke tahun terus menerus menunjukkan perkembangan yang pesat. Sebagai indikator keberhasilan Muhammadiyah Garut adalah dengan telah berkembangnya Cabang dan Ranting Muhammadiyah, berbagai bidang amal usaha yang tersebar di berbagai Cabang Muhammadiyah.¹⁸

Muhammadiyah Garut memiliki visi melalui gerakan pencerahan, muhammadiyah Garut bertekad menjadikan islam berkemajuan untuk membumikan nilai-nilai islam yang *rahmatan lil’alamin* menuju terciptanya masyarakat islam yang sebenar-benarnya. Adapun yang misinya, antara lain: a) Menanamkan dan memperteguh keyakinan, ‘aqidah tauhid yang murni; b) Menumbuhkan dan meningkatkan kesadaran dan ketaatan dalam beribadah dan bermu’amalah sesuai dengan tuntunan dan tuntutan syari’ah; c) Mengembangkan dan menyebarluaskan pemahaman serta meningkatkan penghayatan ajaran Islam yang bersumber kepada Al Qur’an dan Sunnah Rasul guna merespon persoalan -persoalan kehidupan; d) Mewujudkan nilai-nilai Islami dalam bersikap dan bertindak di tengah-tengah realitas kehidupan (pribadi, keluarga dan masyarakat); e) Membangun Manajemen organisasi yang baik dan berorientasi serta didesain pada kebersamaan, keutuhan dan keterbukaan.¹⁹

Selanjutnya, Persatuan Islam. Ormas yang dikenal dengan sebutan Persis ini di Kabupaten Garut mulai terbentuk pada tahun 1930-an dengan nama Pimpinan Cabang Persatuan Islam di daerah Kecamatan Leles. Mulai berkembang kembali pada tahun 1960-an. Pada masa tersebut tercatat beberapa nama sebagai perintis pendirian Persatuan Islam di Kabupaten Garut yang dikenal dengan istilah empat Din, yaitu KH. Zaenudin Masdiani, KH. Syihabudin, KH. Komaruddin AS, dan KH. Djamaluddin. Para tokoh tersebut mempunyai keahlian masing-masing dalam mengembangkan roda

¹⁷Setia Gumilar, “The Islamic Scholars’ Movement in Garut, West Java, Indonesia, 1998-2007”, *TAWARIKH: Journal of Historical Studies*, Volume 11(1), October 2019, 39.

¹⁸Diakses dari Profil Pimpinan Daerah Muhammadiyah Garut Periode 2015-2020.

¹⁹Diakses dari Profil Pimpinan Daerah Muhammadiyah Garut Periode 2015-2020.,

organisasi Persatuan Islam, sehingga mereka fokus terhadap keahliannya masing-masing, seperti KH. Zaenudin Masdiani fokus pada bidang keagamaan, KH. Syihabudin fokus pada bidang pendidikan, KH. Komaruddin AS fokus pada bidang kemasyarakatan, dan KH. Djamaluddin fokus pada bidang keorganisasian. Sebagai bukti keseriusan dalam mengembangkan eksistensi organisasi Persatuan Islam di Kabupaten Garut, para tokoh dan kalangan di Persatuan Islam Garut memutuskan untuk membangun sebuah Pesantren yang terletak daerah Bentar yang sekarang dikenal dengan nama Pesantren Persatuan Islam 19 Bentar. Di mulai dari sanalah keberadaan Persatuan Islam Kabupaten Garut terus menunjukkan perkembangan yang signifikan. Sebagai indikator keberhasilannya yaitu dengan telah terbentuknya Pimpinan Cabang dan Pimpinan Jama'ah, adanya beberapa organisasi bagian otonom dan lembaga-lembaga Persatuan Islam.²⁰

Adapun Nahdlatul Ulama di Kabupaten Garut secara historis tidak terlepas dari perannya KH. Sufyan Munawar. Ia adalah seorang tokoh NU asal Kuningan yang menetap di Ciledug Garut. Karena ilmu ke-Islam-an serta ilmu pengetahuan yang ia miliki berimplikasi terhadap perkembangan NU khususnya yang ada di Kabupaten Garut. Kontribusi nyata yang dilakukannya adalah mendirikan NU Cabang Garut. Pada perkembangannya, NU menjadi lebih maju, setelah lahirnya pembinaan NU melalui pendidikan, sosial kemasyarakatan, maupun keagamaan. Berdasarkan salah satu hasil penelitian mengungkapkan bahwa, KH. Sufyan Munawar dilahirkan pada tanggal 17 Juli 1917, dari pasangan suami-istri Rakim Prawirasastra dan Arsinah Kesmi di Kuningan. Sejak kecil memperoleh pendidikan agama dari orang tuanya, kemudian Jenjang pendidikan yang beliau tempuh, mulai dari pendidikan formal hingga pendidikan non formal. Beliau mulai menetap di Garut pada tahun 1948 dan wafat di Garut pada tanggal 16 Juni 1997. Pada tahun 1962 masuk NU dan dari situ mulai menancapkan Kiprahnya dalam NU yang tidak hanya dalam bidang pendidikan, melainkan dalam sosial kemasyarakatan dan juga dakwah.²¹

Kendati demikian, walaupun secara struktural organisasi NU itu berdiri belakangan namun cikal bakal masyarakat Muhammadiyah dan Persis secara kultural awalnya adalah mengikuti faham NU. Bahkan terdapat beberapa tokoh di ormas tersebut berasal dari NU baik secara kultural atau juga secara formal. Jadi secara organisasi struktural NU berdiri belakangan sekitar tahun 1962, namun masyarakat secara kultural telah berfaham NU. Pendiriannya ini berawal dari sebuah Majelis Ta'lim. Kemudian berkembang menjadi sebuah organisasi. Adapun yang menjadi visi utama dari organisasi NU ini adalah Organisasi Jamiyyah Diniyyah dengan faham *ahlussunnah wal jamaah*. Beberapa hal yang menjadi unggulan dari organisasi NU di Garut adalah pesantren. Banyak pesantren-pesantren tradisional yang menjadi kebanggaan orang-orang NU.

Visi utama yang diusung organisasi Nahdlatul Ulama, adalah berlakunya ajaran Islam yang menganut faham *Ahlusunnah wal Jama'ah* untuk terwujudnya tatanan masyarakat yang berkeadilan demi kemaslahatan, kesejahteraan umat dan demi terciptanya rahmat bagi semesta. Seperti yang tercantum pada Anggaran Dasar NU Bab IV pasal 8 tentang tujuan dan usaha yang menyebutkan bahwa Nahdlatul Ulama adalah perkumpulan/*jam'iyah diniyyah islamiyyah ijtima'iyah* (perkumpulan sosial keagamaan Islam) untuk menciptakan kemaslahatan masyarakat, kemajuan bangsa, dan ketinggian harkat dan martabat manusia. Tujuannya adalah berlakunya ajaran Islam yang menganut faham *Ahlusunnah wal Jama'ah* untuk terwujudnya tatanan masyarakat yang berkeadilan demi kemaslahatan, kesejahteraan umat dan demi terciptanya rahmat bagi semesta.²²

Bentuk Budaya Sunda sebagai Perekat Ormas Keagamaan Islam Muhammadiyah, Persis dan NU di Kabupaten Garut

Melestarikan budaya dapat mempengaruhi keeratan suatu kelompok masyarakat, atau suatu organisasi. Melestarikan budaya yang dimaksud di sini adalah menjaga nilai-nilai budaya yang ada, kebiasaan

²⁰Diakses dari Profil Persatuan Islam Kabupate Garut Masa Jihad 2015-2020.

²¹Setya Trisani, "Kontribusi KH.Sufyan munawar dalam pengembangan Nahdatul Ulama di Kabupaten Garut pada tahun 1952-1997". Diakses dari <http://digilib.uinsgd.ac.id/17840/>.

²²Anggaran Dasar NU, Pasal 8.

orang-orang desa yang selalu memiliki kecenderungan tentang memelihara kebersamaan dalam setiap keadaan, mengedepankan perilaku daripada teori. Misalnya jika ada sebuah kegiatan di suatu daerah maka selalu yang dikedepankan adalah kebersamaan, gotong royong, *rempug sauyunan* dan menjunjung tinggi etika dan adab. Di Garut jika di lihat secara kultur, maka masyarakatnya tergolong kategori pedesaan, walaupun sebagian daerah suasana telah tercemari dengan suasana kota namun secara geografis masyarakat Garut masih sebagaian besar wilayah pedesaan yang dikenal dengan keasriannya. Terlebih secara budaya, sebagian masyarakatnya adalah senantiasa memelihara dan melestarikan budaya Sunda.

Melestarikan budaya Sunda dan memelihara nilai-nilainya dapat berimplikasi pada keeratan hubungan sesama ormas Islam di Garut. sebagaimana hal demikian digambarkan oleh ketiga ormas tersebut. Kebiasaan masyarakat di pedesaan selalu menekankan kebersamaan, sauyunan, saling membantu, membahu dan bekerja sama. Adapun yang dimaksud melestarikan budaya tersebut antara lain:

Pertama, memelihara budaya Sunda sebagai bagian dari alat berinteraksi. Dalam budaya Sunda ada nilai yang menjadi faktor perekat hubungan antar sesama. Seperti yang diungkapkan oleh Ena dalam sesi wawancara ia mengungkapkan:

*"Nya salah satunya mah bisa itu berlatar belakang Sunda. Karena sunda itu lebih menonjolkan sikap ta'dub. Dalam artian ta'dib itu penekanan pada etika. Bentrok itu pada rasional intelektual. Dalam hal intelektual, jangankan yang S1 dengan S2, anak SD saja soal intelektual mh tidak mau kalah. Kaitan dengan ta'dib itu adalah dibuktikan dengan penerapan etika, saling menghargai. Disebut adab itu lebih ke kecerdasan sosial, penekanannya disitu, mana yang harus diucapkan mana yang jangjan, dengan siapa kita berbicara itu adalah t'dib."*²³

Dari data di atas dapat diterangkan bahwa poin utama dalam Sunda ini adalah tentang nilai etika. Bagaimana orang-orang Sunda buhun itu sangat mengedepankan tentang etika. Mengedepankan adabnya. Terkadang banyak orang berilmu tapi dia tidak beradab maka lahirnya adalah kesombongan, merasa paling benar, merasa paling baik, dan menganggap yang lain lemah, timbul perilaku-perilaku yang bertentangan dengan akhlak itu sendiri. Identiknya orang Sunda itu harus dan pasti akan mengedepankan poin itu. Sebaliknya jika adab di dahulukan maka yang timbul adalah kezuhudan, kerendahan hati, memberikan kenyamanan kepada semua orang, yang lebih utama adalah mendapatkan keberkahan. Orang yang beradab dikategorikan sebagai orang yang mempunyai kecerdasan sosial. Dia akan tahu bagaimana seharusnya bersikap dan kapan harus bertindak, dengan siapa bicara dan bagaimana seharusnya bicara. Ia akan cerdas menempatkan sesuatu sesuai dengan tepat.

Aspek yang diunggulkan dalam adab ini adalah etika. Jika semua manusia memiliki etika maka niscaya kohesivitas, jangankan berbeda komunitas dan sama satu akidah, berbeda keyakinan sekalipun akan menciptakan kerukunan bagaimana seharusnya ia bersikap dan bertindak. Sebagaimana di jaman dahulu pun pada masa Rasulullah saw ketika di Madinah dimana disana tensi tinggi apalagi tensi agama. terdapat orang Yahudi disana, namun Rasulullah dengan kecerdasan sosialnya, beliau bisa menghadirkan kedamaian, kerukunan di tengah-tengah perbedaan. Inilah memang kesamaan nilai-nilai ajaran Islam dengan nilai-nilai yang ada di orang Sunda.

Untuk menakar keeratan antar ormas Islam Muhammadiyah, Persis dan NU yang terjadi di Garut, bisa dimulai dari sana. Mencerna perbedaan menjadi sesuatu yang lumrah dan biasa bukan menjadi sesuatu yang menakutkan, apalagi jika sampai menimbulkan perpecahan dan permusuhan. Hal ini sangat jauh sekali dari nilai-nilai keislaman yang ada dan tidak pernah sekalipun di contohkan oleh Rasulullah saw. memperbaiki akhlak, etikanya adalah modal penting bagi kebersamaan menjaga persatuan dan kesatuan baik secara agama maupun kenegaraan. Memang tidak mudah untuk menerima hadirnya perbedaan, hal ini dikarenakan doktrin kelompok biasanya lebih kuat daripada kebenaran yang datang walau pun yang datang dari musuh. Padahal kebaikan apa pun, selama ini memiliki nilai

²³Wawancara dengan Ena Sumpena; Ketua Umum Pimpinan Daerah Persatuan Islam Garut, Kamis tanggal 14 Juli 2022 di Kantor Pimpinan Daerah Persatuan Islam Kabupaten Garut.

kebaikan, nilai kebenaran, maka disana terletak nilai kebaikan yang harus diambil. Perhatikan ungkapan berikut:

“Itu satu di Garut, itu yang pertama bisa melalui bab etika. Kalau perbedaan dalam bab keilmuan itu udah sunatullah. Perbedaan itu jangan menjadi sumber perpecahan. Saya sering sampaikan berkali-kali perbedaan pendapat itu bukan sumber perselisihan, melainkan faktor suul khuluq. Lihat aja di keluarga itu coba banyak bedanya atau samanya. Kalau dalam faktor sunda ini, Biar rasio tertahan dan mengedepankan adab. Dalam tataran teori sosiologi itu dalam adab ya mengedepankan kecerdasan sosial. Kumaha ka kolot nyarita, kumaha ka sesama, ka sato.”²⁴

Dari data tersebut dapat diketahui bahwa poin pemicu perpecahan dan konflik itu bukan karena perbedaan, bukan karena beda golongan, bukan karena beda pegangan, dan sebagainya melainkan karena *suul khuluq*. Tentang bagaimana etika itu di pakai. Kalaupun disebabkan oleh perbedaan, Ena menganalogikan bahwa dalam kehidupan berumah tangga, apa yang terjadi apakah banyak perbedaannya atau persamaannya. Di sinilah peran adab. Setiap orang yang mempunyai adab yang baik ia akan memiliki kecerdasan sosial. Ia akan cerdas, cerdas dalam bersikap dan bertindak.

Nilai budaya sunda yang dapat dihubungkan dengan hal tersebut ialah misi memelihara, menumbuhkan, dan melestarikan perdamaian. Mengambil nilai falsafah budaya Sunda silih *asih*, *asah*, dan *asuh*. Misi ini dijadikan nilai tambah yang positif yang dapat dijadikan pegangan berinteraksi antar sesama ormas di Kabupaten Garut baik dalam bidang dakwah, pendidikan, dan muamalah yang lainnya. Setiap pelaku organisasi dan program-program yang digagas oleh organisasi senantiasa harus senada dan terkonsep dengan falsafah tersebut. Konsep *silih asih*, *asah* dan *asuh*, esensinya adalah meletakkan pentingnya keharmonisan hubungan antar sesama yang saling membutuhkan satu dengan yang lainnya. *Silih asih*, *silih asah*, *silih asuh* merupakan landasan nilai dalam membangun kebersamaan kehidupan masyarakat Sunda untuk meningkatkan kualitas hidupnya supaya menjadi manusia-manusia yang lebih beradab, saling menebar cinta kasih, saling membimbing dan harga-menghargai tanpa melihat apa organisasinya atau pun kelompoknya.

Kata *silih* berarti saling, mengandung makna nilai transformasi yang bersifat resiprokal dan saling memberikan respon dengan penuh kesantunan. Kata *asih* berarti cinta, mengandung makna nilai ontologis bahwa keberadaan ‘asih’ berasal dari Tuhan Yang Maha Pengasih, sehingga nilai asih menjadi landasan kehidupan dalam membangun keharmonisan hidup manusia. Kata *asah* berarti menajamkan, mengandung makna nilai epistemologi bahwa kemampuan mengasah akal, rasa, dan karsa dalam diri manusia akan menghasilkan pengetahuan dan ilmu pengetahuan dalam kehidupannya. Kata *asuh* berarti membimbing, mengandung makna nilai aksiologi bahwa dalam membangun hubungan silaturahmi didasari atas saling menghargai kewajiban dan hak asasi manusia berlandaskan pada nilai-nilai keharmonisan dalam membangun kualitas kemanusiaan. Semua itu dimaksudkan untuk mencapai kualitas kemanusiaan agar berharkat dan bermartabat.²⁵

Ormas Muhammadiyah dan Persis mengakui bahwa dalam persoalan ini ormas NU selalu melakukannya lebih awal. Bagaimana *ta’limu talim* itu telah dilakukan sejak dulu di kultur ormas NU. Ini pula yang dapat menjadi aspek untuk bisa ditularkan kepada ormas lain. Oleh karena itu, menurut Ena bahwa Persis, Muhammadiyah dan semua ormas pun dalam hal ini belajar dari NU. Pernyataan itu diperjelas oleh Samhari dalam ungkapannya:

“Di NU itu sebagai bagian aplikasi dari ta’limu taalim dengan melakukan pembiasaan-pembiasaan yang sesuai dengan nilai-nilai keislaman. Ada penanaman akhlakul karimah, tradisi cium tangan guru, termasuk di organisasi itu dipelihara. Bagaimana harus bersikap yang

²⁴ Wawancara dengan Ena Sumpena, *Ibid*.

²⁵ Diakses dari <https://sengkala.com/2021/04/26/mengenal-falsafah-sunda-silih-asah-silih-asih-silih-asuh-dari-makna-hingga-fungsinya/>

junior kepada yang senior."²⁶

Kultur tersebut sebagaimana yang diungkapkan Samhari benar adanya. Kultur itu sangat kuat di dalam tubuh NU. Oleh karena itu, di NU banyak sekali masyarakat yang secara tercatat keanggotaan atau secara simpatisan menjadi bagian dari NU. Jadi persoalan akhlak ini adalah poin utama yang harus ditegakkan di dalam proses untuk menciptakan kohesivitas antar sesama. Adapun budaya sunda lain itu hanya penopangnya saja, seperti berkomunikasi dengan bahasa Sunda, pidato dengan bahasa Sunda, pengajian juga menggunakan bahasa Sunda, hal itu dimaksudkan agar lebih mudah diterima dan mudah memahami. Selain itu, dengan berinteraksi mengedepankan penggunaan bahasa Sunda dapat menimbulkan kedekatan, keakraban, dan terasa kekeluargaan.

Dari mempunyai etika yang bagus, kunci selanjutnya yang **Kedua**, adalah menjalin silaturrahim. Poin ini sangat penting untuk menjaga stabilitas ormas. Pentingnya menjalin silaturrahmi, sebagaimana tegambar pada ungkapan berikut:

*"Faktor perekat selanjutnya di budaya Sunda adalah memelihara silaturahmi. Yang beda itu bukan dijauhi tapi di dekati, nanti jadi dengan tabayun. Istilahna Nu ngewa tong dianggang, nu benci tong ditebihan. Nu ngewa belum tentu salah itu bisa wae salah sendiri. Komunikasi dengan ulama juga umara. Misalna di Forkopimda itu kalau ada masalah suka disitu. Kalau ada persoalan ya diselesaikan disitu. Bersinergi dengan bupati dalam hal membangun akhlak, menurutnya membangun fisik itu setahun juga bisa selesai tapi membangun akhlak itu yang sulit. Oleh karena itu Bupati selalu menghadirkan silaturahmi dengan para ulama dan pimpinan ormas membantu persoalan bab etika. Sering sekali persis juga dilibatkan di Forkopimda."*²⁷

Dari poin ini dapat dijelaskan bahwa ketiga ormas perlu melakukan koordinasi dan kerja sama pada bidang-bidang tertentu guna membangun kultur sosial yang baik. Interaksi itu sifatnya dapat ke dalam secara internal di kalangan ormas tertentu ataupun dapat dilakukan ke luar. Jika dideskripsikan, pola interaksi atau sistem sosial yang dilakukan ketiga ormas tersebut, antara lain:

- a Pengakuan yang tersosialisasi secara individu dan kelompok. Hal ini dilakukan secara intenal, artinya ketiga ormas ini melakukan koordinasi pada elemen-elemen ormas ke tingkat di bawahnya dalam melakukan koordinasi, baik secara keorganisasian induk maupun organisasi otonom. Hal tersebut sebagai bagian upaya penguatan secara individu organisasi dan masyarakat.
- b Muhammadiyah, Persis dan NU dalam tatanan tertentu melakukan koordinasi dengan pihak-pihak terkait, misalnya; terkait masyarakat dan perpolitikan di KESBANGPOL, Badan Kesbangpol merupakan unsur pelaksana fungsi penunjang urusan pemerintahan bidang kesatuan bangsa dan politik. Kemudian di FKUB, yaitu Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang memiliki peran strategis dalam mengelola keberagaman dan merawat kerukunan di Indonesia. Selain itu juga terkait keagamaan Islam di MUI, yaitu Majelis Ulama Indonesia sebagai tempat yang mawadahi para ulama, zuama, dan cendekiawan Islam untuk membimbing, membina, dan mengayomi umat Islam di Indonesia. Semua elemen-elemen tersebut merupakan tempat dilakukannya koordinasi keumatan antar ormas dengan organisasi lain baik secara keagamaan maupun kenegaraan.
- c Berkolaborasi. Ketiga ormas senantiasa berkolaborasi dengan pihak-pihak terkait secara tematik. Artinya bekerja sama yang dilakukan berdasarkan kebutuhan dalam bidang-bidang tertentu seperti bencana alam. Misalnya bekerja sama dengan pemerintah, ormas-ormas masyarakatan seperti Pemuda Pancasila, dan ormas-ormas keagamaan Islam lain seperti NU, Persis, Syarikat Islam, dan lainnya yang mengusung pergerakan yang sama. Hal itu dilakukan guna menjaga

²⁶ Wawancara dengan Samhari; Katib Suriyah PCNU Kabupaten Garut, Rabu tanggal 13 Juli 2022 di rumah pribadi Samhari.

²⁷ Wawancara dengan Ena Sumpena; Ketua Umum Pimpinan Daerah Persatuan Islam Garut, Kamis tanggal 14 Juli 2022 di Kantor Pimpinan Daerah Persatuan Islam Kabupaten Garut.

nilai-nilai sosial masing-masing ormas di masyarakat secara umum di kabupaten Garut dalam merawat kebersamaan dalam tatanan sosial.

- d Resolusi konflik. Ketiga ormas ini di Garut juga berperan aktif dan ikut terlibat dalam menyelesaikan sebuah permasalahan yang ada di masyarakat, misalnya membentuk Satgas Intoleransi yang difungsikan sebagai penunjang atas tindakan-tindakan dan pemahaman-pemahaman yang radikal yang berujung pada tindakan-tindakan yang kekerasan dan terorisme yang mengakibatkan kegaduhan di masyarakat. Konflik tersebut bisa bersifat konflik pemahaman, atau kepentingan bahkan konflik ideologi negara. Semuanya dilakukan secara bekerja sama dengan berbagai elemen baik dari pemerintah maupun ormas.

Terdapat banyak hal lain yang mengindikasikan bahwa budaya Sunda menjadi salah satu faktor perekat di antara ormas Islam Muhammadiyah, Persis, dan NU di Kabupaten Garut. Hal tersebut dapat terlihat dari bagaimana masing-masing ormas tersebut menyikapi dan memperlakukan budaya Sunda sebagai faktor pemersatu. Budaya Sunda ini bisa berupa bahasa, seni, tradisi, dan kegiatan lain yang memiliki nilai-nilai utama dari budaya Sunda tersebut. Pada tataran tradisi misalnya, yaitu adanya ungkapan “pamali” dalam budaya orang Sunda. Bahkan ada kegiatan-kegiatan itu yang dilakukan masyarakat, namun dalam hal ini Muhammadiyah mencoba menyikapi dengan bijak. Hal tersebut seperti yang diungkapkan oleh salah satu pimpinan Muhammadiyah di Garut, ia mengatakan:

“Di dalam Sunda ada yang disebut pamali. Nah Muhammadiyah dalam menyikapi ini tidak langsung menghilangkan namun mencoba menyelaraskan dengan nilai-nilai positif walaupun kita tahu istilah tersebut pasti dibalikinya ada indikasi TBC (Tahayu, Bid’ah, Churafat) pokok utama di Muhammadiyah yang diberantas. Karena kita tahu dibalik sisi negatifnya pasti ada nilai positifnya yang bisa kita ambil.”²⁸

Dari pernyataan tersebut, memberikan indikasi bahwa Muhammadiyah dengan bijak menyikapi persoalan tersebut. Padahal secara konteks dalam istilah “pamali” pasti ada indikasi yang berbau dengan TBC, sedangkan TBC sendiri adalah sesuatu yang menjadi pokok utama diberantas oleh organisasi Muhammadiyah. Namun dalam hal ini, Muhammadiyah Garut menyikapi dengan bijak dengan tidak semata-mata memberikan vonis bahwa pamali adalah mengandung unsur TBC sehingga harus dihilangkan. Menyikapi perkara-perkara yang dianggap sakral tersebut, Muhammadiyah tidak langsung memberikan klaim dan vonis perkara tersebut misalnya dikatakan haram. Melainkan mencoba menilai dengan mengambil nilai-nilai positif yang dapat diambil dari perkara tersebut. Kemudian diberikan pemahaman yang realistis dan logis sampai diberikan pemahaman bagaimana semestinya menurut aturan Islam. Hal tersebut senada dengan pola dakwahnya yang dibawa oleh para Walisanga. Karena mereka pun sama melakukan dakwah dengan menggunakan perantara budaya. Mereka menanamkan bagaimana nilai-nilai Islam bisa diserap oleh masyarakat tanpa harus dengan kekerasan dan pemaksaan terhadap masyarakat.

Peneliti menilai bahwa sikap Muhammadiyah tersebut terlahir karena faktor budaya Sunda yakni tentang pentingnya mengedepankan etika dan adab dalam berdakwah dan berkomunikasi, bagaimana harus bersikap apalagi pelaku budaya tersebut adalah orang-orang yang lebih tua secara usia dan pengalaman. Kemudian tetap mengutamakan kepentingan bersama, menjaga keharmonisan dalam hidup bersama yang dalam istilah sunda “hirup sauyunan”. Menjaga kebersamaan lebih utama daripada melakukan hal-hal yang dapat memecah belah masyarakat. Dalam Sunda ada istilah “Laukna benang caina herang”. Itulah yang selalu dipegang oleh orang Sunda. Perlahan-lahan dalam bersikap, tanpa memberikan kegaduhan.

Ormas keagamaan Islam seperti Muhammadiyah, Persis, dan NU merasa bahwa falsafah budaya Sunda tersebut sejalan dengan tujuan organisasi, sehingga di dalam interaksinya mentransformasikan nilai-nilai kesundaan tersebut menjadi nilai-nilai internal di dalam organisasi dan individu organisasi

²⁸Wawancara dengan Agus Rahmat Nugraha; Sekretaris Umum Pimpinan Daerah Muhammadiyah Garut, Jum’at tanggal 01 Juli 2022 di STAI Darul Arqam Muhammadiyah Garut.

agar bertindak sebagaimana seharusnya. Dengan mengedepankan kasih dan sayang maka akan mudah melakukan dakwah terhadap masyarakat, apalagi selaras dengan yang dilakukan Nabi Muhammad saw ketika berdakwah dengan mengedepankan prinsip kasih sayang dan lemah lembut. Ketiga ormas tersebut sebagai organisasi yang sama-sama mengusung figur Nabi Muhammad saw sebagai tauladan tentunya harus mengedepankan cara-cara ketika beliau berdakwah dan bersosialisasi.

KESIMPULAN

Kesimpulan dari penelitian ini adalah budaya Sunda termasuk salah satu faktor perekat hubungan antar ormas Islam Muhammadiyah, Persis, dan NU di Kabupaten Garut. Terdapat beberapa bentuk yang mengindikasikan bahwa budaya Sunda menjadi salah satu faktor perekat ketiga ormas tersebut, antara lain; *pertama*, etika atau adab menjadi yang paling utama dalam berkomunikasi dan interaksi yang diaplikasikan pada aturan berkomunikasi; adab kepada *sahandapeun*, *sesama*, dan *saluhureun*; *kedua*, terpeliharanya budaya desa yang mengindikasikan tentang pentingnya *hirup sauyunan* yang diaplikasikan melalui silaturahmi; *ketiga*, penggunaan bahasa Sunda sebagai bahasa ibu yang dibawa pada tataran komunikasi baik formal maupun non-formal sehingga berimplikasi pada kedekatan dan keakraban; *keempat*, tetap menanamkan nilai-nilai pameo silih asih, asah, dan asuh di antara mereka yang diaplikasikan pada kegiatan *ta'lim-ta'lim* keagamaan dan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Asep Tiana, "Belajar Bahasa Sunda dan Kosa Kata Sehari-hari".
- Dadang Kahmad. *Sosiologi Agama*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002.
- Laode Monto Bauto. "Perspektif Agama dan Kebudayaan dalam Kehidupan Masyarakat Indonesia (Suatu Tinjauan Sosiologi Agama)", *JPIS, Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*, Volume 23, No. 2, Edisi Desember 2014.
- Mumuh Muhsin dkk, "Inventarisasi dan Dokumentasi Sistem Mata Pencaharian yang Hidup dan Berkembang di Jawa Barat", *Laporan Akhir Program Penelitian Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjajaran Periode Mei – Agustus 2012*.
- Profil Persatuan Islam Kabupate Garut Masa Jihad 2015-2020.
- Profil Pimpinan Daerah Muhammadiyah Garut Periode 2015-2020.
- Rijki Hidayatuloh, Wawan Darmawan, Sriati Dwiatmini, "Seni Laga Ketangkasan Domba Garut Dalam Perspektif Struktural Fungsional Di Desa Cikandang Kecamatan Cikajang Kabupaten Garut", *Jurnal Budaya Etnika*, Vol. 3 No. 2 Desember 2019.
- Setia Gumilar, "The Islamic Scholars' Movement in Garut, West Java, Indonesia, 1998-2007", *TAWARIKH: Journal of Historical Studies*, Volume 11(1), October 2019.
- Setya Trisani, "Kontribusi KH.Sufyan munawar dalam pengembangan Nahdatul Ulama di Kabupaten Garut pada tahun 1952-1997". Diakses dari <http://digilib.uinsgd.ac.id/17840/>.
- Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2012.
- Sutanto, "Pengembangan Sikap Keberagamaan Peserta Didik", *ISLAMIC COUNSELING: Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam*, vol. 2, no. 1, 2018.
- Zakiah Daradjat. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 2005.
- Anggaran Dasar NU*
<http://pustaka.unpad.ac.id/wp-content/uploads/2013/10/INVENTARISASI-DAN-DOKUMENTASI-SISTEM-MATA-PENCAHARIAN-DI-JAWA-BARAT.pdf>
<http://staffnew.uny.ac.id/upload/131862252/pendidikan/AGAMA+DAN+ORGANISASI+KEAGAMAAAN.pdf>.
- https://alampriangan.com/belajar-bahasa-sunda-dan-artinya/#Undak_Unduk_Basa_Sunda. Diakses pada 22 Juli 2022.
- <https://garutkab.bps.go.id/stactable/2018/04/12/301/data-variabel-teknis-bakesbangpol-kabupaten-garut-tahun-2016---2017.html>. Diakses pada 3 April 2021.

<https://sengkala.com/2021/04/26/mengenal-falsafah-sunda-silih-asah-silih-asih-silih-asuh-dari-makna-hingga-fungsinya/>

<https://www.garutkab.go.id/page/letak-geografis> pada 6 Juli 2022.

<https://www.garutkab.go.id/page/sumberdayalam>

<https://www.sundapedia.com/pemakaian-basa-sunda-lemes-loma-dan-kasar-dalam-percakapan-sehari-hari/>

<https://www.tribunnewswiki.com/2019/08/15/kabupaten-garut>, pada 21 Juli 2022.

Transformasi Sosial dan Kultural Gerakan Keagamaan Habaib di Betawi Abad ke XX

Agus Permana

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

aguspermana978@gmail.com,

Abstrak

Penelitian ini mempunyai dua tujuan yaitu pertama Untuk mengetahui bagaimana transformasi gerakan keagamaan habaib dari gerakan dakwah yang bersifat kultural menuju gerakan sosial dan untuk mengungkap bagaimana transformasi gerakan keagamaan habaib dari gerakan sosial dan kultural menuju gerakan politik. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian sejarah dengan tahapan kerja pengumpulan data (heuristik), verifikasi (kritik), penafsiran (interpretasi) dan penulisan (historiografi). Hasil penelitian menunjukkan bahwa paada awalnya gerakan keagamaan habaib merupakan gerakan dakwah yang menguunakan penekatan budaya yang ke,udian bergeser menuju gerakan social yang diawali dengan munculnya majlis-majlis taklim yang kemudian diikuti dengan munculnya institusi-institusi social yang bergerak dalam lapangan keagamaan social dan pendidikan. Temuan lainnya menjungisyaratkan messki masih memerlukan pembuktian lebih lanjut, para habaib di Nusantara khususnya di Betawi sudah mulai berkiprah bukan hanya pada proses dakwah Islam saja tapi juga masuk ke wilayah politik, pada masa colonial ada bebarapa habaib yang menjadi motor gerakan kemerdekaan bahkan pernah mendirikan Partai Arab Indonesia (PAI). Di masa kemerdekaan keterlibatan mereka dalam bidang social dan politik dimulai dari dari aktivisme di organisasi social keagamaan, gerakan-gerakan social, mejadi aktivis di partai politik menjadi anggota parlemen baik di DPD maupun DPR dan terakhir menduduki jabatan politik seperti menteri, atau kepala daerah. Pada periode ini gerakan keagamaan habaib telah bertransformasi dari gerakan kultural dan social menuju gerakan politik.

Kata Kunci: Habaib, Gerakan, Peran, Keagamaan, Politik.

PENDAHULUAN

Muhammad Atho Mudzhar, pernah menyatakan bahwa peranan para ulama di Indonesia bertepatan dengan kedudukan politik yang tidak mutlak kaum muslimin pada umumnya. Pada masa sebelum penjajahan, pada waktu kejayaan kerajaan-kerajaan Islam, peranan ulama tidak dapat diragukan lagi adalah sangat penting, baik dalam soal agama maupun dalam soal politik. Kebanyakan kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, seperti Demak, Cirebon, dan Banten pada abad keenam belas telah diprakarsai oleh ulama melalui semacam persaudaraan Sufi. Pada abad kedelapan belas semua kerajaan Islam sudah di bawah pengawasan Belanda, dan kemudian banyak diantaranya yang dibubarkan sama sekali. Sebagai akibatnya, banyak ulama terpaksa memperkecil peranannya hingga persoalan-persoalan keagamaan dan masalah-masalah setempat, sehingga peranan mereka hanya mempunyai sifat tertentu saja. Beberapa diantara mereka bahkan tidak berani berusaha pergi keluar perbatasan desa dan pesantrennya.²⁹

Selanjutnya, menurut Atho Mudzhar, selang beberapa waktu, peranan ulama lambat laun kembali kearah yang lebih bersifat politik, dan bahkan meluas hingga ke dunia luar, khususnya setelah terjadinya pendekatan dengan Makkah melalui ibadah haji pada abad kesembilan belas. Gerakan Padri pada abad kesembilan belas (1812-1837) adalah bukti bahwa peranan para ulama di zaman penjajahan Belanda mulai memperoleh warna politik. Pada permulaan abad kedua puluh para ulama, sudah terlibat

²⁹ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majels Ulama Indonesia : Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. Judul Asli : *Fatawa of The Council of Indonesia 'Ulama: A study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 53.

dlama gerakan kebangkitan nasional.³⁰

Kontak atau hubungan antara ulama Indonesia dengan ulama Haramain pada masa berikutnya membawa perubahan besar khususnya pada aspek transmisi keilmuan. Proses pembaharuan dan transmisi keilmuan dari Haramain ke Nusantara (Indonesia) yang dilakukan oleh para ulama tersebut, dalam beberapa aspek sangat terabaikan.

Sebagaimana diketahui, terdapat sekian banyak tokoh dalam jaringan ulama abad ke-17 dan ke-18 yang ketika selesai masa studinya di Haramain, tradisi keilmuan itu di bawa pulang kembali ke negerinya masing-masing, kemudian mereka mengambil peran penting melakukan pencerahan bagi umat Islam Indonesia secara keseluruhan. Terdapat nama-nama seperti 'Abd Al-Rauf Al-Singkili (1024-1105/1615-1693), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1037-1111/1627-1699), dan pada abad ke-18 terdapat nama-nama seperti; Al-Palimbani, dan Arsyad Al-Banjari. Kemudian pada masa berikutnya tampil ulama dan Kyai seperti; Nawawi Al-Bantani (1813-1897), Mahfuz At-Tirmisi (w.1338/1919), Khalil Bangkalan (1819-1825), K.H.R Asnawi Kudus (1861-1959), dan Hasyim Ash'ari (1871-1947).³¹

Lima ulama yang disebutkan terakhir ini, secara autentik menurut Arifin Noor telah bersinar di dalam sejarah dan tradisi intelektual, sehingga mereka menjadi jaringan ulama atau meminjam teori Ma'sud, sebagai jejak intelektual arsitek pesantren Nahdlatul Ulama (NU). Pesantren sebagai lembaga pendidikan menjadi sangat potensial dan memiliki arti yang sangat istimewa. Sementara kekuatan pesantren terlihat dalam perjuangannya melawan penjajah dengan menggunakan justifikasi religious dan term-term simbolis, seperti "perang suci untuk mengusir orang kafir". Keunikannya terletak dalam panduan budaya lokal dengan substansinya sebagai satu keseluruhan pandangan hidup Islam. Patut dicatat bahwa semakin keras penindasan yang dilancarkan oleh kaum kolonial, maka akan semakin menghebat pula perlawanan yang dilakukan oleh komunitas pesantren.

Demikian pula jaringan ulama di kalangan Hadrami (*habaib*), untuk menyebut beberapa nama misalnya, Al-Habib Husein bin Abubakar Al-'Idrus (w.17 Ramadan 1169H/24 Juni 1756M), Keramat Luar Batang Jakarta, Al-Habib 'Ali bin Abdurrahman Al-Habshi (1286H/1870M), Kwitang Jakarta, dan Sayyid 'Idrus bin Salim Al-Jufri (1891-1869) yang akrab disapa dengan Guru Tua. Oleh penduduk Palu Sulawesi Tengah dan *Abna al-Kahirat*. Beberapa ulama tersebut, merupakan ulama caliber Internasional yang memiliki jaringan intelektual dengan ulama Haramain dan Hadramaut. Keluasan ilmu dan charisma, telah menempatkan mereka memegang peran strategis, tidak hanya sekedar menyebarkan ajaran Islam melalui jaringan pesantren kepada rakyat Nusantara, melainkan juga melakukan pembaruan Islam, transformasi sosial, dan perlawanan terhadap colonial penjajah tidak terbantahkan. Akhirnya, peran strategis yang mereka mainkan dalam jaringan atau jejak intelektual pesantren, dalam banyak catatan sejarah kemudian menempatkan mereka selain sebagai ulama kharismatik juga sebagai pejuang memperlihatkan nasionalitas ulamanya, bersama umat Islam mengusir kolonial dan akhirnya dapat menjadi pemimpin atau sultan pada beberapa wilayah di tanah air.³²

METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini bertumpu pada metode sejarah. Tahapan kerja dalam penelitian sejarah³³ dimulai dari penentuan pengumpulan data (*heuristik*), kritik sumber (*verifikasi*), penafsiran (*interpretasi*) dan penulisan (*historiografi*). Teknik pengumpulan data pada penelitian ini

³⁰ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*. Judul Asli : *Fatwa of The Council of Indonesia 'Ulama: A study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 66.

³¹ Iik Arifin Noor (Brunai University), Pengantar dalam buku Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006) xvii.

³² Gani Jumat, *Nasionalisme Ulama, Pemikiran Politik Kebangsaan Sayyid 'Idrus bin Salim Al-Jufri (1891-1969)*, Jakarta, Kementerian Agama RI, 2012, 5-6

³³ Lihat Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Benteng, 1997. Bandingkan dengan Helius Sjamsudin, *Metodologi Sejarah*, Jakarta: Departemen P&K, Direktorat Pendidikan Tinggi. 1996, Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia, 1992, dan Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1975.

adalah studi dokumen, observasi dan *interview*. Observasi digunakan untuk melihat jejak historis para habaib dan perannya dalam proses penyebaran Islam di Betawi. Observasi dilaksanakan di pusat-pusat Habaib seperti di kampung Bandan, kampung Luar Batang. Melalui observasi, peneliti dapat menarik *inferensi* (kesimpulan) ihwal makna dan sudut pandang dari peristiwa atau proses yang diamati.

HASIL DAN PEMBAHASAN

LINTASAN HISTORIS GERAKAN SOSIAL KAUM ULAMA

Ulama mempunyai posisi tersendiri dalam masyarakat Islam, baik di Timur Tengah, Afrika Utara, maupun Asia Tenggara. Posisi para ulama yang lahir pada awal sejarah Islam dianggap penting sebagai para penerjemah ajaran Islam. Meskipun telah terjadi beberapa perubahan dalam penekanan dan bidang garapannya, mereka tetap memiliki posisi penting sampai sekarang. Hal ini dikarenakan pengetahuan agamanya yang *faqih*. Ini juga didukung oleh beberapa ayat Al-Qur'an dan Hadits Nabi yang menunjukkan posisi tinggi seorang ulama. *Tetesan tinta ulama sama dengan tetesan darah para syuhada. Sirnanya ilmu pengetahuan dilambangkan dengan punahnya ulama.*

Pada masa Khulafah'u al-Râsyidîn, ulama cukup berperan dalam pembentukan dan pembinaan hukum. Antara ulama dan penguasa (*umara'*) bukan merupakan kelompok yang terpisah dalam dunia masing-masing. Namun keduanya menyatu dalam lembaga *ahl al-halli wa al-aqdi*. Walaupun demikian, pada masa pemerintahan Utsman bin Affan (23-35 H/644-656 M), Abdullah bin Umar³⁴ dan 'Abdullah bin 'Abbas³⁵ menarik diri dari kegiatan politik praktis dan mengabdikan dirinya dalam pengkajian ilmu (agama) semata.³⁶

Sikap menarik diri ulama dari urusan politik menjadikan ulama mulai terpisah dengan umara. Namun, mengingat pengaruh besar ulama di masyarakat, umara sangat membutuhkan ulama untuk mendapatkan dukungan bagi keabsahan kewenangan mereka. Pemerintahan Umaiyyah memberikan kebebasan penuh kepada ulama untuk berijtihad yang menyangkut fiqh. Ulama yang diangkat menjadi hakim, bebas dalam memberikan keputusan hukum. Demikian juga ulama dependen, bebas memberikan fatwa hukum. Akibatnya, banyak keputusan hokum yang diberikan oleh seorang hakim di satu tempat berbeda dengan keputusan hukum yang diberikan hakim di tempat lain. Hal ini juga terjadi dalam masalah fatwa hukum. Untuk itu, 'Umar bin 'Abdul 'Aziz, dari dinasti Umaiyyah³⁷, meminta Ibn Syihab al-Zuhri (w.124 H/741 M)-seorang ulama independent-menyusun sebuah kitab kumpulan hadits untuk dijadikan pedoman. Hal sama juga dilakukan oleh al-Mansur (memerintah 136-158 H/754-775 M), dari dinasti Abbasiyah³⁸, meminta Malik bin Anas menyusun kitab hadits *al-Muwaththa'*.³⁹

Para ulama di dunia Islam pada umumnya dididik dalam bidang ilmu keislaman secara tradisional. Mereka ditekankan untuk mempelajari sumber-sumber ajaran Islam, menganalisis sumber-sumber tersebut, dan mempelajari bagaimana cara menggali aturan-aturan tentang bertingkah laku dari sumber-sumber tersebut. Sekolah-sekolah Islam pada abad ke-10, telah menyelenggarakan pendidikan dasar yang diperlukan untuk mengawali langkah-langkah di atas.

Di Indonesia, ulama tetap merupakan suatu kelompok yang diakui eksistensinya. Secara sosial, mereka sangat dekat dengan rakyat, sebab hubungan tersebut lebih bersifat personal daripada birokratis. Masyarakat memerlukan ulama untuk membimbing mereka ke jalan yang benar dalam segala persoalan yang berkaitan dengan agama. Karenanya, tidak jarang penguasa meminta nasihat ulama ketika melaksanakan kebijakannya dalam mengatasi persoalan yang berkaitan dengan agama. Bahkan, tidak jarang para penguasa mengangkat ulama untuk dijadikan penasihat, atau mufti kerajaan. Kasus di Indonesia, banyak dijumpai ulama yang mempunyai jabatan birokratis pemerintahan (kerajaan Islam)

³⁴ *Ensiklopedi Islam*, Tim Redaksi, (Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1994) Jil I, 20.

³⁵ *Ensiklopedi Islam*, Tim Redaksi (Jakarta: Ictiar Baru Van Hoeve, 1994), Jil I, 18-19.

³⁶ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 214.

³⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*,(Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006) Cet. II, 235-236.

³⁸ Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006). Cet. II, 358.

³⁹ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 214-

walaupun dalam kadar peran yang berbeda. Namun, derajat peranan mereka dan perbedaan institusi dari satu Negara ke Negara lain yang berbeda, mencerminkan adanya perbedaan latar belakang histories, budaya, dan alam dari masing-masing Negara ini. Berbedanya derajat Islamisasi dari Negara-negara ini berkaitan dengan beberapa faktor. Diantaranya yang penting dan kuatnya budaya pra-Islam dan faktor geografis di dalam sebuah wilayah.⁴⁰

Di kerajaan Aceh, misalnya, ketika Sultan ‘Ala al-Din Ri’ayat Syah memerintah, Hamzah al-Fansuri⁴¹ diangkat menjadi penasehat dan mufti kerajaan yang bertanggung jawab dalam urusan keagamaan. Bahkan tidak jarang, Hamzah Fansuri terlibat dalam urusan politik. Hal ini, antara lain dapat dilihat dalam peran Hamzah –dan mungkin ditemani oleh Syamsudin al-Sumaterani –dalam perjanjian damai Aceh dengan Inggris. Sir James Lancaster, seorang utusan khusus Inggris untuk Aceh pada 1011 H/1630 M. mengatakan bahwa ia membicarakan perjanjian perdamaian dan persahabatan antara Inggris dan Aceh dengan tokoh terkemuka yang ditunjuk Sultan ‘Ala al-Din Ri’yat Syah sebagai wakilnya.⁴²

Syaikh ‘Abdul Rauf al-Sinkili merupakan contoh yang lain. Menurut A. Hasjmy, al-Sinkili ditetapkan sebagai *Mufti* dan *Qadhi Malik al-‘Adil* kerajaan Aceh selama periode empat ratu (1641-1669) memimpin kerarajaan. Al-Sinkili sering terlibat dalam urusan politik, khususnya dalam hal menyelesaikan konflik politik internal. Ia juga sangat berperan ketika ada delegasi yang diutus Syarif Makkah ke Aceh, pada masa Sulthanah Zakiyyat al-Din untuk menyelesaikan perdebatan dikalangan orang Aceh mengenai kebolehan perempuan sebagai pemimpin.⁴³

Perlu dicatat bahwa, kendati pun para ulama Aceh menemani para pejabat, mereka tidak terikat dengan politik lokal dan berkomunikasi secara bebas dengan siapa saja dari berbagai tingkat masyarakat. Ini berbeda dengan *uleebalang*-kaum bangsawan atau penguasa wilayah kesultanan Aceh yang dipilih raja sebagai perantara antara rakyat dengan raja. Karenanya, mereka selalu harus menjaga hubungan politik dan ekonomi dengan sultan. Di satu pihak, para *uleebalang* membutuhkan ulama untuk menjaga keseimbangan sosial politik agar mereka dihormati masyarakat. Pada pihak yang lain, masyarakat membutuhkan ulama untuk membimbing mereka mengenai apa yang mereka harus laksanakan.

Selain itu, keterlibatan beberapa ulama tersebut di luar bidang keagamaan tidak menjadikan mereka mengabaikan tugas pokoknya sebagai pembimbing umat. Mereka juga mempunyai kontribusi yang besar terhadap pengembangan ilmu pengetahuan. Ini dapat dilihat dari lahirnya karya-karya dari tangan ulama-ulama Aceh, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin, Nûr al-Dîn Al-Rânirî⁴⁴, dan Abd Al-Ra’ûf Al-Sinkilî.⁴⁵ Karya mereka mencakup berbagai bidang studi dan didalamnya termasuk tauhid, fiqh, tafsir, sejarah, akhlak, sastra, dan tasawuf.⁴⁶

Pada zaman pemerintahan Sultan Agung Hanyakrakusuma di Mataram, ulama juga ditetapkan pada kedudukan yang terhormat, yakni sebagai pejabat anggota *Dewan Parampara* (Penasihat Tinggi Kerajaan). Disamping itu, dalam struktur pemerintahan kerajaan didirikan lembaga Mahkamah Agama

⁴⁰ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 216.

⁴¹ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Bapak Sastra dan Bahasa Melayu*, dalam L.K. Ara, Taufik Ismail, Hasyim KS (Editor) *Seulawah Antologi Sastra Aceh Sekilas Pintas* (Jakarta: Yayasan Nusantara, 1995), 611.

⁴² Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 216-217

⁴³ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 217.

⁴⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Kencana Prenada Media, (Edisi Revisi), 2004. H. 202-203.

⁴⁵ ‘Abd Al-Ra’ûf bin Ali Al-Jâwî Al-Fansûrî Al-Sinkilî, sebagaimana terlihat namanya, adalah orang Melayu dari Fansur, Sinkil (modern : Singkel), diwilayah pantai barat-laut Aceh. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi Rinkes, setelah mengadakan kalkulasi ke belakang dari saat kembalinya dari Timur Tengah ke Aceh, menyarankan, bahwa ia dilahirkan sekitar 1024/1615. tahun ini telah diterima sebagian besar ahli tentang Al-Sinkili. Menurut Hasjmi, nenek moyang Al-Sinkili berasal dari Persia yang datang kesultanan Samudera Pasi pada akhir abadke-13. mereka kemudian menetap di Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua yang terpenting di pantai Sumatera Barat. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Kencana Prenada Media, (Edisi Revisi), 2004. H. 229-230.

⁴⁶ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007. H. 218.

Islam. Para pejabat yang menempati kedudukan tersebut adalah ulama yang kemudian menjadi *abdi dalem* (pegawai keraton) dalam urusan agama dan dikepalai oleh penghulu.

Peran ulama di kerajaan Mataram mulai bergeser ketika pemerintahan dipegang oleh pengganti Sultan Agung, Amangkurat I. Karena alasan-alasan yang bersifat politis yang dipandang tidak menguntungkan penguasa, Amangkurat I melakukan pembantaian massal terhadap ulama. Antara 5000 sampai 6000 ulama dan keluarganya dibunuh di alun-alun Plered.⁴⁷ Sejak itu, peran ulama di birokrasi pemerintahan menjadi sangat terbatas, antara lain, sebagai bagian dari kepanjangan tangan raja di bidang agama. Ulama bebas sering menjadi oposan terhadap pemerintah.

Di kerajaan Banten ketika diperintah oleh sultan Abdul Fatah, yang terkenal dengan gelar Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1695), Syaikh Yûsuf Al-Maqassari⁴⁸ diangkat menjadi mufti kerajaan. Syaikh Yûsuf mendapat pengaruh yang besar atas kerajaan. Ia juga diangkat sebagai guru di bidang agama di kesultanan Banten. Tindakan Sultan Ageng ini merupakan salah satu sebab ketidak harmonisan hubungan ia dengan putra mahkota, Sultan Haji. Puncak dari intrik politik dalam istana ini adalah kudeta yang dilakukan oleh sultan Haji terhadap ayahnya. Dalam usaha kudeta yang sukses ini, Sultan Haji bersekutu dengan pihak kompeni. Sementara itu, Syaikh Yusuf bertindak sebagai panglima perang memimpin pasukan Banten untuk mempertahankan kerajaan.

Berbeda dengan ulama-ulama di Aceh, hubungan ulama birokrat dengan ulama rakyat di Jawa sering terjadi ketidakharmonisan. Tidak jarang hubungan ulama birokrat dengan ulama rakyat di Jawa diwarnai dengan konflik di antara kedua kelompok selain dipicu dengan persoalan pemahaman ajaran agama yang berbeda, konflik juga dipicu dengan alasan-alasan politis. Konflik antara kedua kelompok ulama paling awal tercatat antara *walisongo* dengan Syaikh Siti Jenar. Kasus lainnya adalah antara Syaikh Amongraga dengan Sultan Agung Kerajaan Mataram. Kasus anatara Haji Mutamakin dengan penghulu keraton Kartasura, *Ketib Anom Kudus*, pada masa pemerintahan Pakubuwana II (1726-1749), merupakan contoh lain. Namun, karena sentiment politis, sering kali polemik-polemik agama yang bersifat biasa saja telah dipolitisasi oleh penguasa sehingga Negara mendapat legitimasi untuk menindaknya secara refresif.⁴⁹

Thomas Stamford Raffles pun mempunyai pandangan bahwa para kyai di Jawa mempunyai kekuatan dalam menggalang masa untuk melawan pemerintahan kolonial. Hal ini mengingat tingginya peran para kyai di mata rakyat. Oleh karena itu, Raffles mempunyai kesimpulan bahwa, ternyata para kyai ini aktif dalam berbagai pemberontakan. Kenyataan ini dapat dilihat dalam perang Diponegoro, yang disebut juga perang Jawa (1825-1830), yang dibantu oleh seorang kyai *legendaries*, yaitu Kyai Mojo. Pada saat meletus perang tersebut, Pangeran Diponegoro juga mendapat sambutan dan bantuan dari berbagai lapisan masyarakat Islam. Menurut catatan Peter Carey tentang Perang Diponegoro yang terdapat dalam naskah Belanda dan Jawa, ditemukan 108 kyai, 31 orang haji, 15 syaikh, 12 pegawai penghulu Yogyakarta dan empat kyai guru yang turut serta dalam perang Diponegoro.⁵⁰

Usai perang tersebut, kaum ulama memang terpukul. Namun, hal ini bukan berarti tidak lagi mengadakan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda. Bahkan di pedesaan-pedesaan Jawa secara sporadic-gejala-gejala pemberontakan, gerakan protes dan kerusuhan sosial terus berlangsung. Sejak dari Banten, di ujung Barat pulau Jawa, sampai di Jawa Timur dari waktu kewaktu hingga abad XIX-terjadi gerakan perlawanan rakyat menentang kolonial Belanda.⁵¹

SEKILAS TENTANG BETAWI

Banyak sejarawan lokal yang masih saja mengekor pada perspektif kolonialis dalam menelusuri asal-usul orang Betawi. Mereka ini termakan oleh studi dari Lance Castles yang menulis "*The Ethnic Profile of Jakarta*" yang dimuat di satu majalah Indonesia terbitan Cornell University bulan April 1967.

⁴⁷ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007. H.219.

⁴⁸. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media, (Edisi Revisi), 2004), 260-261.

⁴⁹ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 220..

⁵⁰ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 223.

⁵¹ Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007), 223.

Menurut Castles, orang Betawi berasal dari budak-budak yang berasal dari berbagai daerah yang didatangkan Belanda pada pertengahan abad ke-19. Pandangan Castles ini berangkat dari sebuah catatan harian orang Belanda (*daghregister*) yang hidup di dalam kota benteng Batavia tahun 1673, juga dari catatan Raffles 'History of Java' (1815), catatan kependudukan dari Encyclopaedia van Nederlansche Indie (1893), dan sensus penduduk yang dilakukan kolonialis Hindia Belanda (1930). Dalam pandangan Castles, daerah Kali Besar merupakan pusat dari asal-usul orang Betawi. Padahal daerah ini merupakan pusat pemerintahan Hindia Belanda.

Sebagai seorang peneliti, Castles jelas bersikap ceroboh dengan mengabaikan keberadaan penduduk asli yang sudah hidup beranak-pinak berabad-abad sebelum kedatangan Belanda, bahkan jauh sebelum kedatangan Portugis. Situs kapak batu di daerah Condet yang ditemukan oleh tim arkeolog Dinas Kebudayaan dan Permuseuman DKI Jakarta ditahun 1970-an dengan tegas telah membantah Teori Castles. Situs kapak batu, beliung batu, pahat batu, dan sebagainya yang ditemukan berasal dari masa 1.000-1.500 tahun SM. Benda-benda itu digali dari tepian sungai Ciliwung, di daerah Condet dan Kalibata Pejaten, Jakarta Selatan.⁵² Situs ini membuktikan jika nenek moyang orang Betawi, sudah hidup di wilayah tersebut berabad-abad sebelum negara Portugis dan Belanda lahir, bahkan sebelum kelahiran Nabi Isa a.s.

Sugiman MD memperkuat pandangan itu dengan menyatakan, "Pada masa itu, di Condet dan beberapa tempat di Jakarta sudah ditempati nenek moyang bangsa Indonesia."⁵³ Hal ini menandakan jika di zaman batu (Neolitikum), wilayah Condet dan sekitarnya telah mengenal peradaban. Bahkan pada 1971, di Pejaten-Pasar Minggu, ditemukan lampu perunggu dan lampu kuil yang menandakan di daerah tersebut telah ada kepercayaan atau agama.

Ridwan Saidi yang pernah berdebat keras dengan Castles menegaskan jika Teori Castles tidak memiliki pijakan yang kuat secara ilmiah. Berdasarkan penelitian lapangan yang dilakukannya, ditambah dengan penelitian arsip dan berbagai literatur, Ridwan Saidi menyatakan, "Di utara Condet, terdapat pelabuhan Kalapa yang menjadi bagian dari Kerajaan Salakanagara yang sudah berdiri pada tahun 100 M. Dalam kitab Wangsakerta, disebutkan jika wilayah ini telah ramai disinggahi para pedagang dari Maghribi, India, dan juga bangsa Tiongkok. Dengan sendirinya, warga sekitar telah menyerap banyak pengaruh dan adat istiadat asing. Bahkan kosakata Arab seperti "Adat, Kramat, Alim, dan Kubur", telah ada di wilayah cikal bakal Betawi jauh sebelum Islam menyebar di wilayah ini pada abad ke-15 M."⁵⁴

Selain Ridwan Saidi, Uka Tjandarasasmita juga menegaskan jika paling tidak sejak zaman neolitikum atau batu baru (3500 – 3000 tahun SM) daerah Jakarta dan sekitarnya dimana terdapat aliran-aliran sungai besar seperti Ciliwung, Cisadane, Kali Bekasi, Citarum, pada tempat-tempat tertentu sudah didiami orang. Beberapa tempat yang diyakini berpenghuni manusia itu antara lain Cengkareng, Sunter, Cilincing, Kebon Sirih, Tanah Abang, Rawa Belong, Sukabumi, Kebon Nanas, Jatinegara, Cawang, Cililitan, Kramat Jati, Condet, Pasar Minggu, Pondok Gede, Tanjung Barat, Lenteng Agung, Kelapa Dua, Cipete, Pasar Jumat, Karang Tengah, Ciputat, Pondok Cabe, Cipayung, dan Serpong. Jadi menyebar hampir di seluruh wilayah Jakarta.

Dari alat-alat yang ditemukan di situs-situs itu, seperti kapak, beliung, pahat, pacul yang sudah diumpam halus dan memakai gagang dari kayu, disimpulkan bahwa masyarakat manusia itu sudah mengenal pertanian (mungkin semacam perladangan) dan peternakan. Bahkan juga mungkin telah mengenal struktur organisasi kemasyarakatan yang teratur.⁵⁵

JEJAK HISTORIS HABAIB DI BETAWI

⁵² Ridwan Saidi, dalam Seminar 'Pengembangan Pelestarian Budaya Betawi', 6 Oktober 2001, di Taman Ismail Marzuki,

⁵³ <https://adisuseno.wordpress.com/2010/10/19/orang-betawi-teori-castles-dan-langgar/>

⁵⁴ Ridwan Saidi; Tinjauan Kritis Penyebaran Islam di Jakarta, Kepercayaan Penduduk Krajan Merin Salakanagara Awal abad Masehi di Bekasi; Makalah Seminar 'Meluruskan Sejarah Islam di Indonesia', IKIP Muhammadiyah; Jakarta, 2008.

⁵⁵ Uka Tjandarasasmita; Jakarta Raya dan Sekitarnya, Dari Zaman Pra Sejarah Hingga Kerajaan Pajajaran; 1977.

Menurut M. Dien Madjid⁵⁶ perkembangan Islam di Nusantara telah mengalami tiga fase; *Fase Pertama*, periode abad 1 sampai ke-4 H (7-10 M) adalah saat mereka yang beragama Islam singgah di kepulauan Nusantara. Meskipun tidak ada bukti yang sah, tetapi bukan tidak mungkin jika dalam periode ini telah mulai terbentuk komunitas-komunitas Muslim, khususnya di daerah pesisir. Kemungkinan ini diperkuat oleh bukti yang dikedepankan di akhir periode ini, yang segera memasuki fase kedua.

Pada *fase kedua* ini, walaupun pada periode abad ke-7 sampai 10 M, Jawa tidak disebut-sebut sebagai tempat persinggahan pedagang Muslim, namun di Leran (Gresik) terdapat sebuah batu nisan dari seorang yang bernama Fatimah binti Maimun yang wafat pada tahun 475 H atau 1082 M. Selain itu terdapat pula makam Troloyo yang berasal dari abad ke-13 M. Sejak ditemukannya makam Fatimah binti Maimun di Leran, perkembangan Islam di kepulauan Nusantara memasuki fase kedua, yaitu periode abad ke-11 M sampai akhir abad ke-13 M. Pada periode ini kita telah mempunyai cukup bukti tentang telah berkembangnya komunitas Muslim di Nusantara. *Fase ketiga* adalah perkembangan Islam di Nusantara ditandai dengan berdirinya kerajaan Pasai pada abad ke-13 M.

Berkenaan dengan hubungan Nusantara dengan Timur Tengah sejak kehadiran Islam setidaknya dimulai pada abad ke-8 M sampai dengan abad ke-15 M, telah mengalami dua fase. Fase pertama, yaitu hubungan Nusantara dengan Timur Tengah pada abad ke-8 sampai 15 M., pada umumnya, hubungan keduanya hanya berkenaan dengan perdagangan. Hadirnya banyak kaum Muslim di Nusantara, terutama dari Arab dan Persia, memperlihatkan bahwa inisiatif pada hubungan yang terajut pada periode fase pertama ini lebih diprakarsai oleh mereka (orang Arab dan Persia) tinimbang masyarakat Muslim Nusantara. Pada abad ke-13 M sampai abad ke-15 M, hubungan kedua wilayah ini memasuki fase kedua, yaitu bahwa hubungan keduanya mulai menyinggung pada aspek-aspek yang lebih luas. Jika pada fase pertama, aspek ekonomi (perdagangan) merupakan ciri umum yang mewarnai keduanya, maka pada fase kedua ini, Muslim Arab dan Persia, baik para pedagang ataupun pengembara sufi yang berperan sebagai juru dakwah (*da'i*) Islam mulai meningkatkan penyebaran Islam di berbagai wilayah Nusantara. Hubungan keagamaan dan kultural di antara kedua wilayah ini terjalin lebih erat dan intensif pada fase kedua ini.⁵⁷

Islam mulai memasuki relung batin kehidupan masyarakat Jawa sejak abad ke-11. Sumber yang kerap dikutip oleh para historiograf adalah ditemukannya sebuah nisan Islam tertua yang ditemukan di daerah Leran, Gresik, Jawa Timur yang berangka tahun 475 H (1082 M). Batu nisan ini terpahat nama Fatimah binti Maimun. Menurut penelitian Agus Sunyoto, Fatimah merupakan anggota kabilah suku Lor yang berasal dari Persia yang datang ke Jawa pada abad ke-10. Konon, nama Leran sendiri berkait erat dengan nama "Lor". Fatimah sendiri, sejatinya bukan datang langsung dari Persia, melainkan sosok yang lahir di Leran.⁵⁸ Hanya saja, ketika membicarakan pengaruh penyebaran Islam jika disandarkan pada golongan ini belumlah dapat dikatakan massif.

Dari ketiga bukti arkeologis dan historis diatas dapat diambil benang merah bahwa kedatangan Islam ke pulau Jawa dibawa oleh orang-orang dalam kategori teori Arab. Kendati Persia merupakan puak yang berbeda dengan bangsa Arab, namun dalam konteks ini terlebih ketika ditinjau secara fisik tentu terdapat kemiripan dengan orang Arab. Van den Berg dengan tegas menyatakan pula yang memperkenalkan Islam di Nusantara termasuk di Jawa adalah orang Arab, bersandar hubungan dagang yang cukup erat antara Arab Selatan khususnya Maskat dan Teluk Persia dengan Nusantara.⁵⁹

Membicarakan perkembangan Islam dalam rentang waktu beberapa sumber sejarah di atas, ditinjau dari segi efektifitas di ruang publik masyarakat Jawa, belumlah dapat dikatakan sukses. Hal ini karena pengaruh dari ajaran Hindu-Budha sendiri yang masih kuat berakar mulai dari tataran elit sampai

⁵⁶ M. Dien Madjid, "Jejak Rekam Kaum Sayid di Nusantara Masa Kolonial Abad XIX: Kiprah Sayid Usman bin Yahya dalam Meredesain Islam sebagai Ruang Publik" Makalah disampaikan **Seminar Rabithah Alawiyah**, di Jakarta 09 Juni 2012

⁵⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Jakarta: Kencana, 2007), h. 57.

⁵⁸ Agus Sunyoto, *Walisongo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan* (Tangerang: Transpustaka, 2011) h. 37-40.

⁵⁹ L.W. C. van den Berg, *Orang Arab di Nusantara* (Depok, Komunitas Bambu, 2010) h. 95.

akar rumput. Sunyoto mengungkapkan, selama bentang abad ke 5 sampai ke 15 Masehi pengaruh Hinduisme dan Budhisme yang berasal dari India menguat di berbagai ruang lingkup masyarakat di Nusantara: mulai dari tatanan sosial, nilai-nilai budaya, teknik arsitektur, tata negara, aturan hukum, sistem ekonomi dan politik bahkan hingga ajaran agama.⁶⁰ Keadaan ini lambat laun mulai mencair ketika Wali Songo memulai gerakan dakwahnya. Dengan bersenjata kesantunan yang penuh kompromi dengan budaya lokal, Wali Songo berhasil menancapkan pengaruh agama Muhammad di tanah yang sebelumnya disesaki oleh penyembahan sang Budha dan Dewa Siwa.

Banjirnya orang Arab di Tanah Air, membawa goresan warna nan rancak dalam perkembangan dakwah Nusantara. Jika ditilik lebih lanjut, Wali Songo yang dapat dikategorikan sebagai penabur benih Islam generasi awal, merupakan keturunan Sayid. Tujuh dari sembilan Wali Songo, merupakan keturunan orang-orang Arab yang di dalam tubuhnya mengalir deras darah penghulu kaum Muslim sepanjang zaman, Nabi Muhammad Saw. Namun, gelaran habib dan sayid yang sejak medio kolonial ramai disematkan pada keturunan Nabi SAW tersebut, belumlah ada di masa itu. Para pendakwah Arab lebih senang menggunakan nama-nama lokal yang akrab di telinga masyarakat awam yang saat itu masih menganut ajaran Hindu-Budha. Sebagai contoh Raden Paku yang merupakan putra Syekh Maulana Ishak yang dikemudian hari dikenal sebagai Sunan Giri,⁶¹ menggunakan nama Prabu Satmata, sebutan yang terasa lebih ramah ditelinga para penduduk pribumi.

Seiring perjalanan waktu, kaum Sayid ini kian hari kian membengkak memenuhi konstelasi dakwah Islam melanjutkan estafet tugas dari para pendahulunya. Di masa kolonial, terlebih sejak munculnya Belanda sebagai elite yang menguasai peta kekuatan birokrasi dan administrasi Nusantara, setelah sebelumnya membenamkan pengaruh para raja-raja lokal, peran para Sayid begitu mengemuka. Terjadi semacam titik balik alih peran, dari yang sebelumnya mereka sangat dibenci oleh bangsa Barat,⁶² karena dianggap membakar gelora makar melalui ajaran Islamnya, kini mulai diperhatikan keberadannya. Dari sekian banyak kota-pelabuhan (emporium) yang terkenal di Nusantara, Jayakarta yang kemudian berganti nama menjadi Batavia, merupakan primadona Timur yang harum dibicarakan orang. Bak seorang gadis rupawan, wajahnya begitu anggun didasari atas pertimbangan ekonomi yang potensial. Tidak salah kiranya, VOC rela merogoh kocek lebih dalam untuk menyulap Jayakarta menjadi Batavia⁶³, ibukota Belanda di Hindia Timur.

Sunda Kalapa, merujuk pada ulasan Uka Tjandrasasmita yang menyitir laporan perjalanan Tome Pires, mengungkapkan bahwa Kalapa (Sunda Kalapa) adalah emporium penting kerajaan Sunda yang merupakan muara terkonsolidasinya barang-barang dari berbagai daerah pedalaman yang dikirim alat transportasi air melalui sungai yang bermuara pada teluk Jakarta sekarang. Tak ayal, peranan Ciliwung dan Cisadane dalam kelancaran arus distribusi barang dagangan amatlah vital. Ciliwung menjadi jalur air yang menghubungkan Bogor dengan pusat kerajaan Sunda yang lancar dialirkan kembali ke Kalapa. Sedangkan Cisadane, menghubungkan daerah pedalaman Bogor lalu transit ke pelabuhan Tangerang dan dilanjutkan pula ke Kalapa. Pun juga peran Citarum yang

⁶⁰ Agus Sunyoto, *Walisongo...*, h. 23.

⁶¹ Berikut silsilah Sunan Giri yang merujuk pada ulasan Sulendraningrat dari Babad Cirebon dan Babad Tanah Sunda, yaitu; *Sunan Giri bin Maulana Ishak bin Ali Musada bin Ibrahim Jaenal Akbar bin Jamaluddin al Husein bin Al Amir Ahmad Syekh Jalaludin bin Abdullah Khan Nudin (Amir) bin Abdul Malik bin Alwi Amir Faqih bin Muhammad bin Ali al Gazan bin Alwi bin Muhammad bin Ubaidillah bin Ahmad al Muhajir bin Isa al Basri (al Bakir) bin Muhammad bin Kasim al Kamil (al Uraid) bin Jafar Sadiq bin Muhammad al Bakir bin Jaenal Abidin bin Husain Assabti bin Ali bin Abi Thalib menikah dengan Siti Fatimah binti Nabi Muhammad SAW*, lebih lanjut lihat P. S. Sulendraningrat, *Babad Tanah Sunda dan Babad Cirebon (Cirebon, 1984)* h. 99.

⁶² Karel A. Steenbrink menyebut golongan sebagai agen yang mendorong pemberontakan. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) h. 128.

⁶³ Sunda Kalapa merupakan nama yang dikenal pada saat Kerajaan Sunda-Pajajaran berkuasa yakni pada awal abad ke-16. Selajutnya, berganti nama menjadi Jayakarta terhitung sejak kota itu dikuasai oleh Fadhilah Khan atau Faletahan setelah mengusir bandar tersebut dari cengkeraman bangsa Portugis pimpinan Francisco de Sa pada tanggal 21 Agustus 1522. Kedatangan Jan Pieterszoon Coen yang menyerang dan manaklukan kota ini pada tanggal 30 Mei 1619, ikut pula membawa pengaruh dengan mengganti nama Jayakarta menjadi Batavia. Lebih lanjut baca Uka Tjandrasasmita, "Sejarah Jakarta ditinjau dari Perspektif Arkeologi", *Arkeologi Islam Nusantara (Jakarta: KPG, 2011)* h. 150-153.

mengangkut komoditas dagang dari daerah yang dilaluinya lalu diteruskan hingga ke Kalapa. Kondisi geografis Jakarta yang dilewati oleh sungai-sungai besar, seperti Cisadane, Ciliwung dan Kali Bekasi, serta adanya cekungan teluk di bibir pantai menjadi faktor potensial bagi perkembangan dan pemukiman masyarakatnya. Dan hal ini terjadi berkesinambungan hingga masa kini.⁶⁴

Jejak rekam perjalanan Batavia tersebut, kiranya cukup untuk bahan pertimbangan para Sayid di negeri asalnya-termasuk dari Hadramaut- untuk ikut serta dalam arus besar dakwah Arab-Nusantara.⁶⁵ Mereka yang berasal dari Hadramaut, lazim disebut Arab *hadrami*. Jika mengkhususkan waktu untuk berlama-lama membuka korpus-korpus sejarah, maka akan ditemukan nama besar Nuruddin Ar-Raniri, penghulu ulama sekaligus mufti kerajaan Aceh abad-17, yang menurut Azyumardi Azra mempunyai darah Arab *hadrami*.⁶⁶ Kendati telah banyak di antara mereka yang melukis hidup di Nusantara, umumnya masih dalam hitungan per-individu. Komunitas orang Arab *hadrami*⁶⁷ sendiri, merujuk pada catatan van den Berg, mulai datang secara massal ke Nusantara pada awal abad ke-18. Pelabuhan pertama yang mereka singgahi adalah Aceh. Dari sini mereka mulai pindah ke wilayah lainnya. Palembang dan Pontianak menjadi dua kota yang disukai oleh orang Arab*hadram* masa itu. Seiring perjalanan waktu, mereka pun mulai berdiaspora tak hanya terpaku pada dua kota ini. mereka mulai menetap di Jawa pada tahun 1870.

Komunitas Arab di Batavia yang cukup lama terdapat di tiga tempat, dari arah Utara ke Selatan, yaitu Pekojan, Krukut, dan Tanah Abang. Dalam bentangan sejarahnya, dinamika komunitas Arab bermukim di sejumlah tempat, misalnya Kwitang, Condet dan sebagainya. Ulama Hadramaut yang mempunyai pengaruh di Batavia, antara lain Habib Husein bin Abi Bakr bin Abdullah al-Aydrus (w. 1756), di Luar Batang Jakarta Utara. Habib Abdurrahman bin Abu Bakar al-Habsyi berasal dari Hadramaut dan menetap di Batavia selama dua puluh empat tahun (1828-1853). Habib Muhammad Jabarti (w. 1855), Salim bin Abdullah bin Somair (w. 1854) yang telah menghasilkan sebuah karya populer di kalangan Muslim Betawi dan daerah lainnya dengan tema *Safinah an-Najah*, dan seorang ulama yang cukup disegani di kalangan ulama Nusantara serta Pemerintah Hindia Belanda ialah Sayyid Utsman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya al-Alawy. Melalui keteladanan mereka, kian memberikan dorongan dan inspirasi bagi para generasi selanjutnya hingga menjadi Ulama. Di lingkungan masyarakat Betawi, lahir ulama handal seperti KH Abdullah Syafi'i, KH Tohir Rohili, KH Fathullah Harun, KH Hasbially, KH Ahmad Zayadi Muhajir, KH Achmad Mursyidi, Syekh KH Muhammad Muhadjirin Amsar Ad-Dary, mu'allim KH M Syafi'i Hadzami, dan mu'allim Rasyid berguru kepada habaib terkemuka di Jakarta, yaitu kepada Habib Ali Bin Abdurrahman Al-Habsyi (dikenal dengan nama Habib Ali Kwitang) dan kepada Habib Ali Bin Husien Al-Attas (dikenal dengan nama Habib Ali Bungur).

Rute keberangkatan kaum hadrami ke Nusantara ini dimulai dari pelabuhan al-Mokalla atau asy-Syahir menuju Bombay. Dari sini mereka melanjutkan ke Ceylon (Srilanka) lalu ke Aceh diteruskan ke Singapura. Seluruh perjalanan ditempuh menggunakan kapal layar dalam waktu berbilang bulan. Agaknya, rute serupa tak berlaku bagi mereka yang beruang. Kelompok ini lebih memilih berangkat dari Aden langsung ke Singapura menggunakan kapal uap dari perusahaan pelayaran Eropa.

⁶⁴ Uka Tjandrasasmirna, "Masyarakat Jakarta sebelum Batavia", *Arkeologi Islam Nusantara*, (Jakarta: KPG, 2009) .h. 134 dan 139.

⁶⁵ Golongan Sayid di Hadramaut adalah wakil dari golongan agamawan dan para ahli hukum. Sebagian dari mereka dianggap sufi keramat atau juga dianggap *wali* (*saint*). Beberapa dari para mereka dianggap mempunyai kekuatan batin yang tinggi sehingga membuatnya memiliki keutamaan mata hati yang awas (*al-Kasyf*). Satu di antara mereka yang dikenal *al-Kasyf*, adalah Sayid Muhsin bin Salim bin Syaikh Abu Bakar dari Inat (*Shahibul Inat*) yang doanya langsung dijawab oleh Tuhan. Golongan tidak berindustri dan tidak pula berdagang, namun mereka mempunyai reputasi yang diagungkan di tengah masyarakat Hadramaut sampai sekarang. Lebih lanjut baca L.W.C. van den Berg, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara* (Jakarta: INIS, 1989) h. 61-62.

⁶⁶ Ayah ar-Raniri seorang imigran asal Hadramaut di Ranir, India, sedangkan ibunya adalah seorang Melayu. Azyumardi Azra, *Islam Nusantara* (Bandung, Mizan, 2002) h. 135.

⁶⁷ Istilah Arab *hadrami* merujuk pada komunitas Arab yang berasal dari Hadramaut, Yaman. Van Den Berg mengungkapkan, yang dikatakan Hadramaut, adalah daerah yang terbentang dari Aden sampaianjung Ras al-Hadd. Sedangkan orang Arab Modern biasanya menyebut Hadramaut terletak di wilayah kecil Arab bagian selatan. *Ibid*, h. 7.

Van den Berg meyakini, tahun 1844, menjadi tonggak awal diakuinya eksistensi komunitas Arab oleh pemerintah Belanda, sehingga perlu mendapat perhatian khusus yang mengharuskan adanya kepala koloni. Sebelumnya, mereka tergabung dalam koloni-kolonikecil yang bertempat tinggal di lingkungan penduduk pribumi, terutama di wilayah yang dikenal dengan sebutan Pekojan⁶⁸.

Pekojan merupakan tempat tinggal atau pemukiman Muslim dari negeri-negeri Arab. Sebelumnya, Pekojan identik dengan orang Koja atau Kojah, yakni orang Muslim India-Benggal yang bermukim di kota-kota pelabuhan. Sama seperti orang Arab, kedatangan mereka ke negeri-negeri di bawah angin, termasuk Nusantara, adalah untuk berdagang.⁶⁹ Lambat laun, kemurnian Pekojan luntur seiring dengan bergabungnya komunitas Arab yang tinggal secepat dengan mereka. Selain orang Arab, di Pekojan juga kerap ditemukan beberapa rumah orang Cina walaupun dalam skala yang lebih kecil.

Rumah-rumah di Pekojan terbuat laiknya rumah bergaya Eropa yang terdapat di kawasan Batavia Tua (Kota Tua sekarang). Dari sekian jumlah rumah, demikian van den Berg, hanya beberapa yang menambahkan sedikit ruang untuk balkon tertutup sebagai ciri khas kebangsaan pemiliknya. Kendati bangunannya berlanggam Eropa, hal yang berseberangan justru terlihat dari lingkungannya. Kala itu, wilayah Pekojan dikenal sebagai daerah kumuh. Agaknya, hal ini tidak begitu menjadi hal yang dianggap tidak penting bagi orang Arab.

Selain rumah, bangunan lain yang ditemukan di pemukiman Pekojan, adalah masjid luas yang menjadi titik pusat ibadah Muslim, di mana seorang imam Arab merangkap jabatan sebagai kepala sekolah. Dalam bahasa Melayu, masjid dikenal dengan sebutan *langgar*. Selain *langgar*, terdapat pula tempat ibadah yang lebih kecil, disebut dengan nama *zawiyah*.

Sebagian orang Arab itu memilih tinggal di kawasan pinggiran Batavia, tepatnya di Krukut dan Tanah Abang. Namun tak sedikit dari mereka yang memilih tinggal membaaur dengan penduduk pribumi. Di semua daerah itu, mereka mendiami rumah yang bergaya sama dengan rumah pribumi pada umumnya. Yang membedakan, hanya status kemakmurannya saja, bagi mereka yang kaya tinggal di rumah bergaya villa Eropa. Bagi pemuda Arab *hadrami* yang belum mampu membeli rumah, dan tidak mendapat tempat singgah di rumah keluarganya, biasanya mereka memberi rumah dengan cara patungan dengan teman sejawatnya yang lain. Namun, untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, mereka menggunakan biaya masing-masing.⁷⁰

Di Batavia abad-19, kebanyakan orang Arab berasal dari seluruh wilayah di Hadramaut, namun hanya sebagian kecil yang merupakan keturunan Sayid. Awalnya, Batavia hanya digunakan sebagai tempat tinggal sementara bagi para Arab *hadrami* dari Singapura yang berkeinginan untuk melanjutkan perjalanan ke kota-kota lain. Namun lapat-lapat, komunitas Arab *hadrami* Batavia menjelma menjadi komunitas terbesar, timbangan komunitas *hadrami* di kota lainnya.⁷¹ Untuk mengatasi praledakan imigran asal Hadramaut ini, jauh-jauh hari Pemerintah Belanda mulai memberlakukan pembatasan. Hal ini seperti yang diberitakan Snouck Hurgronje sebagai berikut: "... *Seandainya undang-undang kita tidak membatasi kebebasan gerak orang Hadramaut itu, imigran mereka ke Hindia pastilah lebih banyak daripada sekarang*".⁷²

Van Den Berg sebagai salah satu orientalis Belanda yang gemar meneliti hal ihwal tentang kaum Sayid di Nusantara, begitu mendetail memaparkan pernak-pernik hidup mereka. Ia tidak hanya mengisahkan tentang sejarah dalam artian formal terkait kapan, siapa, apa, dimana, mengapa dan bagaimana *an sich*, tetapi lebih dalam, ia juga menyelami denyut nadi kehidupan sehari-hari kaum Arab di Batavia. Baginya hal ini merupakan suatu kesempatan emas yang menjadi "kerja sampingan" semenjak ia menduduki kursi sebagai penasehat Pemerintah Hindia-Belanda dalam bidang agama di Batavia. Salah satu prestasinya, ia begitu dalam melakukan observasi tentang sifat orang Arab di masa

⁶⁸ Orang arab saat itu digolongkan oleh belanda dalam kelompok *Vreemde Oosterlingen*

⁶⁹ [35] Pedagang Benggala menjajakan barang dagangan berupa beras, gandum, minyak, mentega, gula, lak, *lambaya* (semacam kain), pakaian sutra, sapu tangan (orromal), kain kasar dan halus dan budak. Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan...*, h.147.

⁷⁰ L.W.C. van den Berg, *Hadramaut dan koloni Arab* ..., h. 80.

⁷¹ *Ibid*, h. 71-73.

⁷² C. Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje* vol. IX(Jakarta: INIS, 1993) h. 100.

itu.

Menurutnya, jarang dijumpai orang Arab, entah dia kaya ataupun miskin, yang gemar membelanjakan seluruh pendapatannya. Menabung merupakan tradisi yang dipupuk oleh generasi ke generasi dan cenderung tenggelam dalam kehidupan yang serba bersahaja. Yang mengharukan, ketika salah satu di antara mereka ditunjuk sebagai kepala koloni, tak lantas dipandang sebagai suatu prestise yang membanggakan. Mereka sangat amat menyayangi keluarganya. Jikalau ada kelebihan harta, mereka akan menyumbangannya ke balai-balai sosial, seperti masjid, sekolah maupun yayasan. Bahkan, ada pula tradisi memberi uang kepada seorang cendekiawan yang mereka hormati dan juga bagi golongan lanjut usia. Orang Arab tak malu mengasuh orang tuanya kendati sudah renta. Sesuatu mutiara kehidupan yang tidak ditemukan dalam kehidupan OKB (Orang Kaya Baru) Eropa yang kerap menelantarkan orang tuanya di tanah airnya dalam keadaan papa. Bahkan, ada pula yang tidak mau mengakui orang tuanya yang berkehidupan miskin.

Kedatangan para pembawa panji-panji Islam dari perbukitan keras Hadramaut turun ke lembah-lembah teduh Nusantara membawa sejuta kisah yang terhampar dalam tumpukan kisah-kisah klasik. Mereka tak hanya “mengislamkan” tetapi juga membentuk suatu ide kemasyarakatan dari masa ke masa. Lewat *zawiyah* mereka merangkai nada-nada Ilahi, lantas dialirkannya ke sungai peradaban, meliuk-liuk melewati gang-gang kecil pemukiman masyarakat Betawi lalu mengendap dan membentuk kembali jalin-jemalin Islam di lokasi yang disinggahinya. Dari sekian banyak bintang-bintang Sayid yang menebarkan benih-benih pencerahan di Indonesia, terdapat seorang bintang segala bintang, suatu muara besar dari aliran-aliran besar syair-syair dakwah para habaib sampai di masa sekarang, beliau adalah al-Mukarram Sayid Usman bin Yahya, mufti Betawi yang juga harimaunya para Sayid.

GERAKAN DAKWAH HABAIB MASA AWAL: KAJIAN ATAS ASIMILASI BUDAYA DAN TRADISI KEAGAMAAN

Asimilasi terjadi jika ada kedua masyarakat yang mempunyai latar belakang yang berbeda, saling berinteraksi dan bergaul secara intensif untuk waktu yang cukup lama sehingga kedua kebudayaan yang tadi saling berinteraksi menjadi berubah sifatnya dan menjadi unsur-unsur kebudayaan campuran.[8] Golongan yang tercampur dalam asimilasi ini biasanya adalah suatu golongan mayoritas dan beberapa golongan minoritas. Pada kasus ini, golongan minoritas adalah Etnis Arab yang bermukim di Indonesia dan golongan mayoritas merupakan masyarakat Indonesia atau pribumi.⁷³

Asimilasi tersebut didukung oleh beberapa faktor. Asimilasi sebagai proses sosialisasi antara etnis Arab dengan pribumi akan berjalan baik jika antara dua komunitas tersebut memiliki faktor-faktor yang mendukung asimilasi. Faktor tersebut adalah adanya sikap toleransi budaya, perkawinan campuran, dan adanya kesamaan agama.⁷⁴

Faktor tersebut merupakan pendukung terjadinya etnis Arab campuran yang mendiami beberapa wilayah di Indonesia. Faktor pertama adalah adanya toleransi budaya atau sikap saling menghargai adat-istiadat seperti berbahasa, cara membuat makanan, dan cara berpakaian menjadi faktor yang memudahkan terjadinya proses asimilasi antara masyarakat keturunan Arab dengan masyarakat Jakarta khususnya Betawi.

Faktor yang kedua adalah perkawinan campuran, yaitu perkawinan yang terjadi antara masyarakat keturunan Arab campuran dengan masyarakat Jakarta. Sikap saling menghargai atau menerima etnis yang berbeda dalam sebuah perkawinan tentu akan sangat memudahkan terjadinya asimilasi. Karena telah berinteraksi lama, masyarakat Arab dan masyarakat Betawi seperti melebur menjadi sebuah kebudayaan baru.

Faktor ketiga adalah kesamaan agama. Dalam kehidupan sehari-hari faktor agama menjadi suatu hal yang sangat penting menjadi pendorong terwujudnya asimilasi sosial yang baik. Adanya nilai, ajaran

⁷³ Hary FAjar Surya, "Asimilasi Sosial Budaya Etnis Arab di Indonesia" https://www.academia.edu/11654397/Asimilasi_Sosial-Budaya_etnis_Arab_di_Indonesia

⁷⁴ Selo Soemardjan, *Steriotip Etnik, Asimilasi, Integrasi Sosial*, 2008 (Jakarta: Pustaka Grafika Kita), h. 197

etika sosial, dan perilaku keagamaan yang dimiliki oleh individu bertujuan untuk terciptanya hubungan yang harmonis antara keturunan Arab dengan masyarakat Betawi. Adanya agama yang seragam menghilangkan perbedaan antara mereka bagi segi etnis maupun budaya yang memiliki latar belakang yang berbeda. Sesungguhnya, Islam mengajarkan bahwa seluruh manusia yang memeluk agama Islam adalah bersaudara berdasarkan agama sehingga mereka merasa memiliki ikatan tidak langsung dari agama tersebut.

Di Indonesia, konsep asimilasi pada umumnya dihubungkan dengan masalah perkawinan antargolongan etnis. Proses asimilasi keturunan Arab di Indonesia merupakan proses sosialisasi mereka untuk mengidentifikasi jatidiri mereka sebagai bagian dari bangsa Indonesia. Keturunan Arab di Condet sebagai contoh, kita akan melihat sistem sosial-budaya mereka sebagai suatu bentuk dari asimilasi. Ciri yang terlihat adalah jika seseorang bertamu, maka kita harus menghabiskan makanan dan masuk jika diijinkan oleh sang tuan rumah, hal ini merupakan budaya Arab yang diadopsi melalui etnis Arab di Indonesia. Hal tersebut merupakan bagian kecil dari bentuk asimilasi yang terjadi, selanjutnya dijabarkan beberapa contoh dari asimilasi secara lengkap.

Ciri lain dari Asimilasi tersebut adalah ciri biologis yang khas misalnya bentuk wajah, hidung, warna kulit yang membedakan dengan etnis lain. Bahasa yang mereka gunakan juga memiliki sebuah kosakata yang khas sebagai sarana komunikasi. Cara mereka berkomunikasi mereka menggunakan bahasa Indonesia dengan aksen campuran. Sebagian besar masyarakat Arab yang telah bercampur dengan masyarakat Indonesia tidak menguasai bahasa Arab secara utuh, mereka hanya dapat mengemukakan beberapa kosakata yang umum digunakan oleh para orangtuanya. Hal ini disebabkan karena dari orangtua mereka juga tidak dapat berbicara bahasa Arab dan proses ini telah berlangsung sejak lama.

Salah satu ciri khas dari orang Arab adalah dari segi bahasa, namun karena sudah terjadi asimilasi dengan masyarakat Betawi, orang Arab ini perlahan-lahan meninggalkan bahasa Arab dan memilih bahasa Indonesia dalam berkomunikasi dengan orang lain. Bahasa mereka, seperti yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya merupakan bahasa campuran antara bahasa Indonesia dengan bahasa Arab, dengan komposisi bahas Indonesia yang mayoritas.

Pengaruh bahasa nampaknya sangat terlihat dan membedakan Etnis Arab di Indonesia dengan orang Arab asli. Percampuran banyak terjadi dan membentuk sebuah kosakata baru yang unik. Berdasarkan sumber yang ditemukan, kosakata-kosakata tersebut sering dijumpai dalam percakapan sehari-hari dan umum. Bentuk asimilasi tersebut adalah campuran dari bahasa Indonesia dan Arab.

Bentuk asimilasi melalui budaya dapat terlihat dari prosesi perkawinan. Jika keturunan Arab itu perempuan, pria yang harus menikahnya adalah laki-laki keturunan Arab namun jika keturunan Arab tersebut adalah laki-laki, wanita yang harus dinikahnya boleh dari masyarakat pribumi atau etnis Arab keturunan. Tambahan asimiliasi terdapat pada adanya malam pacar, yaitu malam sebelum akad nikah calon pengantin perempuan melakukan tradisi yang biasa dilakukan. Tradisi tersebut adalah memasang pacar di kuku calon pengantin perempuan yang dilakukan oleh kerabat ataupun teman dekat.⁷⁵

Kemudian terdapat sebuah tarian yaitu Tarian Syamar yang merupakan tarian orang Arab yang dilakukan oleh kaum laki-laki saat resepsi pernikahan, mereka biasanya menari diikuti irama gendang yang ditabuh oleh masyarakat Arab maupun Betawi. Musik marawis juga tidak luput dari acara resepsi tersebut sebagai peramai dan pelengkap acara. Cara berpakaian pengantin juga mengadopsi gaya Arab dengan memakai jubah panjang. Makanan yang disajikan juga beragam, ada yang merupakan makanan khas Arab adapula yang menyajikan makanan khas Betawi.

Salah satu kegiatan yang masih membudaya antara keturunan arab dan masyarakat Betawi adalah kegiatan keagamaan yang masing-masing saling mengamalkan ilmu agamanya sebagai bentuk kerjasama dalam mensyiarkan ajaran Islam di lingkungan masyarakat setempat. Berbeda dengan para leluhurnya, tujuan etnis Arab sudah mengalami banyak perkembangan. Sebelumnya mereka hanya mencari kemakmuran dan pindah dari daerah asalnya, namun sekarang tujuan mensyiarkan agama

⁷⁵ L. W. G. Van Den Berg, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, 2010(Jakarta: Komunitas Bambu), hlm. 214.

muncul karena mereka dipercaya dekat secara darah dengan Arab yang identik dengan daerah suci.

Faktor agama nampaknya menjadi faktor yang paling kuat mempengaruhi asimilasi. Dengan adanya kesatuan dan kegiatan keagamaan yang sama dapat mewujudkan suatu persatuan dan kesatuan antara etnis Arab dan masyarakat Betawi. Akhirnya, etnis Arab yang sudah diindonesiakan muncul, mereka membentuk sebuah keunikan dan komunitas yang berbeda dengan orang Arab asli dan orang Indonesia asli.

Asimilasi terjadi dalam bentuk yang sangat nyata. Dalam kasus ini etnis Arab di Indonesia menjadi seutuhnya masyarakat Indonesia yang khas dan memiliki corak baru. Asimilasi sosial-budaya ini merupakan sebuah campuran yang membentuk kebudayaan baru. Kebudayaan tersebut adalah akibat agama yang sama dan bercampur dari tata cara pelaksanaannya

Dari proses asimilasi ini kemudian muncullah aktivitas keagamaan baik dalam bentuk tradisi dan ritual keagamaan maupun dalam bentuk gerakan dakwah. Aktivitas sebagai ulama dan juru dakwah dapat diambil contoh dari strategi yang pernah dilakukan oleh Habib Husein bin Abu Bakar Alaydrus terlebih dahulu membangun masjid, dan kini lebih dikenal dengan nama masjid Luar Batang. Masjid Luar Batang yang awalnya berupa bangunan mushalla, didirikan sekitar abad ke XVIII di Kota Tua Jakarta, tepatnya daerah Pasar Ikan hingga sekarang di Kelurahan Pejaringan, Jakarta-Utara. Persisnya di Jl. Luar Batang V No. 1, Rt. 004/Rw. 003, Jakarta 14440. Langkah mendirikan bangunan Masjid memang memiliki peran yang strategis, antara lain tempat kaum Muslimin: beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT, beri'tikaf, membersihkan diri, menggembeleng batin untuk membina kesadaran dan mendapatkan pengalaman keagamaan sehingga selalu terpelihara keseimbangan jiwa dan raga serta keutuhan kepribadian, tempat bermusyawarah kaum Muslimin guna memecahkan persoalan-persoalan yang timbul dalam masyarakat, tempat berkonsultasi, mengajukan kesulitan-kesulitan, meminta bantuan dan pertolongan, tempat membina keutuhan ikatan jama'ah dan kegotong royongan di dalam mewujudkan kesejahteraan bersama, tempat pembinaan dan pengembangan kader-kader pimpinan umat, tempat pengaturan dan kegiatan social. Jalur akulturasi lainnya ialah melalui ritual-ritual keagamaan yang diadakan di lingkungan masyarakat Betawi dengan mempertemukan masyarakat pribumi sekitar dengan keturunan Arab. Seperti dalam pelaksanaan shalat Jum'at dimana pada momen ini terjadi pembauran yang cukup intensif oleh kedua masyarakat tersebut.

Jasa ulama Arab Hadramaut telah memainkan peranan penting dalam proses dan perkembangan Islam di kalangan masyarakat Betawi, ditandai tersebarnya majlis-majlis taklim mereka yang telah diikuti oleh masyarakat pribumi (Betawi). Jasa yang lain dengan adanya orang Arab Hadramaut yang menetap di Batavia telah berasimilasi dan berakulturasi dengan budaya masyarakat setempat sehingga melahirkan kebudayaan Betawi yang bernafaskan Islami seperti kesenian musik gambus, dimana dalam setiap acara perkawinan ditampilkan untuk meriahkan acara tersebut. Di saat sekarang, gambus melahirkan sebuah seni musik yang disebut Marawis karena komponen alat musiknya terdiri dari gendang-gendang kecil (Marwas) yang dipakai dalam seni musik gambus. Seni rebana, dan tari Zapin tidak ketinggalan hadir di tengah masyarakat Betawi.

Budaya Hadramaut lainnya yang biasa digunakan khususnya pada acara ritual keagamaan yaitu pemakaian gamis (*qamis*) berupa jubah panjang berwarna putih dengan (*iqal*) igal yang juga berwarna putih diikatkan di kepala. Penggunaan bahasa pasaran (*suqiyah*) Arab dan terlepas dari gramatika bahasa Arab. Terkadang bahasa Indonesia dalam percakapannya disisipi bahasa Arab, seperti "*Ente (kamu) mau dibikinin gahwah (qohwah) kopi*", kemudian kata "*harim*" untuk ditujukan kepada wanita baik yang sudah menjadi istri atau belum, kata "*syahi*" yang berarti teh menjadi bahasa percakapan keseharian mereka dan dipadu dengan bahasa Indonesia.

Realitas tersebut sebagai wujud interaksi yang terjadi antara komunitas Arab dan masyarakat Betawi sangat cair dan harmonis. Suasana harmonis juga dapat ditunjukkan, antara lain dalam tradisi *haul*. Haul dalam pembahasan ini diartikan dengan makna setahun. Jadi peringatan haul maksudnya ialah suatu peringatan yang diadakan setahun sekali bertepatan dengan wafatnya seseorang yang ditokohkan oleh masyarakat, baik tokoh perjuangan atau tokoh agama/ulama kenamaan. Peringatan haul ini diadakan karena adanya tujuan yang penting yaitu mengenang jasa dan hasil

perjuangan para tokoh terhadap tanah air, bangsa serta umat dan kemajuan agama Allah, seperti peringatan haul wali songo, para habaib dan ulama besar lainnya, untuk dijadikan suri tauladan oleh generasi penerus. Hingga sekarang, ulama-ulama Arab Hadramaut ini sangat dihormati. Ada kemungkinan para ulama tersebut diterima dengan baik, mempunyai beberapa penyebab mengapa mereka dapat diterima dengan baik oleh masyarakat Nusantara, khususnya Jakarta. Penyebabnya sebagai berikut: Pertama, karena keilmuan dan pengetahuan mereka tentang Islam yang haqiqi, dan peranan ulama di sini sangat penting dalam penyebaran dan perkembangan Islam di Jakarta. Kedua, karena masyarakat Betawi menganggap Islam yang murni lantaran mereka berasal dari negeri kelahiran Islam yaitu Timur Tengah (Arab) dan masyarakat banyak mengatakan mereka lebih menguasai ilmu-ilmu agama dan lebih mengenal Islam. Walaupun lama-kelamaan masyarakat sendiri mulai menyadari bahwa tidak semua orang Arab Hadramaut menguasai ilmu agama dan memahami Islam. Bahkan mereka menyadari tidak hanya orang Arab Hadramaut yang hanya mampu menguasai ilmu-ilmu agama dan memahami Islam. Walaupun demikian, orang Arab Hadramaut (yang biasa dikenal dengan sebutan Sayyid atau Habaib) tetap menempati status sosial yang lebih tinggi dibandingkan dengan masyarakat Jakarta yang telah menguasai ilmu-ilmu agama. Ketiga, ada anggapan bahwa para habaib mempunyai nasab langsung kepada Nabi Muhammad SAW dari cucunya Husein. Penghormatan masyarakat Betawi terhadap tokoh tidak sebatas acara haul, melainkan di rumah-rumah mereka, banyak foto yang terpasang foto para habaib dan para ulamanya. Pola interaksi inilah yang menjadi warisan berharga untuk para penerusnya.

Tradisi keagamaan lainnya yang berkembang di kalangan habaib diantaranya: pertama tradisi Ziarah. Situs situs sejarah pemakaman para Habaib yang dipandang sebagai tokoh kharismatik dan soleh sehingga oleh sebagian orang bisa memaknainya dengan sebutan waliyullah selalu dipenuhi oleh para peziarah. Hampir di semua makam para habaib terutama pada hari-hari tertentu seperti malam Jumat tau bulan mawlid selalu dipenuhi oleh peziarah. Secara sadar atau tidak keberadaan makam para habaib ini telah memunculkan tradisi ziarah di kalanganh umat Islam Indonesia khususnya yang ada di pulau Jawa.

Ziarah merupakan sebuah kegiatan yang telah ada sejak lama dan merupakan warisan dari para leluhur sebelum Islam datang ke Nusantara. Kedatangan Islam dengan toleran tidak melarang akan tradisi yang telah dilakukan masyarakat. Islam tetap membolehkan kegiatan ziarah tetapi dengan mengubah tujuan serta berbagai ritual yang dilakukan dalam berziarah. Ziarah sampai saat ini masih dilakukan oleh mayoritas muslimin di Indonesia dan belahan dunia yang lain. Ziarah sudah menjadi salah satu kegiatan spiritual masyarakat muslim sebagai bentuk kebebasan beribadah kepada Allah SWT. Kegiatan ini bahkan menjadi kegiatan rutin yang dilakukan oleh masyarakat pada waktu-waktu tertentu secara pribadi maupun bersama-sama.

Di samping sebagai tradisi yang sudah ada sejak sebelum Islam, ziarah diakui mempunyai aspek ibadah ritual keagamaan (kesalehan) dengan adanya dalil-dalil normatif sebagai penguat. Upaya dari para peziarah yang justru bertujuan memperlihatkan identitas keagamaan atau syiar keagamaannya seiring masih adanya kaum abangan yang masih belum memahami ziarah dalam prespektif agama dan adanya kaum agamawan yang ortodok yang menolak adanya pelaksanaan ziarah juga berpengaruh terhadap banyaknya peziarah. Dimensi lain yang menjadi faktor penting meningkatnya para peziarah tidak lain adalah adanya faktor komersial, karena secara nyata banyaknya peziarah bisa meningkat taraf ekonomi masyarakat sekitar tempat ziarah, penyelenggara ziarah dan bahkan bisa menjadi sumber pendapatan daerah.

Kedua tradisi Mawlid. Mawlid merupakan salah satu tradisi keagamaan yang sudah ada dan berkembang di kalangan habaib. Sebagai contoh adalah tradisi yang dikembangkan oleh Habib Ali Kwitang yang juga dikembangkan di kalangan habaib yang lain di Pulau Jawa mulai dari Banten, Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Kegiatan keagamaan mereka tidak hanya *menggelar* pengajian rutin yang dilakukan setiap Minggu pagi di majelis taklim yang Habib Ali dirikan, Habib Ali juga tak pernah melewatkan perayaan besar ummat Islam. Salah satunya yang dapat dikatakan sangat *fenomenal* yaitu peringatan Maulid *akhir*

Kamis dengan pembacaan kitab Maulid Simtuddurror. Kitab Simtuddurror dirangkai dan ditulis sendiri oleh guru dari Habib Ali Kwitang, yaitu oleh Habib Ali bin Muhammad bin Husein Al-Habsyi (Sewun) yang ditulis saat usianya menginjak 68 tahun.

Ketiga tradisi Isra Mi'raj, Dalam Isra, Nabi Muhammad SAW, "diberangkatkan" oleh Allah SWT, dari Masjidil Haram hingga ke Masjidil Aqsa. Lalu dalam Mi'raj Nabi Muhamma Saw, dinaikkan ke langit sampai ke Sidratul Muntaha yang merupakan tempat tertinggi. Di sini Nabi Muhammad mendapat perintah langsung dari Allah SWT untuk menunaikan salat lima waktu.

Bagi umat Islam, peristiwa tersebut merupakan peristiwa yang sangat berharga, karena ketika inilah salat lima waktu diwajibkan, dan tidak ada Nabi lain yang mendapat kesempatan untuk melakukan perjalanan sampai ke Sidratul Muntaha seperti Nabi Muhammad SAW.

Karena merupakan peristiwa yang sangat berharga, peristiwa Isra' Mi'raj selalu diperingati atau dirayakan oleh umat Islam, sehingga termasuk dalam salah satu dari hari-hari besar umat Islam. Sebagaimana hari-hari besar atau perayaan besar Islam lainnya, pada tahun 1942 ditemukan sebuah berita pada Koran Asia Raya, edisi tanggal 11 Agustus dengan judul berita "*Mi'radj Nabi Muhammad s.a.w*" diberitakan bahwa Habib Ali juga mengadakan perayaan Isra' Mi'raj yang diadakan di Masjid Ar-Riyadh, Kwitang.

Tradisi lainnya yang menjadi khas di kalangan para habaib yang kemudian menyebar dan bersentuhan serta berakulturasi dengan budaya masyarakat Jawa adalah tradisi membaca barjanji, ratiban dan di beberapa daerah terutama di Pasuruan Jawa timur adalah munculnya tradisi khatmul Quran. Tradisi membaca barjanji ini terkadang di baca apada acara mawlidan sedang tradsisi ratiabn menjadi tradisi yang selalu dilaksanakan di kalangan para habaib dalam dakwah dan penyiaran agama Islam yang biasanya dilaksanakan pada malam jumat. Tradisi khatmul Quran di Pasuruan menurut Habib Taufiq sudah ada sejak zaman ayahnya. Tradisi ini berupa pembacaan al Quran yang dilaksanakan secara keliling di masjid-mesjid yang ada di Pasuruan dan dilaksanakan pada terutama pada bulan ramadhan. Belakangan ini tradisi khatmul quran ini telah mulai menyebar bukan hanya di Jawa Timur tapi juga sudah sampai di Jawa Tengah, Jawa Barat dan DKI.

HABAIB DI ORGANISASI SOSIAL DAN KEAGAMAAN: TRANSFORMASI DARI GERAKAN KULTURAL MENUJU GERAKAN SOSIAL

Pergeseran Gerakan keagamaan kaum habaib dari dakwah kultural menuju gerakan social ditandai dengan mendirikan masjid dan majlis taklim. Sejak awal masuk ke kepulauan Nusantara para habaib yang datang dari Hadramaut sangat menaruh perhatian pada proses penyebaran Islam. Menurut catatan sejarah kebanyakan dari mereka pada awalnya merupakan para pedagang yang kemudian menjadi para penyebar agama Islam di tempat mereka singgah. Dari fakta sejarah bisa diketahui bahwa sebagian besar dari mereka ketika singgah di suatu tempat diikuti dengan mendirikan tempat ibadah atau masjid. Mesjid merupakan sarana utama dan pertama dalam dakwah para habaib. Oleh karena itu kita bisa lihat hampir di semua situs habaib pasti terdapat masjid. Mesjid-mesjid ini kemudian berevolusi hingga menjadi majlis taklim pada awal abad ke 19 dan 20 sekaligus juga pada beberapa tempat berdiri pondok pesantren.

Majlis taklim merupakan salah satu institusi yang berkembang dalam tradisi dakwah di kalangan Habaib terutama yang ada di sekitar Jakarta. Salah satu Majlis Taklim yang fenomenal dan membekas dalam sejarah dakwah para habaib di Jakarta adalah Majlis Taklim Kwitang. Berdirinya Majelis Taklim Kwitang bukan hanya sekedar kegiatan spritual umat Islam, khususnya untuk penduduk Batavia dan sekitarnya. Tapi di sisi lain berdirinya Majelis ini merupakan sebagai benteng pertahanan umat Islam dari para *misionaris* yang telah berkontribusi besar dalam kegiatan keagamaan umat Kristiani yang dilakukan di Gereja Kwitang.⁷⁶ Ahmad Fadli juga mengatakan bahwa Habib Ali mendirikan majelis taklim dan Masjid Ar-Riyadh untuk membendung arus deras kristenisasi. Maka dari itu tergeraklah

⁷⁶ Gereja Kwitang berdiri 20 tahun sebelum berdirinya Majelis Taklim Kwitang. Gereja tersebut termasuk dalam salah satu Gereja besar di Jakarta (Gereja Kwitang, Gereja Meester-Jatinegara dan Gereja Katedral) yang saat itu dilirik oleh Ratu Wilhelmina yang sedang menjabat di negeri Kincir Angin, Belanda.

Habib Ali Al-Habsyi untuk mendirikan sebuah majelis taklim yang dinamainya sebagai Majelis Taklim Kwitang yang bangun dua tahun setelah berdirinya Gereja Kwitang.

Disamping mendirikan masjid dan majlis taklim ada juga habib yang menaruh perhatian pada penyebaran dan dakwah Islam melalui tulisan. Ada dua Habib yang terkenal gemar menulis buku dan kitab yaitu habib Usman Bin Yahya dan Habib Salim Bin Jindan. Habib Usman telah berhasil menuliskan berbagai gagasannya dalam beberapa buku.

Gerakan social lainnya muncul dalam bidang pendidikan yaitu dengan mendirikan pesantren dan sekolah formal. Bahkan setelah kemerdekaan hampri di semua pusat habaib berdiri yayasan yang bergerak dalam bidang pendidikan, social keagamaan dan pemberdayaan ekonomi. Beberapa Habaib yang bermukim di wilayah timur pulau Jawa mulai dari Cirebon sampai Jawa Timur mempunyai kecenderungan untuk membangun pesantren dibanding dengan mengembangkan majlis taklim seperti di Jakarta. Sebagai contoh di Cirebon terdapat pesantren salaf yang didirikan oleh salah seorang Habib Syekh Cirebon atau yang akrab disapa "Abah Syekh". Pesantren ini kemudian di kembangkan oleh anaknya Abdul Qodir, yang lahir pada lahir 15 Juli 1932. Namun seorang sahabat, Habib Abdullah Assegaf, ayah Ustadz Shaleh Assegaf Kebon syarif Cirebon, malah menamainya "Muhammad", dan Abah Syekh menerimanya. Dalam rujukan kitab nasab Alawiyyin namanya tertera sebagai Muhammad Abdul Qodir. Belakangan Nama beliau terkenal dengan panggilan Kang Ayip Muh.⁷⁷

Setelah itu keterlibatan habaib dalam bidang social social dengan mendirikan dan ikut aktif di berbagai organisasi social keagamaan. Aktivisme ini muncul diawali dengan mendirikan Rabithah Alawiyah. Organisasi primordial yang menghimpun kaum Alawiyyin Nusantara. Organisasi ini resmi berdiri pada 27 Desember 1928 atau dua bulan setelah peristiwa Sumpah Pemuda setelah sebelumnya beberapa tokoh Alawiyyin menganjurkan kepada Pemerintah Belanda untuk mendirikan perkumpulan kaum Alawiyyin yang bernama *al - Rabithatoel - Alawijah* berdasarkan akte Notaris Mr. A.H. Van Ophuijsen No. 66 tanggal 16 Januari 1928 yang ditandatangani oleh GR. Erdbrink (Sekretaris Pemerintah Belanda). Tujuan berdirinya ialah sosial kemasyarakatan bagi kaum muslimin Nusantara pada umumnya dan kaum Alawiyyin khususnya lewat pendidikan serta da'wah Islamiyah dalam bingkai bernegara. Kaum Arab Hadrami yang datang ke Nusantara sebelum abad ke-18 telah berasimilasi penuh dengan penduduk lokal. Sebagai produk asimilasinya, banyak anak keturunannya yang menggunakan nama-nama lokal daripada nama-nama Arab.

Sedangkan mereka yang datang setelah abad ke-18, lebih sedikit yang melakukan asimilasi. Mereka melakukan dakwah dengan cara mengajar dan bersya'ir. Hal tersebut membuktikan budaya kebahasaan Arab yang sangat tinggi. Perkembangan kegiatan masyarakat Alawiyyin khususnya dan keturunan Arab umumnya di kemudian hari mengikuti pasang surutnya pergerakan politik di Indonesia. Di antara mereka banyak yang terjun ke bidang politik, bergabung dalam organisasi Partai Arab Indonesia (PAI), mengingat partai-partai Nasionalis masih belum membuka diri untuk keturunan asing. Setelah Proklamasi Kemerdekaan dan PAI dibubarkan, mereka berkiprah di partai-partai politik sesuai dengan hati nurani masing-masing. sedangkan perkumpulan al-Rabithah al-Alawiyah sebagai kelanjutan dari perkumpulan Jami'at Kheir tetap bergerak pada bidang sosial kemasyarakatan.

Kegiatan perpolitikan pada saat itu tentunya berdampak pada keberjalanan negara setelah proklamasi. Soekarno yang menjadi presiden RI pertama merasakan pengaruh dari terbentuknya organisasi Islam keturunan Arab. Ditinjau dari segi ideologis, Soekarno sering dianggap sebagai seorang singkritis, karena dirinya merupakan personifikasi dari empat aliran ideologi: Tradisionalisme Jawa, Nasionalisme, Islam dan Marxisme. Hingga kini Rabithah Alawiyah mempunyai jaringan kerja dengan majlis-majlis taklim di seluruh Indonesia yang dikelola oleh kaum Alawiyyin. Di samping itu Organisasi ini juga memfasilitasi pendirian lembaga-lembaga pendidikan mulai dari tingkat taman kanak-kanak hingga tingkat perguruan tinggi. Realisasi Program Rabithah Alawiyah lainnya adalah di dalam bidang sosial. kegiatan sosial yang dilaksanakan oleh al-Rabithah al-Alawiyah antara lain mendirikan Panti Asuhan Daarul Aitam pada tanggal 12 Agustus 1931 di jalan Karet No. 47, yang

⁷⁷<https://www.sejarahnusantara.web.id/2017/03/al-habib-muhammad-bin-syekh-bin-yahya.html> 9 September 2018

dipimpin pertama kali oleh Sayid Abubakar bin Muhammad bin Abdurrahman al Habsyi. Dalam rangka ikut mensukseskan wajib belajar, Rabithah Alawiyah telah memberikan beasiswa untuk anak-anak Alawiyin dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Sampai saat ini beasiswa telah diberikan kepada 4.040 anak. Sedangkan di bidang kesehatan, Rabithah Alawiyah telah memberikan bantuan kepada 1.659 orang dalam bentuk bantuan sosial kesehatan. Kiprah keluarga besar Rabithah Alawiyah terhadap kepentingan Nasional secara sendiri-sendiri maupun bersama-sama melalui Lembaga Pendidikan Formal. Pesantren, majlis taklim, majlis dzikir, lembaga kursus ketrampilan yang tersebar di seluruh Tanah Air, turut serta berperan aktif mencerdaskan juga mendewasakan kehidupan berbangsa dan bernegara, membangun perekonomian rakyat serta menumbuhkan kebanggaan kecintaan terhadap Negara Persatuan dan Kesatuan Republik Indonesia

Ada beberapa habaib yang tercatat aktif di Rabithah Alawiyah diantaranya, Habib Dr. Salim Segaf Aljufri, **Mustasyar (Dewan Penasehat)**, Dr. H. Habib Salim Segaf Al-Jufri, Lc., M.A. (lahir 17 Juli 1954) adalah seorang ulama dan politikus Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Sosial Indonesia sejak 22 Oktober 2009 hingga 20 Oktober 2014⁷⁸. adalah seorang ulama dan politikus Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Sosial Indonesia sejak 22 Oktober 2009 hingga 20 Oktober 2014 di Kabinet Indonesia Bersatu II pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dan Wakil Presiden Boediono. Sebelumnya, ia menjabat sebagai Duta Besar Indonesia untuk Arab Saudi dan Oman sejak Desember 2005 hingga 2009 menggantikan Muhammad Maftuh Basyuni. Ia juga pernah menjabat sebagai Ketua Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Direktur Perwakilan WAMY (World Assembly of Muslim Youth) untuk Kawasan Asia Timur dan Asia Tenggara dan juga Direktur Syariah Consulting Center.⁷⁹ Habib Prof. Dr. Anis Shahab **Mustasyar (Dewan Penasehat)**, Habib Prof. Dr. Muhamad Alhamid **Mustasyar (Dewan Penasehat)**. Habib Dr. Fadel Muhammad Alhaddar **Mustasyar (Dewan Penasehat)**, Lahir 20 Mei 1952 Ia pernah menjabat Menteri Kelautan dan Perikanan pada Kabinet Indonesia Bersatu II dari 22 Oktober 2009 hingga reshuffle Kabinet Indonesia Bersatu II pada 18 Oktober 2011. Fadel Muhammad pun merupakan anggota DPR RI periode 2014–2019 dari daerah pemilihan Gorontalo.⁸⁰ Habib Aziz Mochdar BSA **Mustasyar (Dewan Penasehat)** Habib Ismet Abdullah Alhabsyi **Mustasyar (Dewan Penasehat)** Habib Anas Yahya Mulachela **Mustasyar (Dewan Penasehat)** Habib Ahmad Fahmi Assegaf, **Mustasyar (Dewan Penasehat)**. Habib Muhsin Idrus Alhamid Dewan Syuro

Habib Ust. Taufiq Assegaf, Dewan Syuro. Salah satu tokoh dakwah kota Pasuruan adalah Habib Taufiq bin Abdul Qadir bin Husein Assegaf. Pria kharismatis kelahiran Pasuruan, 1969.⁸¹ Habib Faisol Shahab, Dewan Syuro Habib Abdulkadir Assegaf Dewan Syuro. Lahir 20 September 1961) merupakan putra seorang ulama Habib Abdul Qadir bin Abdurrahman Assegaf. Semasa kecil, Habib Syech tidak pernah bermukim di sebuah pondok. Pendidikan Habib Syech lebih terjun ke masyarakat langsung melalui majelis taklim di masjid-masjid terutama Masjid Assegaf, Wiropaten, Pasar Kliwon, Solo.⁸² Habib Abdussalam Alhinduan,

Habib Zen Umar Smith Tanfidhiyah (**Pengurus**) **Ketua Umum**, Habib Ahmad Riyad Alhiyed, Habib Achmad Umar Mulachela, **Wk Ketua Umum**, Habib Prof. Dr. Husin Ali Alatas. **Sekretaris Umum**. Habib Muhammad Ghazi Alaidrus, **Wk. Sekretaris Umum**, Habib Zen Ahmad Smith, S.H. **Ketua Badan Pengurus Harian Wk. Sekretaris bid. Legal.**

Sebagian Habaib Juga aktif menjadi peengurus di NU baik Pusat maupun daerah. Habib Zein bin Smith⁸³ Mustayar PBNU. Al-Habib Muhammad Luthfi bin Ali bin Yahya⁸⁴ Mustayar PBNU, Lahir

⁷⁸ https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

⁷⁹ https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

⁸⁰ https://id.wikipedia.org/wiki/Fadel_Muhammad

⁸¹ <https://id.pinterest.com/pin/658018195531803461/>

⁸² https://id.wikipedia.org/wiki/Syech_bin_Abdul_Qodir_Asegaf

⁸³ <https://www.nu.or.id/post/read/61738/inilah-susunan-lengkap-pengurus-pbnu-2015-2020>

⁸⁴ <https://www.nu.or.id/post/read/61738/inilah-susunan-lengkap-pengurus-pbnu-2015-2020>

Pekalongan pada Senin, 27 Rajab 1367 Hijriah atau 10 November 1947 Masehi.⁸⁵ Beliau dilahirkan dari seorang syarifah bernama sayidah al Karimah as Syarifah Nur. Habib Luthfi bin Yahya ini memiliki jabatan organisasi sebagai Ketua Umum MUI di Jawa Tengah, sebagai anggota Syuriah PBNU dan merupakan Ra'is 'Am jam'iyah Ahlu Thariqah al Mu'tabarah an Nahdiyah.⁸⁶ Semasa kecil, Habib Syech tidak pernah bermukim di sebuah pondok. Pendidikan Habib Syech lebih terjun ke masyarakat langsung melalui majelis taklim di masjid-masjid terutama Masjid Assegaf, Wiropaten, Pasar Kliwon, Solo.⁸⁷

Beberapa habib juga aktif dalam organisasi Front Pembela Islam (FPI) Sebuah organisasi yang pada akhirnya dibubarkan oleh pemerintah. Habaib yang terkenal aktif di ormas ini adalah Habib Habib Rizieq. Habib Rizieq Shihab, Ketua Umum FPI. Lahir 24 Agustus 1965, Seorang dan pemimpin Islamisme kelompok Front Pembela Islam (FPI), yang dilarang oleh pemerintah pada bulan Desember 2020.⁸⁸ Habib Hud Alatas, Ketua DPD FPI Sumatera Utara, Habib Hud Alatas, Ketua DPD FPI Sumatera Utara.

Habib yang aktif sebagai pengurus MUI Pusat dan Daerah. Diantara habaib itu adalah Dr. Habib Ali Hasan Bahar, Lc., M.A. Wakil Sekretaris Jenderal⁸⁹. Ali Hasan Al-Bahar. Lc., MA, selain akademisi juga merupakan muballigh Indonesia yang tidak perlu diragukan lagi keilmuan agamanya. Habib Bahar, sapaan akrab beliau, menempuh pendidikan kesarjanaan di Yordania. Tepatnya di Universitas Mu'tah pada jenjang Strata 1 dan Universitas Yarmuk pada pendidikan magisternya.⁹⁰ Habib Zein Umar bin Smith, Wakil Ketua Dewan Pertimbangan.

Terakhir habaib ini aktif di berbagai gerakan social yang bersinggungan dengan politik terutama pada pemilihan gubernur DKI Jakarta dan suksesi kepemimpinan nasional pasca reformasi 1999. Peta baru gerakan politik Islam di Indonesia terjadi pada pemilihan umum 2019 ini yang ditunjukkan dari adanya gerakan Aksi Bela Islam yang baru dilakukan pada tanggal 2 Desember 2018. Aksi Bela Islam sendiri pertama kali terjadi pada tanggal 2 Desember 2016 atau lebih dikenal sebagai Aksi 212 yang merupakan kulminasi dari gerakan turun ke jalan yang dilakukan umat Islam untuk menuntut proses hukum terhadap gubener DKI Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama atau yang lebih dikenal sebagai Ahok. Gerakan masif ini berpusat di halaman Monumen Nasional (Monas) yang dihadiri oleh umat Islam dari berbagai kalangan baik dari Jakarta maupun luar Jakarta. Aksi ini dilakukan dengan demoyang diisi orasi dan doa bersama yang dihadiri sekitar tiga juta peserta⁹¹. Gerakan Aksi 212 ini dipicu oleh kemarahan Umat Islam khususnya di Jakarta yang mempermasalahkan penggunaan surat Al-Maidah Ayat 51 dalam kampanye Ahok di Kepulauan Seribu. Aksi ini juga mendapat peliputan berita yang besar dari berbagai media baik dari dalam dan maupun luar negeri⁹².

Salah satu pencetus gerakan 212 ini adalah Dr. Habib Muhammad Rizieq bin Hussein Shihab, Lc, M.A, DPMSS atau yang biasa disapa Habib Rizieq Shihab yang merupakan seorang tokoh Islam Indonesia dan dikenal sebagai pemimpin dan pendiri organisasi Front Pembela Islam (FPI). Habib Rizieq Shihab merupakan seorang tokoh agama ternama, sebutan Habib untuknya merupakan sebuah gelar yang dihormati oleh masyarakat muslim di Indonesia khususnya bagi FPI.

Konstalasi poltik di Jakarta menjelang pemilihan Gubernur menjadi katalisator munculnya gerakan keagamaan seperti Ijtima Ulama yang kemudian bergeser menjadi GNPF Ulama dan akhirnya

⁸⁵ <https://mantrasukabumi.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-202451861/biodata-dan-profil-habib-luthfi-bin-yahya-pekalongan-lengkap-keturunan-nabi-muhammad-yang-jadi-wantimpres>

⁸⁶ <https://amp.tirto.id/m/muhammad-luthfi-bin-yahya-TG>

⁸⁷ https://id.wikipedia.org/wiki/Syech_bin_Abdul_Qodir_Asegaf

⁸⁸ https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Rizieq_Shihab

⁸⁹ <https://www.merdeka.com/peristiwa/terdepak-tokoh-212-tak-masuk-kepengurusan-mui-2020-2025.html>

⁹⁰ <https://cariustadz.id/ustadz/detail/ali-hasan-al-bahar-lc-ma>

⁹¹ F. Rozie, (2016). *GNPF MUI: Peserta Demo 2 Desember Capai 3 Juta Orang*, Liputan 6, <https://www.liputan6.com/news/read/2664951>,

⁹² G. Abdul. (2016). *Tentang Tafsir Surat Al Maidah 51 dan Ahok Jadi Tersangka*, Bintang, <https://www.bintang.com/lifestyle/read/2653432/>,

muncul juga Persaudaraan Alumni 212. Banyak kalangan habaib yang aktif di berbagai gerakan tersebut.

Di antara habib yang aktif di GNPF Ulama contohnya adalah Habib Hasan Bahar bin Smith, Ia lahir di Manado, Sulawesi Utara pada 23 Juli 1985. Bahar bin Smith merupakan pendiri dan pemimpin Majelis Pembela Rasulullah sejak tahun 2007⁹³ Habib Hasan Bahar bin Smith, Anggota. Ia lahir di Manado, Sulawesi Utara pada 23 Juli 1985. Bahar bin Smith merupakan pendiri dan pemimpin Majelis Pembela Rasulullah sejak tahun 2007⁹⁴

Sedangkan habaib yang aktif di Persaudaraan Alumni 212 di antaranya: Habib Muhammad Rizieq Shihab, Pembina Tunggal⁹⁵. Lahir 24 Agustus 1965. Seorang pendiri dan pemimpin Islamisme kelompok Front Pembela Islam (FPI), yang dilarang oleh pemerintah pada bulan Desember 2020.⁹⁶ Habib Mukhsin Zeid Al- Attas, Anggota Penasihat⁹⁷.

KETURUNAN ARAB DAN LAHIRNYA PARTAI ARAB INDONESIA (PAI): TRANSFORMASI DARI GERAKAN SOSIAL MENUJU GERAKAN POLITIK

Berdasarkan tempat kelahirannya, orang Arab di Indonesia terbagi menjadi dua golongan : kaum Arab asli (*Wulaiti/totok*) dan kaum keturunan Arab (*Muwalad/Peranakan*). Kaum *Wulaiti* berdarah Arab murni dan biasanya lahir serta besar di negeri Arab, terutama Hadramaut. Sedangkan *Muwalad* berdarah campuran dan dilahirkan serta besar di Indonesia. Kaum *Wulaiti* membawa-bawa sifat Arab tulen, seperti keras, berdarah panas, mudah marah, sekaligus pemaaf. Dalam hal berbusana pun, kaum *Wulaiti* tidak terlalu banyak variasi, baik warna maupun modelnya. Meski demikian, yang menjadi sumber perselisihan antara kaum *Wulaiti* dan kaum *Muwalad* bukanlah banyaknya perbedaan diantara mereka, melainkan masalah orientasi tanah air. *Wulaiti* selalu memandang bahwa tanah air mereka adalah Hadramaut, sedangkan Indonesia hanyalah menjadi tempat merantau (*Al-Mahjar*). Di samping itu, mereka juga sangat bangga dengan sifat-sifat kearaban (*Urubah*) yang mereka miliki, seperti '*Urubah Iqaliyyah*, '*Urubah Tarbusiyyah*, termasuk nyanyian dan busana Arab-nya.

Sementara itu, kaum keturunan Arab (*Muwalad*) berpandangan bahwa Indonesia adalah tanah air mereka dan bukan Hadramaut. Alasannya, mereka terlahir dan besar di Indonesia. Mereka memiliki ibu dari wanita-wanita Indonesia, bahkan banyak mengadopsi budaya Indonesia secara utuh. Mereka juga menegaskan bahwa semua perselisihan yang terjadi dalam masyarakat Arab Indonesia selama ini adalah permasalahan di antara kaum *Wulaiti* yang sebenarnya sudah terjadi sejak mereka masih di Hadramaut, oleh karena itu, menurut mereka, kaum keturunan Arab harus melepaskan diri dari dominasi kaum *Wulaiti*.⁹⁸

Timbulnya ide mendirikan Partai Arab Indonesia (PAI) berkaitan erat dengan prinsip tanah air Indonesia bagi kaum Peranakan Arab. Ide mendirikan PAI dengan pengakuannya tentang tanah air bagi Peranakan Arab tercetus dan berkembang serta diperjuangkan oleh A.R Baswedan. Pencetus ide ini merupakan "revolusi pikiran". Untuk merealisasikan terwujudnya cita-cita itu bukanlah hal mudah dan enteng, melainkan harus diperjuangkan dengan menanggung segala resiko. Padahal, sebelum itu, A.R Baswedan termasuk pemuda yang berkobar-kobar semangat kebangsaan kerarabannya dan fanatic pada satu golongan: Al-Irsyad, yang bertentangan dengan kalangan bangsa Arab yang lain, yaitu Al-

⁹³<https://bangka.tribunnews.com/2021/08/19/profil-habib-bahar-bin-smith-silsilah-keluarga-kehidupan-pribadi-hingga-kontroversi?page=all>

⁹⁴<https://bangka.tribunnews.com/2021/08/19/profil-habib-bahar-bin-smith-silsilah-keluarga-kehidupan-pribadi-hingga-kontroversi?page=all>

⁹⁵ <https://news.detik.com/berita/d-3836227/ini-struktur-persaudaraan-alumni-212-amien-rais-ketua-penasihat>

⁹⁶ https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Rizieq_Shihab

⁹⁷ <https://news.detik.com/berita/d-3836227/ini-struktur-persaudaraan-alumni-212-amien-rais-ketua-penasihat>

⁹⁸ Suratmin dan Didi Kwartanada, *Biografi A.R Baswedan, Membangun Bangsa, Merajut Keindonesiaan*,(Jakarta, Buku Kompas, 2014), 71.-72

Rabithah⁹⁹.¹⁰⁰

Pada waktu itu, pemikiran Baswedan tentang nasionalisme Indonesia belum matang. Bahkan, dirinya sebagai pembela Al-Irsyad, segera menggunakan harian dimana ia bekerja untuk membela Al-Irsyad dan menyerang Al-Rabithah. Kemudian, saat terjadi peristiwa penting yang menimbulkan bermacam-macam pertanyaan di dalam hati Baswedan. Pada tahun 1932, sebelum PAI lahir, datanglah di Indonesia seorang Arab yang berasal dari Irak yang di juluki Assyekh Al-Iraqi. Namanya sendiri Yunus Al-Bahri. Orang itu gagah, besar, dan berjanggut. Kedatangannya di Indonesia menjadi rebutan antara golongan Al-Iryad dan Al-Rabithah. Keduanya berusaha menarik agar berpihak ke golongannya dengan cara yang satu memburuk-burukan yang lain. Itu dialami juga oleh Assyekh Al-Iraqi, sebutan bagi Yunus Al-Bahri, yang kemudian diambil oleh pihak Al-Irsyad.¹⁰¹

Al-Irsyad tidak bergerak di bidang politik, tetapi peranannya cukup penting, terutama dalam rangka politik *divide et impera* Belanda. Al-Irsyad pada dasarnya mewakili aliran pembahru seperti diajarkan Sayid Jamaludin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Sayid Rasyid Ridha. Aliran ini sebelum Al-Irsyad berdiri sudah meluas dikalangan masyarakat keturunan Arab Indonesia, dikalangan non-Alawi maupun Alawi, melalui antara lain majalah Al-Manar yang dipimpin oleh Rasyid Ridha di Mesir yang memakai nama "Sayid" di depan namanya. Penyumbang paling besar ketika Al-Iryad didirikan adalah Abdullah bin Alwi Alatas, seorang hartawan Alawi, seperti dikatakan oleh Deliar Noer dalam bukunya berbahasa Inggris *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* di halaman 64. Ia menyumbang F.60.000 (Enam puluh ribu gulden), pada Al-Irsyad sekitar tahun 1915. Kemudian terdapat dua usaha untuk mendamaikan pertikaian antara dua golongan Alawi dan non-Alawi. Yang pertama oleh Awad Sjahbal ketua golongan Arab di Surakarta, seorang non-Alawi dan kemudian oleh seorang dari golongan Alawi, Ismail Alatas, putra Abdullah bin Alawi Alatas, pendukung Al-Irsyad pada waktu berdirinya. Sekalipun sebab pertentangan antara dua golongan itu cukup serius, tetapi usaha untuk mengatasi pertikaian ini dari kedua sesungguhnya cukup banyak dan serius pula. Kegagalan usaha pendamaian yang cukup serius itu tidak mustahil ada kaitannya dengan politik colonial Belanda tradisional yang selalu mencoba mengurangi pengaruh keturunan Arab di Indonesia demi kepentingannya.¹⁰²

Berdirinya PAI (Persatuan Arab Indonesia) yang didukung penuh oleh pemuda keturunan Arab yang beraliran progresif dari kedua golongan, Alawi maupun non-Alawi, pada hakikatnya, merupakan kegagalan politik *divide et impera* Belanda di masa itu terhadap keturunan Arab. Pada tahun 1930 berdiri satu perkumpulan yang menamakan dirinya *Indo Arabisch Verbond* (IAV) meniru nama gerakan Belanda Indo yang bernama *Indo Europeesch Verbond* (IEV). Nama ini sudah menunjukkan kea rah mana perkumpulan ini akan bergerak. Pengambil inisiatif dan pendiri perkumpulan ini adalah M.B.A Alamudi, seorang keturunan Arab kelahiran Amboina. Sebelum memndirikan IAV, Alamudi sudah berkeliling Pulau Jawa dan mendapat sambutan yang cukup besar. Maklum pada waktu itu masyarakat Arab mulai menyadari bahwa perpecahan di antara mereka sangat merugikan golongan Arab di Indonesia dan ingin sekali IAV dapat mempersatukan kembali golongan itu. Namun, IAV gagal dalam usahanya itu karena terlalu mengandalkan dukungan orang kaya dari golongan itu dan masih belum dapat melepaskan diri dari system social di Hadramaut yang mengakibatkan perpecahan. Mereka kurang

⁹⁹ Al-Rabithah Al-Alawiyah merupakan organisasi yang menjadi payung bagi kaum sayid, Al-Rabithah didirikan sebagai reaksi dengan adanya perbedaan perselisihan antara golongan sayid dan non sayid. Al-Rabithah didirikan pada tanggal 27 Desember 1928 dengan tujuan : (1) memajukan golongan Arab secara material dan spiritual; (2) mempererat persaudaraan antara sesama Alawiyin (sayid) khususnya dan Hadramiyin (keturunan Hadramaut) umumnya (3) mendidik anak-anak yatim piatu, membantu para janda, kaum lemah, pengangguran, dan orang-orang cacat; (4) mendata kembali keturunan Alawiyin dan menjaga harta kekayaan mereka; (5) menyebarkan pendidikan agama Islam, Bahasa Arab, dan sebagainya. Suratmin dan Didi Kwartanada, *Biografi A.R Baswedan, Membangun Bangsa, Merajut Keindonesiaan*, (Jakarta, Buku Kompas, 2014), 69.

¹⁰⁰ Suratmin dan Didi Kwartanada, *Biografi A.R Baswedan, Membangun Bangsa, Merajut Keindonesiaan*, (Jakarta, Buku Kompas, 2014), 72-73

¹⁰¹ Suratmin dan Didi Kwartanada, *Biografi A.R Baswedan, Membangun Bangsa, Merajut Keindonesiaan*, (Jakarta, Buku Kompas, 2014), 75.

¹⁰² Hamid Al-Gadri, *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Mealawan Belanda* (Bandung: Mizan, 1996), 165-

mengaitkan diri dengan kenyataan dalam masyarakat Indonesia sendiri yang sebagian besar keturunan Arabnya sudah membaaur dan sesungguhnya sudah terlepas dari sistem sosial di Hadramaut. Oleh karena itu, banya keturunan Arab di dalam IAV merasa tidak puas lagi dengan sepak terjang IAV itu. A.R Baswedan, pendiri PAI, adalah salah seorang dari mereka.

Tentang IAV dan PAI, J.M Pluvier mengatakan, “gerakan IAV ini bertujuan memperkuat perasaan ras, di dalam dan di luar partai dan pendirian bahwa keturunan Arab adalah orang Arab dan harus tetap tinggal Arab.”

Pada tahun 1939 berdirilah IAB (Indo Arabische Beweging) yang menentang PAI. Tentang PAI, Pluvier menulis bahwa “untuk nasionalisme Indonesia perkumpulan Indo-Arab, PAI adalah perkumpulan terpenting, juga yang paling penting dari perkumpulan Indo pada umumnya. PAI mengakui Indonesia sebagai tanah air keturunan Arab. Keturunan Arab harus memenuhi keajiban mereka sebanyak mungkin terhadap tanah air mereka dan terhadap masyarakat Indonesia. Untuk melakukan kewajiban itu, mereka harus memperbaiki posisi mereka di bidang social, ekonomi, dan politik. Kebudayaan keturunan Arab adalah kebudayaan Indonesia, sepanjang kebudayaan itu tidak bertentangan dengan Islam.

Ki Hadjar berpendapat bahwa PAI-lah partai yang, dalam segala sepak terjangnya, selalu sangat berdekatan dengan cita-cita kebangsaan kenegaraan partainya sendiri di masa lampau, yaitu *Indische Partij* yang dibubarkan oleh Gubernur Jenderal pada tahun 1921. Mengenang pembukaan diri sendiri PAI pada tahun 1946, dengan maksud agar anggota PAI masuk partai politik yang ada untuk membawur didaamnya, Ki Hadjar Dewantara mengatakan, “Dengan begitu maka salahlah sama sekali, apabila mereka itu di gerombolkan pada golongan yang kini disebut *Golongan Minoriteit*. Mereka tidak mengasingkan dari golongan kebangsaan umum, mereka sudah *ajur-ujer*, yakni *zich oplossen* dalam masyarakat kebangsaan kita.” Ki Hadjar Dewantara menutup sambutannya dengan kata-kata : “Karena itu, kami doakan, semoga idam-idaman saudara-saudara sebangsa yang keturunan Arab menjadi contoh bagi golongan lain, yang keturunan asing namun dalam sepak-terjangnya kadang-kadang masih tampak keragu-raguan adanya.” Demikian ucapan Ki Hadjar Dewantara, tokoh nasional kita, tentang perjuangan keturunan Arab.

Pada tahun 1939, PAI sudah menyebar diseluruh Indonesia, tidak hanya di pulau Jawa, tetapi Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, Maluku dan sebagainya. Dimana terdapat kelompok keturunan Arab, disitu PAI berdiri dalam bentuk puluhan cabang dan ranting partai itu. Kalau di masa lampau keturunan Arab selalu turut serta dalam gerakan yang bercorak Islam dengan pengakuan : Indonesia sebagai tanah air mereka, PAI mempertegas posisi keturunan Arab, tidak saja sebagai orang Islam, tetapi sebagai nasionalis Indonesia. Berdirinya PAI dengan pengakuan Indonesia sebagai tanah air keturunan Arab, sering dinamakan hari Sumpah Pemuda keturunan Arab pada 4 Oktober 1934, enam tahun sesudah Sumpah Pemuda pada 28 Oktober 1928.¹⁰³ Setelah tiga tahun, barulah kata “Persatuan” diganti dengan “Partai” (1937). Semula, kata “Persatuan” digunakan untuk menonjolkan soal persatuan yang merupakan inti anjuran Baswedan bagi golongan Arab Peranakan (*keturunan*). Perkataan “Persatuan” sengaja dipilih sebagai lambing persatuan Arab Peranakan karena sebelum lahir PAI, dua kubu yaitu Al-Irsyad dan Al-Rabithah, selalu bermusuhan¹⁰⁴.

TRANSFORMASI GERAKAN KEAGAMAAN HABAIB MENUJU PANGGUNG POLITIK MASA REFORMASI

Di samping aktif di berbagai lembaga social dan kemasyarakatan dewasa ini para habaib juga mulai masuk di kancah politik baik nasional maupun daerah. Sebagian dari mereka ada yang menjadi aktivis

¹⁰³ Hamid Al-Gadri, *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Mealawan Belanda* (Bandung: Mizan, 1996), 171.

¹⁰⁴ Senada dengan pendapat Hamid Algadri: Tidak kurang penting usaha PAI di bidang politik adalah usahanya mempersatukan keturunan Arab yang sebelumnya terpecah belah dalam pertentangan di antara dua golongan Arab dan keturunan Arab, golongan Al-Iryad dan Al-Rabithah. Sejak berdirinya PAI, banyak orang keturunan Arab yang berada dalam kedua golongan tadi meninggalkan kedua golongan itu dan bergabung dalam PAI dan oleh karena pertentangan di antara kedua golongan itu mereda. Hamid Al-Gadri, *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Mealawan Belanda* (Bandung: Mizan, 1996), 171.

dan pengurus partai, baik di pusat daerah. Ada pula yang menduduki jabatan politis seperti Menteri, anggota Dewan Perwakilan Rakyat baik pusat maupun daerah dan anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD).

Partai Kebangkitan Bangsa merupakan partai yang terbuka dalam pengertian lintas agama, suku, ras dan lintas golongan yang disatukan dalam bentuk visi, misi, program perjuangan, keanggotaan dan kepemimpinan. PKB yang bersifat independent dalam bentuk kekuasaan dari pihak manapun yang bertentangan dengan tujuan didirikannya partai.¹⁰⁵

Sebagai partai terbuka PKB menerima anggota dan pengurus dari berbagai kalangan termasuk dari habaib. Diantara habaib yang menjadi aktivis PKB adalah Habib Hilal Al Aidid, Wakil Sekertaris. Habib Hadi Zainal Abidin, Politisi PKB yang menjabat sebagai Wali Kota Probolinggo periode 2019-2024.¹⁰⁶ Habib Hadi Zainal Abidin (lahir 15 Mei 1979) adalah politisi PKB yang menjabat sebagai Wali Kota Probolinggo periode 2019-2024. Pada awal pembentukan PKB di tahun 2004, Habib Hadi resmi bergabung menjadi kader PKB. Habib Hadi dipercaya menjadi Ketua Dewan Pimpinan Cabang (DPC) PKB Kota Probolinggo (2005-sekarang). Dan tahun 2008, Habib Hadi diberi tanggung jawab lebih untuk menjadi Anggota Dewan Syuro PKB Jawa Timur hingga 2009. Ia terpilih sebagai Anggota DPRD Provinsi Jawa Timur pada Pemilu Legislatif 2009 dan DPR RI pada Pemilu Legislatif 2014. Ia kemudian terpilih sebagai Wali Kota Probolinggo pada Pemilihan umum Wali Kota tahun 2018 yang lalu.¹⁰⁷ KH Habib Ali Zaenal Abidin¹⁰⁸, DPC PKB Kota Tegal.

Sebagai Partai Islam PPP banyak diisi oleh para ulama dan cendekiawanserta golongan santri termasuk didalamnya ulama dari kalangan habaib. Setidaknya tercatat bebrapa habai aktif di PPP diantaranya: Habib Hasan Mulachela, Ketua DPP PPP. Habib Hasan Mulachela dikenal sebagai tokoh dermawan asal Solo, Jawa Tengah, ia lahir di Solo, 7 Juli 1957.¹⁰⁹ Karier pertama Hasan Mulachela yaitu sebagai anggota DPRD Solo dari PPP sejak sebelum reformasi. Setelah Orde Baru berakhir, dia kembali terpilih menjadi anggota DPRD Solo untuk kedua kalinya, yakni periode 1999-2004. Iapun pernah menjabat sebagai ketua DPP Partai Persatuan Pembangunan (PPP) bidang Isu Strategis Hasan Mulachela.¹¹⁰ Habib Farhan Al Amri, Ketua Bidang Pemenang Dapil¹¹¹. Habib Mahdi, DPC PPP Kabupaten Probolinggo¹¹². Habib Salim Quraisy¹¹³, Ketua DPC PPP Kabupaten Probolinggo.

Ada pula hababi yang menjadi anggota dan simpatisan Partai Demokrasi PIndonesia Perjuangan (PDIP) (Anggota) Beberapa orang habib yang tercatat sebagai anggota dan simpatisan PDIP yakni: Habib Husein Muhdar Al Mohdar¹¹⁴, Kader PDIP. Habib Moh Sholeh Al Muhdar¹¹⁵, Kader PDIP. Habib Ali Assegaf¹¹⁶, Kader PDIP.

D Parta Gerindra juga ada Habib Mahdi Al-Athas, Ketua Bidang Agama Islam¹¹⁷. Ketua Badan Kehormatan DPRD Kab. HSS KALsel 2019-2024, Sekretaris Komisi 1, aktif di Partrai Gerindra dan tercatat sebagai Pembina Yayasan Al-Husna Kalsel.

Di Partai Kesejahteraan Sosial (PKS) muncul nama Habib Aboe Bakar Al-Habsyi, Sekretaris Jenderal. lahir 15 Oktober 1964. Salah satu anggota Dewan Perwakilan Rakyat - Republik Indonesia

¹⁰⁵ *Manifesto PKB Melayani Ibu Pertiwi*, Lanskap Indonesia, Hlm 10

¹⁰⁶ https://id.wikipedia.org/wiki/Hadi_Zainal_Abidin

¹⁰⁷ https://id.wikipedia.org/wiki/Hadi_Zainal_Abidin

¹⁰⁸ <https://suarabaru.id/2021/05/05/kepengurusan-dpc-pkb-kota-tegal-2021-2026-siap-menangkan-empat-agenda-besar/>

¹⁰⁹ <https://www.tribunnewswiki.com/2021/03/12/profil-habib-hasan-mulachela-tokoh-dermawan-nyentrik-asal-solo-yang-meninggal-dunia-hari-ini>

¹¹⁰ <https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-5490716/profil-hasan-mulachela-loyalis-gibran-yang-pernah-dibui-karena-korupsi>

¹¹¹ <https://www.liputan6.com/news/read/4469600/ini-susunan-pengurus-dpp-ppp-periode-2020-2025>

¹¹² <https://ikilhojatim.com/habib-mahdi-terpilih-aklamasi-dalam-rapimcab-ppp-kabupaten-probolinggo/>

¹¹³ <https://politik.rmol.id/read/2021/09/22/505230/duet-munjidah-wahab-habib-salim-quraisy-ditunjuk-pimpin-ppp-jatim>

¹¹⁴ <https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>

¹¹⁵ <https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>

¹¹⁶ <https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>

¹¹⁷

<http://partaigerindra.or.id/files/SUSUNAN%20PENGURUS%20DEWAN%20PIMPINAN%20PUSAT%20PARTAI%20GERI NDRA.pdf>

(DPR RI) sejak tahun 2004. Habib Aboe Bakar merupakan anggota DPR-RI daerah pemilihan Kalimantan Selatan 1 meliputi Kabupaten Balangan, Banjar, Barito Kuala, Hulu Sungai Selatan, Hulu Sungai Tengah, Hulu Sungai Utara, Tabalong, dan Tapin. Sejak 5 September 2020, Ia ditetapkan sebagai Sekretaris Jenderal Partai Keadilan Sejahtera masa khidmat 2020-2025.¹¹⁸

Dr Salim Segaf Aljufri, Ketua Majelis Syura Partai. Dr. H. Habib Salim Segaf Al-Jufri, Lc., M.A. (lahir 17 Juli 1954) adalah seorang ulama dan politikus Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Sosial Indonesia sejak 22 Oktober 2009 hingga 20 Oktober 2014¹¹⁹ adalah seorang ulama dan politikus Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Sosial Indonesia sejak 22 Oktober 2009 hingga 20 Oktober 2014 di Kabinet Indonesia Bersatu II pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dan Wakil Presiden Boediono. Sebelumnya, ia menjabat sebagai Duta Besar Indonesia untuk Arab Saudi dan Oman sejak Desember 2005 hingga 2009 menggantikan Muhammad Maftuh Basyuni. Ia juga pernah menjabat sebagai Ketua Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Direktur Perwakilan WAMY (World Assembly of Muslim Youth) untuk Kawasan Asia Timur dan Asia Tenggara dan juga Direktur Syariah Consulting Center.¹²⁰ Habib Fahmi Alaydrus, Ketua DPP PKS Bidang Pendidikan ini beranggapan¹²¹.

Di Partai Amanat Nasional (PAN) ada Habib Hafizi Al Habsyi, Ketua DPD Partai Amanat Nasional (PAN) Kabupaten Hulu¹²². Habib Hafizi Al Habsyi dipercaya memimpin DPD PAN HST periode 2017-2022 menggantikan Zainuddin MD. Habib Hafizi Al Habsyi saat menjadi anggota PAN khususnya di HST ini berperan aktif dan membesarkan partai PAN.

Dan terakhir Habaib di Partai Solidaritas Indonesia (PSI). Ada beberapa keturunan Habib yang akti di PSI diantaranya Habib Husin Shihab, Caleg PSI. Habib Husin Shihab lahir pada 26 April 1984, di Kecamatan Pasean, Kabupaten Pamekasan. Kakek dari ibunya adalah Habib Muhammad Alhinduan, seorang guru ngaji dan imam masjid di Pasean, Pamekasan.¹²³ Husin Shihab yang merupakan caleg dari Partai PSI dari Dapil Jawa Timur, namun dinonaktifkan pada tahun 2018, karena melanggar nilai-nilai PSI tentang penghargaan terhadap perempuan.¹²⁴

Tsamara Amany Al-Athas, Ketua DPP PSI, Penulis¹²⁵. Lahir 24 Juni 1996. seorang politikus dari Partai Solidaritas Indonesia. Dirinya merupakan salah satu pengurus di partai politik tersebut. Jelang Pemilu 2019, ia bertugas sebagai juru bicara pasangan Calon Presiden dan Calon Wakil Presiden, Joko Widodo - KH. Maruf Amin.¹²⁶

Habaib Anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD RI)

Habib Abdurrahman Bahasyim SE MM¹²⁷, Anggota DPD Kalimantan Selatan RI. Lahir di Banjarmasin, 27 April 1979. Habib Abdurrahman Bahasyim lahir di Banjarmasin, tanggal 27 April 1979. Dia merupakan senator yang mewakili wilayah Kalimantan Selatan dengan perolehan suara sebesar 268.400 suara. Sebelum terpilih sebagai anggota DPD RI, Habib Abdurrahman Bahasyim aktif di berbagai organisasi keagamaan dengan jabatan sebagai Ketua MUI Banjarmasin Selatan, Mustayar NU Banjarmasin Selatan, dan Ketua FPI Kalimantan Selatan.¹²⁸ Habib Said Abdurrahman, Anggota DPD Kalimantan Tengah¹²⁹.

¹¹⁸ https://id.wikipedia.org/wiki/Aboe_Bakar_Al-Habsyi

¹¹⁹ https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

¹²⁰ https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

¹²¹ <https://www.eramuslim.com/berita/bincang/habib-fahmi-alaydrus-soal-pendidikan-indonesia-masih-latah.htm#.YZBuAroxU2w>

¹²² <https://kalsel.antaranews.com/berita/100732/terpilih-di-parlemen-hst-habib-hafizi-siapkan-program-khusus-bidang-keagamaan>

¹²³ <https://era.id/nasional/44488/sindir-rizieq-sampai-bawa-bawa-keluarga-siapa-husin-shihab>

¹²⁴ <https://depok.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-091136194/tsamara-respons-kader-psi-disebut-jadi-pelapor-haikal-hassan-perlu-diluruskan-non-aktif-sejak-2018?page=2>

¹²⁵ https://id.wikipedia.org/wiki/Partai_Solidaritas_Indonesia

¹²⁶ https://id.wikipedia.org/wiki/Tsamara_Amany_Alatas

¹²⁷ <https://kalsel.prokal.co/read/news/41526-habib-banua-tokoh-muda-kebanggaan-banua.html>

¹²⁸ <https://m.merdeka.com/abdurrahman-bahasyim/profil/>

¹²⁹ <https://dpd.go.id/Fanggota/Anggota/26/kalimantan-tengah>

Politisi kelahiran Banjarmasin, Kalimantan Selatan, 27 April 1979 ini adalah duduk di kursi DPD-RI wakil dari Kalimantan Selatan dengan mengantongi 268.400 suara dalam Pemilihan Umum Legislatif 2014. Sebelum terpilih menjadi anggota DPD RI, Habib Abdurrahman Bahasyim aktif di berbagai organisasi keagamaan dengan jabatan sebagai Ketua MUI Banjarmasin Selatan, Mustayar NU Banjarmasin Selatan, dan Ketua FPI Kalimantan Selatan.¹³⁰

Habaib Anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR RI)

Habib Nabel Al-Musawa, DPR RI periode 2009-2014 dari Fraksi PKS (Partai Keadilan Sejahtera). Nabel Al-Musawa adalah seorang politikus yang lahir di Cianjur, Jawa Barat pada tanggal 5 Mei 1967. Dia telah menikah dengan Sy. Helda Al-Haddad, SE dan dikaruniai 4 orang anak. Saat ini dia tinggal di Parakanjaya Kemang, Bogor¹³¹. Habib Ir. Nabel Al Musawa, M.Si adalah sesepuh ormas Islam Majelis Rasulullah SAW Pusat. Pria kelahiran Cianjur, 5 Mei 1967 ini pernah menjabat anggota DPR RI periode 2009-2014 dari Fraksi PKS (Partai Keadilan Sejahtera) daerah pemilihan Kalimantan Selatan II yang melingkupi Kabupaten Tanah Laut, Kota Baru, Tanah Bumbu dan Kota Banjarmasin serta Banjarbaru.¹³²

Habib Aboe Bakar Alhabsyi, S.E., Komisi III Kehormatan Dewan. Lahir 15 Oktober 1964. salah satu anggota Dewan Perwakilan Rakyat - Republik Indonesia (DPR RI) sejak tahun 2004. Habib Aboe Bakar merupakan anggota DPR-RI daerah pemilihan Kalimantan Selatan 1 meliputi Kabupaten Balangan, Banjar, Barito Kuala, Hulu Sungai Selatan, Hulu Sungai Tengah, Hulu Sungai Utara, Tabaloga, dan Tapin. Sejak 5 September 2020, Ia ditetapkan sebagai Sekretaris Jenderal Partai Keadilan Sejahtera masa khidmat 2020-2025.¹³³

Habib Ali Alwi, Kelompok DPD di MPR RI. Ambon, 2 September 1967. Drs. Habib Ali Alwi lahir di Ambon, tanggal 02 September 1967 dan merupakan senator yang mewakili Provinsi Banten dengan perolehan suara sebesar 396.933 suara. Lulusan IAIN Syarif Hidayatullah ini sangat aktif di berbagai organisasi, sebagai berikut Senat Mahasiswa IAIN Syarif Hidayatullah tahun 1988 – 1990, HMI Ciputat periode tahun 1986 – 1991, Ketua Forum Ulama Habaib Banten, Pengurus Multaqol Ulama Indonesia. Sebelum bergabung dengan DPD RI, Habib Ali Alwi merupakan anggota DPRD untuk Kabupaten Tangerang periode 1999 – 2004, Anggota DPRD Provinsi Banten periode tahun 2004 – 2009, Anggota DPRD Provinsi Banten periode tahun 2004 – 2009.¹³⁴ Habib Said Abdurrahman, Kelompok DPD di MPR RI.

Habib Abdurrahman Bahasyim, S.E., M.M., Kelompok DPD di MPR RI. Lahir di Banjarmasin, 27 April 1979. Habib Abdurrahman Bahasyim lahir di Banjarmasin, tanggal 27 April 1979. Dia merupakan senator yang mewakili wilayah Kalimantan Selatan dengan perolehan suara sebesar 268.400 suara. Sebelum terpilih sebagai anggota DPD RI, Habib Abdurrahman Bahasyim aktif di berbagai organisasi keagamaan dengan jabatan sebagai Ketua MUI Banjarmasin Selatan, Mustayar NU Banjarmasin Selatan, dan Ketua FPI Kalimantan Selatan.¹³⁵

Habib Zakaria Bahasyim, Kelompok DPD di MPR RI. Lahir di Banjarmasin pada hari Selasa, 03 Agustus 1948. Habib Hamid Abdullah, S.H., M.H. lahir di Banjarmasin, tanggal 03 Agustus 1948 merupakan Senator perwakilan Provinsi Kalimantan Selatan yang berhasil memperoleh 239.945 suara. Habib Hamid menempuh pendidikan S1 di Fakultas Hukum, UNLAM dan pendidikan S2 Magister Ilmu Hukum di UNLAM. Atas dedikasinya yang tinggi Habib Hamid Abdullah dianugerahi penghargaan "Satya Lencana Karya Satya XX" pada tahun 2004.¹³⁶

Drs. Habib Ali Alwi, M.Si., Kelompok DPD di MPR RI. Habib Abdurrahman Bahasyim, Kelompok DPD di MPR RI. Lahir di Banjarmasin, 27 April 1979. Habib Abdurrahman Bahasyim lahir

¹³⁰ <https://tirto.id/m/habib-abdurrahman-bahasyim-R5>

¹³¹ <https://m.merdeka.com/nabel-al-musawa/profil/>

¹³² <https://www.alumniipbpedia.id/habib-nabel-al-musawa/>

¹³³ https://id.wikipedia.org/wiki/Aboe_Bakar_Al-Habsyi

¹³⁴ <https://www.merdeka.com/habib-ali-alwi/profil/>

¹³⁵ <https://m.merdeka.com/abdurrahman-bahasyim/profil/>

¹³⁶ <https://www.merdeka.com/hamid-abdullah/profil/>

di Banjarmasin, tanggal 27 April 1979. Dia merupakan senator yang mewakili wilayah Kalimantan Selatan dengan perolehan suara sebesar 268.400 suara. Sebelum terpilih sebagai anggota DPD RI, Habib Abdurahman Bahasyim aktif di berbagai organisasi keagamaan dengan jabatan sebagai Ketua MUI Banjarmasin Selatan, Mustayar NU Banjarmasin Selatan, dan Ketua FPI Kalimantan Selatan.¹³⁷

Habaib Yang Pernah Di Jabatan Politik (Menteri, Gubernur, Bupati)

Setelah rezim orde lama tumbang dan pemerintah orde baru memangkas sistem multi-partai, pilihan politik keturunan Arab tetap terpecah, walaupun sebagian besar tetap memilih partai Islam. Sebagian besar berlabuh ke PPP, Partai Golkar dan sisanya ke PDI. "Tentu sebagian besar lebih memilih partai Islam, tetapi saya rasa banyak juga yang memilih partai yang lebih sekuler," kata Ismail Fajrie Alatas, mahasiswa program doktoral antropologi dan sejarah di Universitas Michigan, AS.¹³⁸

Pada masa Presiden Suharto, menurut Hasan Bahanan, diterapkan "alokasi" bagi individu keturunan Arab untuk duduk di DPR (pusat dan daerah). "Alokasi itu pun umumnya diminta oleh partai pada organisasi masyarakat (ormas) untuk menunjuk wakilnya," ungkapnya. Tetapi, karena pemilu kala itu menganut sistem proporsional dan memilih gambar partai, maka mereka yang dianggap wakil keturunan Arab tidak dapat dikatakan sebagai representasi sikap politik keturunan Arab. Sejumlah individu keturunan Arab juga dipercaya oleh Presiden Suharto untuk duduk di dalam kabinetnya, seperti Menteri luar negeri Ali Alatas, Menteri pendidikan Fuad Hassan, Menteri koordinator bidang ekonomi dan keuangan Indonesia Saleh Afiff, serta Menteri Keuangan Fuad Bawazier.¹³⁹

Setelah kekuasaan Presiden Suharto berakhir, "tradisi" menyertakan satu atau dua sosok keturunan Arab di dalam kabinet terus dilanjutkan. Ada nama Alwi Shihab yang dipercaya sebagai Menteri luar negeri oleh Presiden Abdurrahman Wahid. Alwi Shihab juga pernah dipercaya memimpin Partai Kebangkitan Bangsa, PKB.

Ketika Megawati berkuasa sebagai presiden, posisi menteri agama dipercayakan seorang sosok keturunan Arab, Said Agil Husin Al Munawar. Presiden Susilo Bambang Yudhoyono juga menunjuk Salim Segaf Aljufri. Dia dikenal sebagai politisi Partai Keadilan Sejahtera, PKS. Dan ketika Joko Widodo terpilih sebagai Presiden, Anies Baswedan ditunjuk sebagai menteri pendidikan. Anies adalah cucu AR Baswedan pendiri Partai Arab Indonesia, PAI.¹⁴⁰

"Kemunculan Anies Baswedan yang berlatar tokoh pendidikan dan bukan dalam kaitan dengan keislaman, menunjukkan adanya pergeseran yang tidak mengidentikkan keturunan Arab dengan kelompok Islam," kata Ismail Fajrie Alatas. Pergeseran ini menurutnya juga ditandai kemunculan anak-anak muda keturunan Arab yang dikenal bukan karena latar keislamannya, namun karena profesi dan keahlian di dalam bidangnya. "Ada sineas, penyair, musikus, wartawan dari keturunan Arab yang tidak lagi mengidentikkan dengan kelompok Islam yang selama ini dilekatkan pada mereka," ungkap Fajrie. Menurutnya, ini merupakan perkembangan yang bagus. "Sehingga kontribusi keturunan Arab di Indonesia kini makin beragam, makin semarak."¹⁴¹

Habib Ali Al-Athas, Menteri Luar Negeri. 4 November 1932. Seorang diplomat Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Luar Negeri Republik Indonesia tahun 1988—1999 di bawah Presiden Soeharto dan BJ Habibie. Hingga wafatnya, ia menjabat sebagai Utusan Khusus Sekjen PBB untuk Myanmar, Utusan Khusus Presiden RI untuk masalah Timur Tengah, dan Ketua Dewan Pertimbangan Presiden.¹⁴²

Habib Alwi Shihab, Menteri Luar Negeri. Lahir 19 Agustus 1946. Seorang politikus Indonesia

¹³⁷ <https://m.merdeka.com/abdurrahman-bahasyim/profil/>

¹³⁸ Heyder Affan, Ideologi politik keturunan Arab: Islamis, sosialis hingga komunis, https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151016_indonesia_arabindonesia_sikappolitik, download 2 Maret 2022

¹³⁹ ibid

¹⁴⁰ ibid

¹⁴¹ ibid

¹⁴² https://id.wikipedia.org/wiki/Ali_Alatas

yang pernah menjadi Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat antara 21 Oktober 2004 hingga 7 Desember 2005. Sebelumnya ia adalah Menteri Luar Negeri Indonesia pada tahun 1999 sampai 2001. Ia juga adalah mantan Ketua Umum Partai Kebangkitan Bangsa.¹⁴³

Habib Salim Segaf Al-Jufri, Menteri Sosial. Dr. H. Habib Salim Segaf Al-Jufri, Lc., M.A. (lahir 17 Juli 1954) adalah seorang ulama dan politikus Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Sosial Indonesia sejak 22 Oktober 2009 hingga 20 Oktober 2014.¹⁴⁴ adalah seorang ulama dan politikus Indonesia yang pernah menjabat sebagai Menteri Sosial Indonesia sejak 22 Oktober 2009 hingga 20 Oktober 2014 di Kabinet Indonesia Bersatu II pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dan Wakil Presiden Boediono. Sebelumnya, ia menjabat sebagai Duta Besar Indonesia untuk Arab Saudi dan Oman sejak Desember 2005 hingga 2009 menggantikan Muhammad Maftuh Basyuni. Ia juga pernah menjabat sebagai Ketua Dewan Syariah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Direktur Perwakilan WAMY (World Assembly of Muslim Youth) untuk Kawasan Asia Timur dan Asia Tenggara dan juga Direktur Syariah Consulting Center.¹⁴⁵

Habib Said Alwi Al Nafis, Wakil Wali Kota Banjarmasin. Said Alwi alias Habib Panyunatan Simpang Belitung memastikan diri maju sebagai bakal calon Wakil Wali Kota Banjarmasin dengan mendaftarkan diri di Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Sabtu (26/10/2019). Secara pribadi, Said Alwi mengambil formulir pendaftaran di Sekretariat Dewan Perwakilan Cabang (DPC) PKB Kota Banjarmasin, Jalan Gunung Sari, Kelurahan Teluk Dalam, Banjarmasin Tengah, Sabtu (26/10/2019). "Kalau memang terpilih kami akan mengabdikan diri untuk kemaslahatan Banjarmasin. Juga akan memakmurkan masjid dan musala. Dan membuka penyunatan gratis," ucap Said Alwi kepada banjarhits.id, usai mengambil formulir pendaftaran. Dalam kesempatan itu, dia meminta dukungan dan doa restu kepada masyarakat Banjarmasin dan PKB. Mengingat saat ini dirinya tercatat sebagai kader PKB.¹⁴⁶

Habib Idrus Bin Ali Al Habsyi, Wakil Bupati Kabupaten Banjar. Dilahirkan di Martapura pada tanggal 14 April 1960. Habib Idrus Bin Ali Al Habsyi meninggal Kota Martapura untuk urusan pekerjaan, sebagai karyawan PT Pos Indonesia, pertama bertugas di Kantor Pos cabang Amuntai tahun 1983 sampai dengan tahun 1990, kemudian di percaya sebagai Kepala Kantor Pos pembantu Lampihong Kabupaten HSU tahun 1990 sampai dengan tahun 1994.¹⁴⁷

Habib Said Abdul Saleh¹⁴⁸, Wakil Bupati Barito Timur. Habib Ismail Bin Yahya¹⁴⁹, Wakil Gubernur Kalimantan Tengah. Lahir pada 4 Desember 1970 adalah Wakil Gubernur Kalimantan Tengah periode 2016- 2021. Sebelumnya ia menjabat sebagai Anggota DPD RI periode 2014-2015. Anggota DPRD Kalimantan Tengah (2009-2014), Anggota DPD RI (2014-2015) dan menjadi Wakil Gubernur Kalimantan Tengah (2016-2021)

PENUTUP

Kekuasaan adalah kemampuan seseorang atau sekelompok manusia untuk mempengaruhi tingkah-lakunya seseorang atau kelompok lain sedemikian rupa sehingga tingkah-laku itu menjadi sesuai dengan keinginan dan tujuan dari orang yang mempunyai kekuasaan itu. Pada dasarnya kekuasaan politik adalah kemampuan individu atau kelompok untuk memanfaatkan sumber-sumber kekuatan yang bisa menunjang sektor kekuasaannya dalam rangka mencapai tujuan tertentu. Sumber-sumber

¹⁴³ https://id.wikipedia.org/wiki/Alwi_Shibab

¹⁴⁴ https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

¹⁴⁵ https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

¹⁴⁶ <https://kumparan.com/banjarhits/daftar-wawali-banjarmasin-habib-panyunatan-ingin-gratiskan-sunat-1s8Aqvi1JBz/3>, 1 Maret 2022

¹⁴⁷ <https://www.redaksi8.com/2020/10/17/profil-habib-idrus-bin-ali-al-habsyi-pendamping-h-saidi-mansyur/>

¹⁴⁸ <https://beritakalteng.com/2021/05/25/pelantikan-gubernur-dan-wakil-gubernur-kalteng-wakil-bupati-bartim-sampaikan-ucapkan-selamat/>

¹⁴⁹ <https://mmc.kalteng.go.id/berita/read/34363/wakil-gubernur-habib-ismail-bin-yahya-tinjau-pos-penyekatan-arus-mudik-antara-provinsi-kalteng-dengan-provinsi-kalsel>

tersebut bisa berupa media massa, media umum, mahasiswa, elit politik, tokoh masyarakat ataupun militer.

Habaib dalam konteks politik di Indonesia mempunyai peran yang besar dalam pemikiran dan kiprah mereka sehingga terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia, dari masa ke masa, 'buah' kemerdekaan bisa dirasakan dan dinikmati oleh seluruh rakyat Indonesia.

Pemikiran politik Habaib, di Indonesia Berdasarkan tempat kelahirannya, orang Arab di Indonesia terbagi menjadi dua golongan : kaum Arab asli (*Wulaiti/totok*) dan kaum keturunan Arab (*Muwalad/Peranakan*). Kaum *Wulaiti* berdarah Arab murni dan biasanya lahir serta besar di negeri Arab, terutama Hadramaut. Sedangkan *Muwalad* berdarah campuran dan dilahirkan serta besar di Indonesia. Kaum *Wulaiti* membawa-bawa sifat Arab tulen, seperti keras, berdarah panas, mudah marah, sekaligus pemaaf. Dalam hal berbusana pun, kaum *Wulaiti* tidak terlalu banyak variasi, baik warna maupun modelnya. Meski demikian, yang menjadi sumber perselisihan antara kaum *Wulaiti* dan kaum *Muwalad* bukanlah banyaknya perbedaan diantara mereka, melainkan masalah orientasi tanah air. *Wulaiti* selalu memandang bahwa tanah air mereka adalah Hadramaut, sedangkan Indonesia hanyalah menjadi tempat merantau (*Al-Mahjar*).

Sementara itu, kaum keturunan Arab (*Muwalad*) berpandangan bahwa Indonesia adalah tanah air mereka dan bukan Hadramaut. Alasannya, mereka terlahir dan besar di Indonesia. Mereka memiliki ibu dari wanita-wanita Indonesia, bahkan banyak mengadopsi budaya Indonesia secara utuh. Mereka juga menegaskan bahwa semua perselisihan yang terjadi dalam masyarakat Arab Indonesia selama ini adalah permasalahan di antara kaum *Wulaiti* yang sebenarnya sudah terjadi sejak mereka masih di Hadramaut, oleh karena itu, menurut mereka, kaum keturunan Arab harus melepaskan diri dari dominasi kaum *Wulaiti*

Kiprah Habaib di dalam Politik Indonesia, dibagi kedalam beberapa bagian, *Pertama*, Habaib dalam Organisasi Sosial dan Keagamaan, dalam organisasi ini, Habaib aktif di Rabithah Alawiyah, Pengurus dan Aktivistis NU di Pusat dan Daerah, Habaib di Ormas FPI yang di deklarasikan 17 Agustus 1998 dan pada hari Rabu 30 Desember 2020, Pemerintah memutuskan untuk menghentikan kegiatan dan membubarkan organisasi Massa FPI, Pengurus MUI Pusat dan Daerah dan Habaib di Gerakan Keagamaan di Jakarta atau terkenal dengan Aksi 212. *Kedua*, Habaib di Partai Politik, dalam dunia Politik Praktis Indonesia, Habaib aktif di PAI (Partai Arab Indonesia) ini terjadi pada masa awal tahun 1930-an, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P), Partai Gerakan Indonesia Raya (GERINDRA), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Solidaritas Indonesia (PSI), *Ketiga*, Habaib di Dewan Perwakilan Daerah (DPD), *Keempat*, Habaib di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) RI, *Kelima*, Habaib di Jabatan Politik (Menteri, Gubernur, Bupati/Walikota).

DAFTAR PUSTAKA

- Syihab, M. Quraisy, *Sunnah Syiah Bergandengan Tangan Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Jakarta, Lentera Hati, 2007.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta, LP3ES, 1983. Cet. II
- Indra, Hasbi, *Pesantren dan Transformasi Sosial, Studi atas Pemikiran KH. Abdullah Syafi'i dalam bidang Pendidikan Islam*. Jakarta, Penamdani, 2003.
- El-Moekry, Mukhotim, *Secerach Pemikiran Ideologis*, Jakarta, Wahyu Press, 2002.
- Bersyariat Islam Seperti Apa?, *Risalah Edisi V, Tahun I, Rambdhan-Syawal 1428*.
- Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta, LKiS, 1998. Cet. III.
- Nor Huda, *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Yogyakarta, Ar-Ruzz Media, 2007.
- Zis Muzahid, *Kepemimpinan Islam Pertarungan Ulama Vs Khilafah, Risalah, edisi IV Tahun I, Sya'ban 1428 H*.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara, Transpormasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*,

- Jakarta, Paramadina, 1998.
- Azra, Azyumardi, *Islam Substantif, Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung, Mizan, 2000.
- , *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Kencana Prenada Media, (Edisi Revisi), 2004.
- Hassan, Riaz, *Keragaman Iman Studi Komparatif Masyarakat Muslim*, Jakarta, Rajawali Press, Raja Grafindo Persada, 2006.
- Ensiklopedi Islam, Tim Redaksi, Jakarta, Ictiar Baru Van Hoeve, 1994. Jil. I
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, Jakarta, Serambi Ilmu Semesta, 2006. Cet. II.
- Fuad Nuh, Munawar, Mastuki HS (editor), *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Achmad Siddiq*, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Fealy, Greg, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta, LKiS, 1997.
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung, PT. Ma'arif, 1979.
- Sahal Mahfudh, Muhammad Ahmad, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta, LKiS, 1994.
- Wachid, Marzuki, *Pesantren Cirebon Nasibmu Kini*, Depok, Majalah Desantara, Edisi 04, 2002.
- Qomar, Mujamil, NU "Liberalisme" dari Tradisionalisme Ahlulsunah ke Universalisme Islam, Bandung, Mizan, 2002.
- Arifin, Yanuar, *Revitalisasi Peran Politik NU*, Republika, Jum'at 1 Februari 2008.
- Ma'sum, Saifullah (editor), *Karisma Ulama Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, Bandung, Mizan, 1998. Cet. I.
- Fachrudin, Achmad, Gus Dur, *Dari Pesantren ke Istana Negara*, Yayasan Gerakan Amaliah Siswa (GAS) dengan Link Brothers, 1999.
- NU diminta Pelopori Pembangunan Bangsa, Republika, Senin 4 Pebruari 2008.
- Toyibah, Dzuriyatun, *NU dan Modal Sosial Gerakan Demokrasi*, Postra Buletin Wacan, Islam, Politik dan demokrasi, 06 Agustus-September 2002.
- Muhyiddin Chatib, Achmad, Syamsul A.Hasan, *Politik Kiai Pesantren*, Intisari Pemikiran Politik KHR. As'ad Syamsul Arifin dan KHR. Achmad Fawaid As'ad, Situbondo, Ponpes Salafiyah-Syafiyah, 2003.
- Hasan Basri, Muhammad, KHR. As'ad Syamsul Arifin, *Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Surabaya, Sahabat Ilmu, 1994.
- Anwar, Ali, "Avonturisme" NU, Menjejak Akar Konflik Kepentingan Politik Kaum Nahdhiyyin, Bandung, Humaniora, 2004.
- Suratmin dan Didi Kwartanada, *Biografi A.R Baswedan, Membangun Bangsa, Merajut Keindonesiaan*, Jakarta, Buku Kompas, 2014.
- Muhdor Ahmad Assegaf, *Cahaya Dari Nusantara*, Maulana Habib Luthfi bin Yahya (Catatan Kekaguman dan Kecintaan Seorang Santri), Kerjasama Penerbit Abna Seiwnu Pemalang dan Anom Pustaka Yogyakarta, 2020.
- Gottschalk, *Understanding History : a Primer of Historical Mthod*, terjemahan, Nugroho Notosusanto, Mengerti Sejarah, Cet. 4, Jakarta: Universitas Indonesia UI-Press, 1985.
- Hamid Al-Gadri, *Islam dan Keturunan Arab dalam Pemberontakan Mealawan Belanda*, Bandung: Mizan, 1996.
- Nugroho Notosusanto, *Hakekat Sedjarah dan Azas-azas Metode Sedjarah*, Bandung, Mega Bookstore bekerjasama dengan Pusat Sedjarah Angkatan Bersenjata (SAB), 1964.
- Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, *17 Habaib Berpengaruh di Indonesia*, Malang, Jawa Timur: Pustaka Bayan, Cet.VIII, 2011.
- John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 2008.

<https://eprints.uny.ac.id/7876/3/bab%20%20-%2008110244006.pdf> diakses pada 14 Juli 2021 pukul 14.57 WIB.

Miriam Budiardjo, Dasar-dasar Ilmu Politik, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008.

Deden Gumilang, “Partisipasi Ulama dalam Partai Politik di Cianjur (1999-2009)”, Skripsi, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2012.

Deliar Noer, Pengantar ke Pemikiran Politik, Jakarta: Rajawali, 1983.

Imam Hidayat, Teori-Teori Politik, Malang: Setara Press, 2009.

Rafael Raga Maran, Pengantar Sosiologi Politik, Jakarta: Rineka Cipta, 2001.

A. Hoogerwerf, Politikologi, Jakarta: Penerbit Erlangga, 1985.

Hotman Siahaan, Pengantar Ke arah Sejarah dan Teori Sosiologi, Jakarta: Penerbit Erlangga, 1986.

George Ritzer dan Douglad J. Goodman, Teori Sosiologi Modern, Jakarta: Kencana, . 2007.

https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri

https://id.wikipedia.org/wiki/Fadel_Muhammad

<https://id.pinterest.com/pin/658018195531803461/>

https://id.wikipedia.org/wiki/Syech_bin_Abdul_Qodir_Assegef

<https://www.nu.or.id/post/read/61738/inilah-susunan-lengkap-pengurus-pbnu-2015-2020>

<https://mantrasukabumi.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-202451861/biodata-dan-profil-habib-luthfi-bin-yahya-pekalongan-lengkap-keturunan-nabi-muhammad-yang-jadi-wantimpres>

<https://amp.tirto.id/m/muhammad-luthfi-bin-yahya-TG>

https://id.wikipedia.org/wiki/Syech_bin_Abdul_Qodir_Assegef

<http://forumwarga.id/2020/06/15/ini-susunan-pengurus-pwnu-jawa-tengah-masa-khidmat-2018-2023/>

https://id.wikipedia.org/wiki/Syech_bin_Abdul_Qodir_Assegef

<https://jatim.nu.or.id/page/struktur-pwnu-jatim>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://m.merdeka.com/nabiel-al-musawa/profil/>

<https://www.alumniipbmedia.id/habib-nabiel-al-musawa/>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://cariustadz.id/ustadz/detail/ali-hasan-al-bahar-lc-ma>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://news.detik.com/berita/d-5336382/profil-habib-ali-bin-abdurrahman-assegef-guru-habib-rizieq-kader-banser>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://www.nu.or.id/post/read/130968/dilantik-ini-struktur-kepengurusan-pwnu-dki-jakarta-2021-2026>

<https://bangkitmedia.com/ini-susunan-pengurus-pcnu-kota-yogya-periode-2018-2023/>

<https://voi.id/memori/24704/sejarah-fpi-dideklarasikan-17-agustus-dan-keterkaitannya-dengan-wiranto>. 25 Februari 2022

Republika.co.id/berita/qm6glo483/jejak-sejarah-pendirian-fpi-dideklarasikan-saat-17-agustus, 1 Maret 2021

Republika.co.id/berita/qm6glo483/jejak-sejarah-pendirian-fpi-dideklarasikan-saat-17-agustus, 1 Maret

2021

<https://megapolitan.kompas.com/read/2020/12/30/17333831/akhir-kisah-fpi-setelah-berada-22-tahun?page=all#:~:text=FPI%20lahir%20secara%20resmi%20pada,ini%20didaulat%20sebagai%20pemimpin%20utamanya>. 1 Mert 2022

https://id.wikipedia.org/wiki/Muhamad_Rizieq_Shihab

F. Rozie, (2016). GNPF MUI: Peserta Demo 2 Desember Capai 3 Juta Orang, Liputan 6, <https://www.liputan6.com/news/read/2664951>, Diakses tanggal 22 Desember 2021

<https://www.merdeka.com/peristiwa/terdepak-tokoh-212-tak-masuk-kepengurusan-mui-2020-2025.html>

<https://cariustadz.id/ustadz/detail/ali-hasan-al-bahar-lc-ma>

G. Abdul. (2016). Tentang Tafsir Surat Al Maidah 51 dan Ahok Jadi Tersangka, Bintang, <https://www.bintang.com/lifestyle/read/2653432/>,

<https://bangka.tribunnews.com/2021/08/19/profil-habib-bahar-bin-smith-silsilah-keluarga-kehidupan-pribadi-hingga-kontroversi?page=all>

<https://bangka.tribunnews.com/2021/08/19/profil-habib-bahar-bin-smith-silsilah-keluarga-kehidupan-pribadi-hingga-kontroversi?page=all>

<https://news.detik.com/berita/d-3836227/ini-struktur-persaudaraan-alumni-212-amien-rais-ketua-penasihat>

https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Rizieq_Shihab

<https://news.detik.com/berita/d-3836227/ini-struktur-persaudaraan-alumni-212-amien-rais-ketua-penasihat>

Heyder Affan, Ideologi politik keturunan Arab: Islamis, sosialis hingga komunis, https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151016_indonesia_arabindonesia_si_kapolitik, download 2 Maret 2022

Heyder Affan, Ideologi politik keturunan Arab: Islamis, sosialis hingga komunis, https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2015/10/151016_indonesia_arabindonesia_si_kapolitik, download 2 Maret 2022

Manifesto PKB Melayani Ibu Pertiwi, Lanskap Indonesia.

Firman Noor, Perpecahan dan Solidaritas Partai Islam di Indonesia: Kasus PKB dan PKS DI Dekade awal Reformasi, Jakarta: LIPI Press, 2015.

Komariah Mei, Skripsi : Perkembangan Partai Kebangkitan Bangsa di Kabupaten Cianjur Tahun 1998-2014.

https://id.wikipedia.org/wiki/Hadi_Zainal_Abidin

<https://suarabaru.id/2021/05/05/kepengurusan-dpc-pkb-kota-tegal-2021-2026-siap-menangkan-empat-agenda-besar/>

Sejarah singkat PPP, <http://ppp.or.id/2021/12/06/sejarah-singkat-ppp/>. 15 Oktober 2021

<https://www.tribunnewswiki.com/2021/03/12/profil-habib-hasan-mulachela-tokoh-dermawan-nyentrik-asal-solo-yang-meninggal-dunia-hari-ini>

<https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-5490716/profil-hasan-mulachela-loyalis-gibran-yang-pernah-dibui-karena-korupsi>

<https://www.liputan6.com/news/read/4469600/ini-susunan-pengurus-dpp-ppp-periode-2020-2025>

<https://ikilhojatim.com/habib-mahdi-terpilih-aklamasi-dalam-rapimcab-ppp-kabupaten-probolinggo/>

<https://politik.rmol.id/read/2021/09/22/505230/duet-munjidah-wahab-habib-salim-quraisy-ditunjuk-pimpin-ppp-jatim>

<https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>

<https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>

<https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>

Tiga Habib Dibaiat Megawati Jadi Kader PDIP, <https://www.suara.com/news/2019/04/02/150043/tiga-habib-dibaiat-megawati-jadi-kader-pdip>.

<http://partaigerindra.or.id/files/SUSUNAN%20PENGURUS%20DEWAN%20PIMPINAN%20PUSAT%20PARTAI%20GERINDRA.pdf>

Habib Mahdi Al-Attas: “Tanamkan Akhlak Pada Politikus”,
<https://izoruhai.wordpress.com/2012/05/21/habib-mahdi-al-attas-tanamkan-akhlak-pada-politikus/>. 20 November 2021

https://id.wikipedia.org/wiki/Aboe_Bakar_Al-Habsyi
<https://www.eramuslim.com/berita/bincang/habib-fahmi-alaydrus-soal-pendidikan-indonesia-masih-latah.htm#.YZBuAroxU2w>

<https://kalsel.antaranews.com/berita/100732/terpilih-di-parlemen-hst-habib-hafizi-siapkan-program-khusus-bidang-keagamaan>
<https://psi.id/berita/content/apa-itu-psi/>. 1 Maret 2022

d.wikipedia.org/wiki/Partai_Solidaritas_Indonesia#Sejarah 1 Maret 2022

<https://era.id/nasional/44488/sindir-rizieq-sampai-bawa-bawa-keluarga-siapa-husin-shihab>
<https://depok.pikiran-rakyat.com/nasional/pr-091136194/tsamara-respons-kader-psi-disebut-jadi-pelapor-haikal-hassan-perlu-diluruskan-non-aktif-sejak-2018?page=2>

https://id.wikipedia.org/wiki/Partai_Solidaritas_Indonesia
https://id.wikipedia.org/wiki/Tsamara_Amany_Alatas
<https://kalsel.prokal.co/read/news/41526-habib-banua-tokoh-muda-kebanggaan-banua.html>
<https://m.merdeka.com/abdurrahman-bahasyim/profil/>
<https://dprd.go.id/Fanggota/Anggota/26/kalimantan-tengah>
<https://tirto.id/m/habib-abdurrahman-bahasyim-R5>
<https://m.merdeka.com/nabiel-al-musawa/profil/>
<https://www.alumniipbpedia.id/habib-nabiel-al-musawa/>
https://id.wikipedia.org/wiki/Aboe_Bakar_Al-Habsyi
<https://www.mereka.com/habib-ali-alwi/profil/>
<https://m.merdeka.com/abdurrahman-bahasyim/profil/>
<https://www.merdeka.com/hamid-abdullah/profil/>
<https://m.merdeka.com/abdurrahman-bahasyim/profil/>
https://id.wikipedia.org/wiki/Salim_Segaf_Al-Jufri
<https://kumparan.com/banjarhits/daftar-wawali-banjarmasin-habib-panyunatan-ingin-gratiskan-sunat-1s8Aqvi1JBz/3>, 1 Maret 2022

<https://www.redaksi8.com/2020/10/17/profil-habib-idrus-bin-ali-al-habsyi-pendamping-h-saidi-mansyur/>

<https://beritakalteng.com/2021/05/25/pelantikan-gubernur-dan-wakil-gubernur-kalteng-wakil-bupati-bartim-sampaikan-ucapkan-selamat/>

<https://mmc.kalteng.go.id/berita/read/34363/wakil-gubernur-habib-ismail-bin-yahya-tinjau-pos-penyekatan-arus-mudik-antara-provinsi-kalteng-dengan-provinsi-kalsel>

Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Indonesia

Paelani Setia¹, Mohammad Taufiq Rahman², Khaleel Al-Obaidi³

^{1,2,3} UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

³ University of Imam Aadam Abu Hanifah, Baghdad, Iraq

¹setiapaelani66@gmail.com

²fikrakoe@uinsgd.ac.id

³khalilkhalil115@hotmail.com

Abstrak

Tulisan ini mengkaji gerakan keagamaan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) ketika mengadopsi media baru dalam aktivitas gerakannya di Indonesia. Penelitian dalam tulisan ini menggunakan metode kualitatif dengan pengumpulan data melalui observasi online terhadap situs HTI, Media Umat www.mediaumat.id. Penelitian ini memperoleh temuan bahwa HTI sebagai gerakan keagamaan turut mengadopsi internet dalam aktivitas gerakannya sama seperti gerakan keagamaan lain yaitu NU dan Muhammadiyah. Penggunaan internet oleh HTI sekaligus membantah argumentasi bahwa internet memiliki ketidakejalan dengan agama, yang lebih didasarkan pada argumen sekularisasi. Internet pada kenyataannya menyediakan peluang-peluang baru yang disambut positif oleh komunitas agama yang dijadikannya bagian dari budayanya sesuai kebutuhan dan kepentingannya. Respons agama ini terlihat dalam penggunaan internet oleh HTI yang dapat dikategorikan pada tiga bentuk: ideologis, polemik, dan kontekstual. Semua bentuk penggunaan internet ini menunjukkan adanya dampak positif internet bagi agama dan kemampuan agama untuk menjadi bagian dari modernitas demi kepentingan dan keperluannya dengan mengadaptasi internet sebagai produk modernitas.

Kata Kunci: Agama, internet, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Khilafah, Kechilafahan Islam.

PENDAHULUAN

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) merupakan organisasi keagamaan Islam yang dikenal ingin mewujudkan kembali kekhilafahan Islam di Indonesia (Muhtadi, 2009, p. 630). Hal ini karena menurut HTI, sistem Khilafah Islam seperti di era Rasulullah Saw merupakan sistem pemerintahan yang paling ideal dibandingkan dengan sistem negara yang banyak dianut saat ini yakni demokrasi. Bagi HTI, sistem Khilafah merupakan sistem politik yang langsung bersumber dari Sang Maha Pencipta, Allah Swt, sehingga penerapannya dalam masyarakat tidak akan memiliki kecacatan seperti pada sistem demokrasi. Sementara demokrasi bagi HTI adalah sistem negara yang bersumber dari ide-ide manusia yang penuh dengan kekurangan sehingga penerapannya pada masyarakat banyak merugikan (Zallum, 2002, p. 10). Oleh sebab itu, berbagai upaya-upaya dilakukan HTI dalam mewujudkan keinginannya untuk menegakkan kekhilafahan Islam di Indonesia.

Upaya HTI dalam mewujudkan keinginan mendirikan Khilafah terlihat dari aktivitas mereka di masyarakat. Contoh upaya-upaya ini seperti aksi demonstrasi di jalan raya, demonstrasi di gedung-gedung pemerintahan, menggelar kajian keagamaan di masjid-masjid, melakukan pawai, menggelar seminar, menggelar workshop, dan tabligh akbar. Serangkaian upaya yang pernah dilaksanakan oleh HTI yang bersifat langsung ini seperti acara Konferensi Khilafah tahun 2007 di Stadion Gelora Bung Karno, Jakarta. Acara ini dihadiri oleh puluhan ribu peserta yang merupakan anggota-anggota HTI dari seluruh Indonesia (Syah & Setia, 2021, p. 524). Selanjutnya, acara Muktamar Khilafah Internasional tahun 2013 yang juga digelar di Stadion Gelora Bung Karno, Jakarta dengan menghadirkan peserta sebanyak seratus ribu orang anggota HTI dari seluruh dunia (Karagiannis, 2009). Kemudian, acara Konferensi Islam dan Peradaban tahun 2014 di Sentul International Convention Center di Bogor (Syah & Setia, 2021, p. 527). Upaya-upaya lain yang dikerjakan HTI adalah demonstrasi terhadap kebijakan

pemerintah, seperti penolakan kenaikan BBM tahun 2014 (Rosyid, 2015, p. 15) dan penolakan acara Miss World di Bali tahun 2013 (Syukur, 2015, p. 241). Upaya-upaya lain yang bersifat persuasif atau mengajak masyarakat (dakwah) juga dikerjakan HTI seperti tabligh akbar dan seminar-seminar di perguruan tinggi (Azmy, 2020, p. 96). Seminar-seminar di perguruan tinggi beberapa kali dilaksanakan di kampus seperti IPB, Bogor dan UGM, Yogyakarta.

Penelitian-penelitian tentang upaya HTI dalam mewujudkan keinginan mendirikan Khilafah telah dilakukan oleh para sarjana. Misalnya, Osman (2010), yang mengkaji ideologi perkembangan Khilafah Hizbut Tahrir di Indonesia dan sistem rekrutmen dengan memanfaatkan jaringan masjid, mahasiswa, sekolah, dan perempuan. Selain itu, Azmy (2020), membahas tentang kewajiban menegakkan Khilafah bagi HTI harus ditegakkan karena sesuai dengan Al-Quran dan tuntunan Nabi Muhammad Saw. Kemudian, Fisher Zulkarnain, yang membahas mobilisasi opini Khilafah oleh HTI sehingga gerakannya banyak menuai simpati publik. Selanjutnya, Mujahiduddin (2011) yang mengkaji aksi-aksi protes HTI pada kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah turut mendorong masyarakat untuk melakukan aksi yang sama, seperti mobilisasi aksi menuntut Basuki Tjahaya Purnama alias Ahok di penjara akibat kasus penistaan agama pada 2016.

Namun, penelitian-penelitian yang membahas HTI di internet masih sedikit. Padahal, ini penting karena menurut Iqbal dan Zulkifli (2017), gerakan fundamentalisme seperti HTI sebenarnya tidak anti-globalisasi seperti yang mereka katakan pada aksi-aksinya di publik, atau mengatakan anti-Barat, anti produk globalisasi dan anti-demokrasi. Sebaliknya gerakan ini merupakan pemain dan penafsir globalisasi melalui sifat mereka yang melintas batas negara dan benua (transnasional). Buktinya, mereka telah berkiprah di berbagai belahan dunia seperti Eropa, Amerika, Afrika, Asia, hingga Asia Tenggara. Kajian Ahmed & Stuart (2010, p. 15), menyebut Hizbut Tahrir telah tersebar di kurang lebih 50 negara di dunia. Ditambah aktivitas mereka dalam penggunaan media global adalah bukti bahwa Hizbut Tahrir adalah organisasi pemain globalisasi. Melalui media global, Hizbut Tahrir menciptakan komunitas 'imajiner' yang menyatukan seluruh anggotanya di dunia (Saunders, 2008). Seluruh anggota Hizbut Tahrir di dunia menggunakan media internet untuk melakukan pertukaran pikiran, memperkuat solidaritas sesama anggota, dan mengampanyekan persatuan umat Islam melalui anggota umat sedunia.

Selain itu, penelitian ini menjadi penting karena telah terjadi fenomena perubahan cara-cara beragama di Indonesia dengan menggunakan internet (Saat & Burhani, 2020, p. 2). Fenomena ini seperti perubahan cara pengajian, dari pengajian di masjid-masjid menjadi ceramah dai populer di YouTube. Selain itu, penggunaan media sosial Instagram untuk ceramah-ceramah pendek para dai, dan penggunaan media online dalam menghimpun zakat dan sedekah. Fenomena ini juga didukung oleh pengguna internet di Indonesia yang jumlahnya hampir 220 juta orang (Zuraya, 2022), sehingga menjadi peluang besar bagi semua gerakan keagamaan untuk memperluas pengaruhnya di internet. Misalnya, gerakan keagamaan Nahdlatul Ulama (Setia & Iqbal, 2021) dan Muhammadiyah yang juga turut memanfaatkan internet sebagai media dalam memperluas pengaruhnya. NU sebagai organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, saat ini dikenal eksistensinya karena terlibat aktif dengan para jemaatnya di internet, seperti penggunaan media NU Online di berbagai platform media sosial (Iqbal, 2020). Senada dengan NU, Muhammadiyah juga turut aktif memanfaatkan internet sebagai sarana memperluas pengaruh (Barton, 2014), seperti penggunaan TV Muhammadiyah (Ni'mah et al., 2021), dan media sosial (Adeni & Hasanah, 2021; Akmaliah, 2020; Suherdiana & Muhaemin, 2018).

Perubahan tata cara beragama dan pemanfaatan media internet oleh gerakan NU dan Muhammadiyah di Indonesia menjadi fakta bahwa internet bisa sejalan dengan agama. Padahal, pada dekade 2000-2010, banyak penagamat dan sarjana yang menilai bahwa agama memiliki ketidaksejajaran dengan internet. Pendapat para pengamat ini dipengaruhi oleh kuatnya tesis sekularisasi pada waktu itu. Mereka beranggapan bahwa internet adalah produk modernitas yang berbahaya bagi agama dan penerimaannya akan menghilangkan otoritas agama tradisional. (Armfield & Holbert, 2003) misalnya mengungkapkan bahwa semakin religius seseorang, semakin ia tidak menggunakan internet karena produk itu adalah produk sekuler, yang akan menghalangi orang-orang religius untuk menggunakan dan memanfaatkan internet. Senada dengan itu, beberapa pengamat yang

lain juga berpendapat bahwa internet merupakan ancaman potensial bagi agama karena ia tidak netrak, membawa nilai-nilai tertentu—utamanya kapitalisme dan nilai-nilai keamerikaan—yang asing dan berbahaya bagi penganut keagamaan di wilayah Timur (Adamu, 2002; Bockover, 2003), dapat melemahkan otoritas tradisional dengan kemampuannya menyediakan informasi alternatif dan menciptakan pemimpin-pemimpin baru yang kritis dan menantang legitimasi pemimpin agama tradisional dalam pengajaran agama (Barker, 2005); dan pengalaman keagamaan secara online menyebabkan tercerabutnya agama dari tempatnya yang riil, penganutnya yang riil, perasaan bersama dan harmoni yang riil, dan kesadaran kolektif (Schroeder et al., 1998).

Meskipun kajian-kajian di atas pada tingkat tertentu memberikan penjelasan penting atas hubungan antara agama dan internet, asumsi-asumsi yang disampaikan dipengaruhi oleh teori sekularisasi tentu saja tidak sepenuhnya dapat dipertahankan. Perkembangan kontemporer justru memperlihatkan kemampuan agama mengadopsi dan mengadaptasi teknologi modern sebagai bagian dari upaya-upaya mereka untuk bertahan, bahkan bangkit kembali di tengah masyarakat modern.

Berbeda dari kajian-kajian di atas, tulisan ini berpendapat bahwa internet memberikan manfaat bagi agama dengan kemampuannya menjadi fasilitas dan alat baru bagi kepentingan agama dan penganutnya. Internet telah membukakan kesempatan-kesempatan baru yang ternyata disambut baik oleh komunitas agama dan dijadikannya sebagai fasilitas dan sumber daya penting untuk memenuhi kepentingan dan kebutuhan mereka. Untuk mendukung argumen ini, tulisan ini mengkaji gerakan keagamaan dan responnya atas internet dengan memfokuskan analisisnya pada gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Indonesia. Ia bermaksud untuk mengungkapkan bagaimana gerakan HTI merespon internet yang dilihat dari cara-cara mereka menggunakan media baru ini. Pilihan atas gerakan ini mempunyai signifikansi kuat mengingat bahwa HTI merupakan gerakan Islam kontemporer yang ultra-konservatif secara ideologis, tetapi ia tanpa ragu menyambut internet dengan antusias, dan menggunakannya untuk kepentingan dan kebutuhan keagamaannya. Dengan kata lain, kenyataan bahwa kelompok agama paling konservatif pun merespon internet dengan baik memperlihatkan bahwa internet merupakan teknologi modern yang memiliki dampak positif bagi agama dan komunitas agama. Meskipun secara ideologi merupakan gerakan ultra-konservatif, HTI adalah sebuah gerakan modern secara teknologi. Dengan upaya ini, tulisan ini dapat memberikan kontribusi bagi literatur yang mendukung hubungan baik dan interaksi antara internet dan kelompok keagamaan di mana diantara keduanya terjadi hubungan yang saling mempengaruhi misalnya tulisan dari (Barzilai-Nahon & Barzilai, 2005; Campbell, 2005; Kluver & Cheong, 2007).

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Penggunaan metode kualitatif ini didasarkan pada kebutuhan untuk mendapatkan data dan informasi yang alamiah (natural) (Denzin & Lincoln, 2005, p. 10). Dalam pengumpulan data, penelitian ini menggunakan teknik observasi online. Teknik ini digunakan dengan cara mengumpulkan data dan informasi secara online dengan cara penelusuran mendalam melalui mesin pencari Google. Penelusuran dilakukan dengan kata kunci “Hizbut Tahrir Indonesia” di mesin pencari Google telah memperlihatkan hasil sekitar empat ratus empat puluh tujuh ribu hasil. Setelah diteliti lebih jauh, terdapat empat situs HTI yang aktif dan masih dikelola oleh komunitas HTI. Ini menunjukkan bahwa informasi mengenai HTI masih bisa diakses dengan bebas. Untuk kepentingan tulisan ini, observasi online difokuskan pada sebuah situs HTI, yakni Media Umat (www.mediaumat.id/). Pilihan ini didasari pada fakta bahwa situs ini saat ini telah mewakili gerakan HTI, paling aktif, dan banyak dirujuk oleh situs lain dan akun media sosial pengikut HTI di internet. Karenanya, hal ini dirasa memadai untuk menggambarkan respons dan aktivisme online yang dikerjakan oleh gerakan keagamaan HTI di Indonesia atas internet.

Isi situs (*website content*) berupa artikel-artikel dan video yang diterbitkan oleh administrator situs dan kontributor dikumpulkan dari situs HTI di atas untuk mengungkap cara-cara yang dipakai oleh HTI dalam menggunakan media baru internet sebagai respon mereka atas perkembangan teknologi informasi dan komunikasi ini. Posting tersebut dianalisis untuk mengungkap topik, argumen, dan tipe

respon yang dikandungnya. Metode yang digunakan dalam analisis ini melibatkan penggunaan analisis tekstual dengan maksud untuk mengungkap kategori-kategori dari penggunaan internet oleh gerakan HTI ini. Analisis tekstual meliputi semua yang terkandung di dalam situs www.mediaumat.id yaitu artikel, gambar, dan video.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Perkembangan Hizbut Tahrir Indonesia

HTI adalah cabang Hizbut Tahrir (Internasional). Ia adalah gerakan politik transnasional yang bertujuan untuk mengembalikan Kekhalifahan bagi seluruh dunia Muslim. Hizbut Tahrir didirikan di Yerusalem Timur, Palestina, pada awal 1952 oleh seorang ulama dan hakim asal Palestina, Taqiuddin an-Nabhani (Commins, 1991, p. 194), yang menjadi pemimpin atau amir pertama. Hizbut Tahrir tiba di Indonesia pada awal 1980-an. Perintis HT di Indonesia adalah Abdullah bin Nuh, seorang ulama yang mengelola sebuah pesantren di Bogor, Jawa Barat, yaitu Al-Ghazali dan seorang putranya yang pernah bergabung dengan Hizbut Tahrir sebagai santri di Yordania. Abdullah bin Nuh berkenalan dengan mantan anggota Hizbut Tahrir Lebanon yang hijrah ke Australia, Abdurrahman al-Baghdadi, dan mengajaknya pindah ke pesantrennya (Rahmat, 2005, pp. 97–98). Mereka secara bertahap menarik anggota-anggota HTI di beberapa universitas, khususnya di Institut Pertanian Bogor (IPB).

Para perintis HTI beroperasi secara sembunyi-sembunyi karena saat itu rezim yang berkuasa dikenal otoriter, Soeharto. Mereka melatih rekrutan mereka melalui sistem “sel” (*halqah*), dan menghindari penyebutan Hizbut Tahrir dalam dokumen mereka dan menunggu sampai Soeharto jatuh dari kekuasaan (Hairgrove & Mcleod, 2008, p. 403). HTI baru bisa menyelenggarakan acara publik besar pertama mereka pada Mei 2000, melalui konferensi Khilafah yang mereka selenggarakan di Jakarta untuk mengampanyekan tujuan kekhilafahan. Pada tahun 2001, mereka menambahkan 'Indonesia' ke nama gerakan mereka, sehingga sejak saat itu Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) resmi lahir. HTI adalah salah satu cabang terkuat dan terbesar di HT. Mengikuti struktur organisasi HT yang membagi dunia Muslim menjadi beberapa provinsi (wilayah), yang mencerminkan pembagian geografis yang dimaksudkan untuk kekhilafahan masa depan, HTI adalah pemimpin dan pengawas pengembangan HT di Kawasan Asia-Pasifik, termasuk Singapura dan Malaysia (Osman, 2010, p. 735). Oleh karena itu, perkembangan HTI berdampak pada dominasinya di kawasan dan dunia.

Ciri khas HT adalah kegigihannya dalam mempromosikan kekhilafahan Islam global. Gerakan ini meyakini bahwa ketiadaan Khilafah telah membuat umat Islam lemah, terbelah dan terpinggirkan dalam persaingan global. Cara mengatasi masalah tersebut adalah dengan menghidupkan kembali sistem khilafah. Proses legislasinya harus didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah. Sementara, sistem demokrasi dipandang oleh gerakan ini sebagai sistem pemerintahan yang kufur (*thoghut*), yang harus ditolak dan dihancurkan. Selain itu, HT juga menganggap nasionalisme sebagai fanatisme kesukuan (*ashabiyah*) dan jelas bertentangan dengan Islam. Tidak boleh ada kesetiaan ganda karena satu-satunya kesetiaan yang diperbolehkan dalam Islam adalah pada agama (Zaim, 2019).

Dalam konteks Indonesia, HTI telah berpengaruh dalam lanskap kehidupan. Ini disebabkan karena pendekatan HTI selalu berbasis pada orientasi penyadaran publik soal isu-isu ketidakadilan dan patologi sosial lainnya. HTI juga giat melakukan pendekatan-pendekatan ke berbagai lapisan sosial masyarakat, seperti aparat pemerintah, pebisnis, pejabat politik, kepala kementerian, para mualaf, hingga masyarakat sipil (Osman, 2010, p. 617). Selain itu, kehadiran mereka di ruang-ruang publik konvensional dan ruang publik maya juga diyakini menjadikan HTI sebagai ormas yang peka terhadap kondisi sosial masyarakat. Pada titik inilah, kehadiran HT di Indonesia dianggap telah berpengaruh pada kehidupan umat Islam, terutama dalam pandangan mereka mengenai syariah dan konsep politik dalam Islam.

HTI dan Respons atas Internet

Tentang Situs Media Umat

Situs yang dipilih untuk dikaji dalam penelitian ini, www.mediaumat.id adalah milik HTI yang dikelola oleh para pengikutnya dengan pengawasan dari para pemimpin dan senior mereka. Ini tampak dari susunan supervisor dan kontributor situs ini yang berasal dari tokoh-tokoh HTI, seperti Ismail Yusanto dan Farid Wajdi. Situs ini adalah bentuk transformasi media yang dilakukan HTI. Diketahui, Media Umat adalah koran resmi milik HTI yang sebelumnya disebarluaskan hanya melalui cetak. Namun, dalam menjawab perkembangan teknologi internet, akhirnya situs ini dibuat dalam rangka menyebarkan pengaruh dari media ini. Karenanya, berdasarkan penelusuran penulis, situs ini memposting artikel pada tahun 2016, sementara kehadiran koran Media Umat sudah ada sejak tahun 2010 (Media Umat, 2016).

Situs ini dirancang sebagai situs berbasis teks dan video yang mudah digunakan. Situs ini menggunakan warna merah sebagai warna dasarnya sebagai lambang perjuangan umat Islam. Halaman utama situs ini menampilkan nama situs "Media Umat", dengan tagline "Memperjuangkan Kehidupan Islam". Menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantarnya, situs ini memiliki struktur sebagai berikut: *Pertama*, menu utama yang terdiri dari "'Beranda", "Nasional", Internasional", Kristologi", "mercusuar", "Cetak", "Ustadz", dan "Opini Anda". *Kedua*, informasi situs atau "Tentang Kami", yang berisi tentang informasi singkat tentang situs. *Ketiga*, informasi tentang pengelola situs yang terdiri dari "Redaksi", Iklan", dan "Hubungi Kami". *Keempat*, link dan afiliasi yang menghubungkan situs dengan media sosial yang digunakan berupa Facebook, Twitter, Telegram, dan Youtube. *Terakhir*, rubrik atau posting yang terdiri dari "Agenda Umat", "Cetak", "Editorial", "Ekonomi", "Feature", "Headline", "Internasional", "Keluarga", "Kristologi", "Mercusuar", "Nasional", "Opini Anda", "Siyasah", "Sosok", "Ustadz Menjawab", dan "Video".

Artikel dan video yang dimuat di situs ini ditulis dalam Bahasa Indonesia, yang ditulis dan disampaikan oleh tokoh-tokoh HTI seperti Hafiz Abdurahman, Moeflich Hasbullah, Rokhmat S. Labib, Felix Siau, M. Siddiq, dan Fahmi Amhar. Nama-nama itu diketahui merupakan dai dan anggota HTI yang populer di Indonesia. Situs ini juga memuat berita-berita seputar peristiwa yang telah dan sedang terjadi baik di Indonesia maupun di dunia internasional. Berita-berita tersebut kemudian di respons melalui komentar-komentar atau tulisan para tokoh HTI dan kemudian disebarluaskan kembali melalui situs ini.

Penggunaan Internet oleh HTI

Hasil investigasi penulis menunjukkan bahwa HTI merespons kedatangan internet di Indonesia dengan menggunakannya sebagai media untuk mempromosikan gagasan, sikap, dan identitasnya. Sebuah pernyataan dalam situs, mereka menegaskan bahwa situs ini hadir di tengah-tengah hiruk pikuk keterbukaan informasi yang luar biasa. Dalam menu "Tentang Kami" tertuang jelas bahwa: "Sesuai dengan motto kami, "Melanjutkan Kehidupan Islam" tampil dengan warna berita yang berbeda dan melihat berbagai peristiwa dengan kaca mata khas Islam serta memihak kepada kaum Muslim" (Media Umat, 2016). Penggunaan istilah "Melanjutkan Kehidupan Islam" menunjukkan posisi situs ini pada identitas ideologi yang mereka anut yakni Khilafah. Hal ini sesuai dengan tulisan saya sebelumnya bahwa di ruang publik HTI sering menggunakan istilah-istilah pada konotasi harapan, perjuangan, dan cita-cita pada pembentukan negara Islam (Setia, 2021). Penggunaan internet untuk artikulasi penyebaran gagasan Khilafah dalam situs ini terlihat dari kesimpulan-kesimpulan setiap artikel dan video yang dibuat, yakni bermuara pada pentingnya penerapan Syariat Islam dan pentingnya penegakkan Syariat Islam itu melalui institusi Khilafah Islam. Temuan penulis menunjukkan bahwa pada dasarnya, HTI memanfaatkan internet untuk meningkatkan eksistensi mereka di mata publik dengan menggunakannya sebagai bagian dari agenda keagamaan mereka, yang dapat dibagi menjadi empat model penggunaan: ideologis, polemis, dan kontekstual.

Penggunaan Internet Ideologis: Mempromosikan Gagasan Khilafah

Melalui situs mereka, HTI mempromosikan gagasan Khilafah dengan cara mempublikasikan artikel dan video tentang doktrin-doktrin Khilafah yang ditulis oleh tokoh-tokoh HTI di Indonesia dengan rujukan-rujukan pada kitab-kitab HTI seperti karya Taqiyudin An-Nabhani dan Abdul Qadim Zallum. Postingan jenis ini terutama mempromosikan gagasan Kekhalifahan Islam yang diyakini HTI akan kembali berdiri setelah runtuh tahun 1924 di Turki. Kekhalifahan Islam diyakini sebagai satu-satunya solusi komprehensif dalam mengatasi persoalan umat Islam saat ini, seperti kekerasan, penindasan, diskriminasi, korupsi, dan kemiskinan. Melalui Kekhalifahan Islam, umat Islam akan bersatu di seluruh dunia dan akan menjadi sebuah negara tunggal yang kuat dan adil kepada seluruh kaum Muslim. Kekhalifahan Islam diyakini sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabat nabi sebagai bentuk negara dan kepemimpinan yang sah.

Dalam situs mereka, HTI menegaskan bahwa Khilafah adalah ajaran Islam yang harus diterapkan oleh umat Islam. Menurut HTI, Khilafah atau istilah lain yang semakna, yaitu Darul Islam atau Imaratul Mukminin, banyak ditolak oleh mayoritas umat Islam karena umat Islam menyamakan agama Islam dan agama Kristen, yakni dianggap sama-sama agama spiritual belaka yang tidak mengatur urusan masyarakat dan negara. Padahal, ajaran Islam dan Kristen sangat berbeda dalam hal hubungannya dengan negara atau politik. Agama Kristen, hanya agama spiritual, tidak mengatur segala aspek kehidupan. Maka dari itu, karakter dasar (*nature*) agama Kristen adalah bersifat sekular, yakni tidak mempunyai ajaran bernegara. Maka dari itu, konsekuensi logisnya, wajar sekali Islam memerlukan institusi negara agar umat Islam dapat mengamalkan ajarannya secara menyeluruh (*kaffah*) (QS Al-Baqarah: 208). Dan wajar pula jika Nabi Muhammad Saw tidak hanya bertugas sebagai nabi, tetapi juga sebagai kepala negara, khususnya setelah berhijrah ke Madinah pada tahun 622 M (Jawi, 2022b).

HTI juga menegaskan bahwa Khilafah memiliki landasan yang jelas seperti yang digambarkan para ulama, yang dirangkum dalam tiga substansi: *pertama*, Khilafah adalah sistem pemerintahan yang menjadi pengganti atau penerus fungsi kepemimpinan Nabi Saw. Dalil yang digunakan HTI dalam hal ini adalah riwayat Imam Mawardi dalam *Al-Ahkamus Al-Sulthaniyyah*, "Imamah (Khilafah) itu ditetapkan sebagai pengganti kenabian..." (Jawi, 2022c). *Kedua*, Khilafah menerapkan hukum-hukum Syariah Islam dalam segala aspek kehidupan, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Biasanya ulama mengungkapkan substansi ini dengan redaksi bahwa Syariah Islam itu, mengatur urusan agama dan dunia. Dalil yang digunakan HTI adalah riwayat Imam Al-Juwaini dalam *Ghiyâtsul Umam*, "Imamah (Khilafah) adalah suatu kepemimpinan menyeluruh dan suatu pengaturan yang terkait dengan urusan khusus dan umum dalam kepentingan-kepentingan agama dan dunia." *Ketiga*, Khilafah merupakan sistem tunggal untuk seluruh umat Islam yakni tak boleh ada lebih dari satu Khilafah bagi seluruh umat Islam. Ulama biasanya mengungkapkan ini dengan redaksi bahwa Khilafah adalah "kepemimpinan umum" (*ri'âsh 'ammah*) atau "kekuasaan umum untuk seluruh umat" (*al-wilayah al-'ammah 'ala kaffat al-ummah*). Salah satu dalil yang digunakan adalah riwayat Al-Qalqasyandî, dalam *Ma'âtsirul Inâfah fî Ma'âlim Al-Khilâfah*, "Imamah (Khilafah) adalah kekuasaan umum atas seluruh umat Islam, pelaksanaan segala urusan umat, dan pengembanan segala tanggung jawabnya." Selain itu, HTI juga menggunakan beberapa dalil Al-Quran untuk memperkuat argumentasinya tentang Khilafah, seperti QS Al-Baqarah ayat 30, "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat, "Sesungguhnya, Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Dalil lain dalam Al-Quran seperti QS An-Nisa ayat 59, "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu" (Jawi, 2022b).

Dalam situs mereka, HTI juga menjelaskan tentang persoalan-persoalan yang menyangkut Khilafah yang selalu diperdebatkan masyarakat di Indonesia. Seperti perilaku orang-orang yang menyepelkan Khilafah. Perilaku orang-orang yang menyepelkan gagasan Khilafah menurut HTI adalah dosa. Misalnya, tulisan dari Fathy Syamsudin Ramadhan an-Nawy (2022), bahwa mencibir dan mencela sistem Khilafah adalah perbuatan dosa, karena Khilafah adalah perkara yang agung dalam Islam dan merupakan kewajiban besar. Bahkan, orang-orang yang mencela Khilafah merupakan orang-orang yang mengkriminalisasi ajaran Islam dan berupa tindakan melawan hukum (Irawan, 2022). Kemudian,

persoalan lainnya adalah relevansi Khilafah di zaman sekarang. Menurut HTI, Khilafah adalah ajaran Islam yang hukum menegakkannya *fardu kifayah* sehingga akan terus relevan dalam segala zaman dan kondisi. Harusnya sebagai umat Islam, ketika Khilafah ini tidak berdiri maka ada kewajiban untuk mengakkannya (Labib, 2022). Selain itu, banyaknya persoalan yang meragukan Khilafah menurut HTI berakar dari kebencian Barat kepada Islam. Misalnya, dalam tulisan Siddiq Al-Jawi (2022a), yang mengutip kitab *Mafahim Siyasyiyah*, karya Imam Taqiyuddin an-Nabhani (2001), menyebut bahwa sikap permusuhan dari negara-negara Barat khususnya kepada Khilafah dan jihad itu bermula pada abad ke-16 karena penaklukan-penaklukan tentara Utsmaniyah kepada negara-negara Eropa. Pasca peristiwa penaklukan, negara-negara Barat membenci Islam dengan menghimpun dalam komunitas besar untuk meruntuhkan Kekhilafahan Utsmaniyah. Kebencian tersebut diwariskan kepada masyarakat modern saat ini sehingga permusuhan Barat kepada Islam tetap sama.

HTI juga menggunakan situs mereka untuk menyebarkan gagasan Khilafah. Penyebaran gagasan Khilafah HTI tampak dalam artikel, berita dan video yang dipublikasikan situs ini. Bahkan, setiap artikel, berita, dan video selalu diakhiri dengan kampanye gagasan Khilafah. Pola kampanye gagasan Khilafah yang dibangun selalu diawali dengan informasi yang mengagetkan para pembaca. Misalnya, *headline* berita tanggal 7 Oktober 2022 mengangkat tentang Resesi Ekonomi Tahun 2023, dengan judul “Pakar Ekonomi: Resesi Global 2023 Sebuah Keniscayaan” (2022), artikel ini mengungkap pendapat salah satu pakar ekonomi dari HTI yakni Arim Nasim tentang akan terjadinya resesi ekonomi pada tahun 2023. Informasi mengenai resesi ekonomi ini benar adanya, namun HTI melalui situs ini membuat fakta lain yang sesuai dengan informasi yang sesungguhnya. Resesi ekonomi seperti disampaikan Sri Mulyani terjadi karena inflasi akibat konflik Rusia-Ukraina (CNN Indonesia, 2022), namun menurut HTI resesi ini terjadi karena sistem kapitalisme yang menguasai dunia. Karenanya, solusi untuk atasi resesi ini adalah diterapkannya sistem Khilafah. Itulah salah satu contoh kampanye gagasan Khilafah melalui isu aktual di masyarakat.

Penggunaan Polemis Internet: Kontra Narasi Gagasan Radikalisme dan Moderasi Beragama

Pendukung Khilafah juga menggunakan internet sebagai media untuk melawan narasi-narasi yang menyudutkan kelompok dan gagasan mereka. Dalam hal ini, *cyberspace* (dunia maya) menjadi sebuah tempat baru untuk *cyberwar* (perang di dunia maya), di mana permusuhan diperluas dari dunia nyata ke dunia maya. Karena itu, konteks permusuhan bukan menggunakan senjata melainkan menggunakan narasi-narasi yang saling menjatuhkan. Melalui situs mereka, HTI mengkritik bahkan mengutuk setiap tindakan muslim yang merendahkan narasi-narasi dan gagasan Khilafah mereka yang menganggap mereka melanggar syariat Islam (Yusanto, 2022). Mereka juga mengkritik kelompok-kelompok yang menganggap HTI sebagai gerakan radikal dan menjadikan moderasi beragama sebagai solusi menangkalkan mereka. Serangan mereka ditujukan kepada pemerintah yang dianggap sering menuduh mereka sebagai gerakan radikal, tidak Pancasila, dan makar. Selain itu, serangan juga ditujukan kepada kelompok-kelompok dan tokoh-tokoh yang menganggap mereka gerakan ilusi dan berbahaya di Indonesia.

Melalui situs mereka, HTI melakukan kontra narasi radikalisme yang dialamatkan kepada mereka. Beragam argumentasi HTI sampaikan pada situsnya mengenai pandangan dan sikap mereka atas radikalisme. *Pertama*, menganggap istilah radikalisme tidak tepat digunakan untuk kelompok-kelompok Islam seperti HTI. Menurut HTI, penggunaan kata radikal dan radikalisme senantiasa dikaitkan secara negatif dengan Islam dan kaum Muslim. Sementara makna radikalisme yang dimaksud tidak pernah jelas dan stigmatif (Januar, 2022). Menurut HTI, radikalisme merupakan kategori politik, radikalisme bukan kategori agama. Oleh sebab itu kalangan-kalangan yang mencoba untuk mengaitkan radikalisme dengan agama apalagi dengan Islam maka dia telah melakukan kekeliruan yang sangat besar, yang tentu patut diduga ada motif tertentu. Motif-motif itu termasuk memecah belah kesatuan negara dengan terminologi-terminologi yang menyasar sebagian kelompok orang atau sebagian kalangan yang mungkin tidak disukai. Karenanya, radikalisme yang menyasar kepada HTI, adalah bagian dari upaya sistematis untuk memecah belah persatuan bangsa. Harusnya, setiap unsur bangsa memberikan solusi-solusi yang konstruktif untuk membuat bangsa ini lebih maju dan keluar dari krisis

multidimensional dengan pikiran-pikiran yang jernih tanpa adanya pertikaian di antara anak bangsa (Lukman, 2022).

Kedua, HTI menyebut jika radikalisme digunakan oleh pemerintah sebagai alat untuk menjegal kelompok yang sering berbeda pendapat dengan pemerintah (Almaroky, 2021). Mereka merasa wajar jika pemerintah memberikan label radikal kepada HTI karena mereka selalu bersebrangan dan berbeda pendapat dengan pemerintah. Hal itu tidak adil, tegasnya, karena perbedaan dengan pemerintah itu bagian dari kritik yang sah diperbolehkan, apalagi kritik yang disampaikan adalah untuk menemukan solusi atas persoalan di Indonesia. HTI bahkan menganggap bahwa label radikal yang disematkan kepada HTI mirip dengan kebijakan orde baru, karena mereka yang memiliki pandangan dan inovasi lain atau tak setuju dengan kebijakan pemerintah cukup dituding sebagai radikal. Karenanya, label radikal tidak tepat disematkan kepada HTI karena upaya yang dikerjakan HTI hanyalah bagian dari kritik dan kontribusi untuk negara. Jika demikian, HTI menambahkan, bahwa orang-orang yang mengkritik pemerintah juga harusnya diberikan juga cap radikal oleh negara, tidak hanya HTI.

Ketiga, label radikalisme disematkan oleh orang-orang islamophobia. Menurut HTI, dalam situs mereka, menyebut bahwa orang-orang yang menyebut HTI radikal adalah mereka yang anti Islam (islamophobia) (Riyan, 2022). Orang yang dimaksud khususnya adalah Kepala Staf Angkatan Darat (KSAD) Jenderal Dudung Abdurachman, yang pernah melontarkan pernyataan bahwa radikalisme telah masuk ke kalangan pelajar, yang salah satu aktornya adalah HTI. Orang-orang yang mengidap islamophobia menurut HTI adalah individu yang menyimpan kebencian dan tidak suka dengan Islam serta selalu memberikan stigma butuk kepada Islam. Orang seperti Jenderal Dudung bagi HTI bisa saja mengidap islamophobia. Bahayanya, tegas HTI, sebagai pemimpin organisasi apalagi TNI, perilaku ini bisa membahayakan para prajurit seolah Islam itu buruk di mata mereka. Islam pada hakikatnya memberikan petunjuk untuk kebaikan negeri ini, jangan sampai Islam dan kaum Muslim diteror dengan istilah “radikalisme”, “ekstremisme” dan “fundamentalisme” (Wisnuwardana, 2022b).

HTI melalui situs mereka juga menolak dan melakukan kontranarasi atas gagasan moderasi beragama. Belakangan gagasan itu disosialisasikan oleh pemerintah dalam rangka membendung radikalisme, ekstremisme, dan terorisme. Menurut HTI, gagasan itu ditujukan kepada gerakan-gerakan yang bersebrangan dengan pemerintah terutama HTI. Karenanya, melalui situs itu, HTI melakukan kontra narasi atas gagasan moderasi beragama tersebut. Moderasi beragama menurut HTI adalah paham yang memiliki sifat propaganda teologis dan juga membawa kepentingan politik neoimperialisme (Media Umat, 2022a). Peralnya, misi dari proyek moderasi berikut paham sekularismenya adalah untuk mengadag kebangkitan ideologi Islam yang secara historis, pernah mempersatukan negeri-negeri Muslim di bawah naungan Daulah Islam. HTI menegaskan bahwa secara epistemologi Islam adalah kebenaran, sedangkan moderasi agama adalah kekacauan berpikir. “Tidaklah sama antara makna Islam *washatiah* dengan Islam moderat. Sementara propaganda moderasi agama adalah racun akidah” (Agustini, 2022). Pengarusutamaan moderasi agama adalah sia-sia karena merupakan produk gagal paham dan pastinya akan gagal pula. Hingga setidaknya, umat dituntut bersuara demi membungkam sesat pikir tersebut. Indikator lainnya, masih berkenaan dengan narasi moderasi beragama berkenaan dengan komitmen kebangsaan, toleransi, anti kekerasan dan penerimaan atas tradisi. Padahal, Islam mengajarkan umatnya untuk mencintai negara karena Allah dengan cara mengelola berdasarkan hukum yang telah Allah turunkan. Selain agama yang penuh damai, toleransi, adil dan menebarkan kebaikan kepada seluruh alam semesta, Islam juga agama yang paling bisa memberikan ruang pembiaran kepada pemeluk agama lain, tanpa embel-embel moderat sekalipun.

Dalam menolak gagasan moderasi beragama, HTI melalui keorganisasian situs Media Umat melaksanakan program Forum Doktor Muslim Peduli Bangsa (FDMPB) dengan tema *Quo Vadis Moderasi Ajaran Islam, Agenda Siapa?*. Agenda ini merupakan diskusi terbuka yang diselenggarakan melalui Zoom Meeting dan disiarkan di kanal Youtube Forum Doktor Muslim Peduli Bangsa. Menurut sekjen forum, Faqih Syarief, moderasi beragama yang diarusutamakan oleh pemerintah merupakan upaya untuk mereduksi ajaran Islam dengan maksud mederadikalisasi atas ajaran Isla dan umat Islam, sebagaimana yang gencar dikampanyekan oleh Barat terhadap Islam. Selain itu, ia menambahkan

bahwa seluruh ajaran Islam adalah kebaikan, karena berasal dari Dzat Yang Maha Baik, yaitu Allah SWT, dan ajaran Islam adalah jalan hidup (*way of life*) dan sekaligus solusi (*problem solving*) bagi seluruh permasalahan umat manusia, baik Muslim maupun non Muslim, sebagaimana penegasan Allah SWT bahwa Islam adalah sebagai ajaran yang *rahmatan lil 'alamiin* (Media Umat, 2022b).

Forum ini juga menyerukan kepada sesama intelektual Muslim untuk melakukan penyadaran atas hal-hal fundamental dari ajaran Islam yang telah disalahpahami umat, sekaligus mengadvokasi pentingnya untuk kembali pada ajaran Islam yang kaffah. Forum yang merupakan bagian dari HTI ini juga menyerukan kepada pemerintah agar kembali kepada aturan Allah dan Rasul-Nya dan menghentikan setiap upaya persekusi maupun kriminalisasi terhadap para intelektual, ulama dan para aktivis Islam, yang mempunyai pemikiran kritis dan menyuarakan Islam yang sebenarnya (Media Umat, 2022b).

Penggunaan Internet Kontekstual: Merepons Isu-Isu Kontemporer

HTI menggunakan internet bukan hanya sebagai alat untuk mempromosikan gagasan Khilafah dan melakukan kontra narasi atas wacana yang menjatuhkannya. Lebih jauh, internet juga digunakan sebagai media untuk menyampaikan perhatian dan pandangan mereka tentang isu-isu kontemporer yang muncul di masyarakat lokal dan global. Investigasi penulis terhadap isi situs HTI menunjukkan bahwa HTI menggunakan internet sebagai alat untuk menunjukkan perhatian mereka terhadap isu-isu sosial-keagamaan kontemporer di Indonesia. Misalnya, dalam merespon pandemi Covid-19 yang terjadi di Indonesia. Meskipun menjadi wabah global, namun nyatanya HTI fokus pada pandemi Covid-19 lokal. Mereka mempublikasikan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan cara-cara ibadah selama pandemi; bagaimana melaksanakan salat jumat di saat wabah; hukum bagi orang yang terpapar virus; hukum dilaksanakan pembatasan sosial; dan hukum melaksanakan kerumunan dalam ibadah (Tresna, 2020).

Di samping itu, HTI menggunakan *cyberspace* sebagai alat untuk merespon isu-isu internasional. *Posting* mereka menunjukkan bahwa mereka sadar akan isu-isu dan kejadian-kejadian global, khususnya yang berkaitan dengan Islam dan dunia Islam. Untuk merespon krisis dunia muslim seperti di Rohingya, Palestina, India, Srilangka dan Uighur (Khan, 2022; Komara, 2022; Mantasari, 2022; Syarifudin, 2022; Wisnuwardana, 2022a), HTI memakai internet sebagai alat untuk mengkomunikasikan keyakinan mereka bahwa krisis tersebut terjadi karena umat Islam sudah mengabaikan ajaran-ajaran "Islam yang sebenarnya", sehingga mereka tidak berada dalam bimbingan Allah. Akibatnya, kaum muslim menjadi lemah dan memberikan kesempatan kepada musuh untuk menguasai dan menghancurkan negara-negara muslim. Di Palestina, menurut HTI, Muslim dibantai oleh kaum zionis Isarel karena adanya kebencian Yahudi kepada Islam di sana. Hal ini jelas merupakan bagian dari penjajahan Israel kepada Palestina (Mantasari, 2022). Di Rohingya, Muslim asli suku Rakhine dibantai oleh kelompok mayoritas umat Budha karena suku Rakhine dianggap pendatang. HTI menambahkan, pembantaian di Rohingnya disebabkan juga ada andil dari Amerika Serikat dan China (Khan, 2022). Kelompok-kelompok Muslim terbukti telah dianiaya oleh kelompok agama lain, dan mereka tidak memiliki pelindung yang baik, padahal sebagai sesama Muslim harusnya ikatannya adalah *Ukhuwah Islamiyyah*. Penyebab semua itu terjadi karena tidak ada kekuasaan Islam yang melindungi mereka sehingga Khilafah Islam adalah solusi yang tepat.

Pola yang digunakan dalam merespons isu-isu kontemporer di dunia global adalah menggunakan pakar-pakar internal HTI sebagai ahli yang mengomentasi isu-isu kontemporer yang kesimpulan opininya adalah memberikan solusi Khilafah Islam. Kalau pun tidak menggunakan pendapat pakar internal HTI, mereka selalu mengutip pandangan tokoh non-HTI yang argumennya mendukung gerakan mereka. Misalnya, mereka mengutip pernyataan pakar hukum Refly Harun ketika ia menolak disahkannya Perppu Ormas Tahun 2017 (Media Umat, 2017). Argumen itu sesuai dengan pandangan HTI bahwa Perppu Ormas 2017 berpotensi membubarkan keorganisasian mereka di kemudian hari.

Kesimpulan

Eksplorasi atas penggunaan internet oleh gerakan HTI di Indonesia pada dasarnya komunitas gerakan ini merespons kehadiran internet dengan sangat positif. Mereka menjadikan internet sebagai sarana untuk mengkomunikasikan, mempromosikan, dan mempertegas identitas kolektif mereka sebagai pejuang Khilafah Islam. Secara lebih spesifik, penggunaan internet ini terwujud sebagai berikut:

Pertama, HTI menggunakan internet sebagai alat ideologis. Melalui internet mereka mengkomunikasikan gagasan sistem negara Khilafah mereka dan menyebarkannya secara luas. *Kedua*, tampaknya, HTI menggunakan internet sebagai alat polemis dalam hal melakukan kontra narasi atas sangkaan dan label radikal yang ditujukan oleh pemerintah kepadanya. Kontra narasi difokuskan HTI pada dua tema besar yang terkait dengan organisasi mereka, yakni tema radikalisme dan gagasan moderasi beragama. Hal ini menandakan bahwa di dunia *cyberspace* (dunia maya) telah menjadi sebuah tempat baru dalam *cyberwar* (perang di dunia maya) di mana permusuhan dan konflik bisa dibawa dari dunia *offline* ke dunia *online*.

Ketiga, bagi HTI, internet telah memainkan peranan sebagai medium untuk merespons isu-isu kontemporer yang muncul di masyarakat baik regional maupun global. Lewat situs mereka, HTI mengekspresikan pandangan dan perhatian mereka terhadap isu-isu global seperti konflik dan instabilitas politik yang terjadi di dunia-dunia Islam dan isu-isu lokal seperti pandemi Covid-19 di Indonesia. Hal ini merefleksikan paradoks gerakan-gerakan transnasional seperti HTI; ia beroperasi melawati batas-batas nasional sebuah negara dan menantang keberadaan negara-bangsa secara teritorial dan ideologis, tetapi ia tidak dapat mengabaikan isu-isu baru yang muncul di negara di mana mereka beroperasi sebagai upayanya untuk meningkatkan pengaruhnya atau setidaknya mempertahankan kehadirannya dalam arena lokal-nasional.

Temuan-temuan dalam artikel ini membuktikan bahwa kelompok agama yang paling konservatif pun seperti komunitas Hizbut Tahrir tidak hanya bertahan di hadapan modernisasi. Mereka juga mampu mentransformasi realitas-realitas modernitas seperti internet menjadi sebuah bentuk baru produk modern yang melayani kebutuhan dan kepentingan mereka dengan baik. Secara ideologis, komunitas HTI adalah ultra-ortodoks, tapi mereka adalah modern secara teknologi.

Kasus HTI dan internet ini juga memperlihatkan bahwa agama senantiasa berupaya untuk melakukan adaptasi dan rekonsiliasi dengan modernitas dengan cara membacakan nilai-nilai modernitas terhadap sumber-sumber keagamaannya. Ia berusaha untuk merespon proses modernisasi dengan cara mengadopsi dan mengadaptasi internet dan teknologi modern lainnya sesuai konteks komunalnya sesuai kebutuhan dan kepentingannya. Dengan kata lain, respon HTI atas internet ini merupakan bagian dari proses interaksi antara agama dan teknologi di mana komunitas agama terlibat dalam upaya menjadikan teknologi bagian dari budayanya (Barzilai-Nahon & Barzilai, 2005). Jadi, dapat disimpulkan bahwa gerakan keagamaan sebagaimana ditunjukkan oleh gerakan HTI bukanlah realitas yang terpisahkan atau bertentangan dengan modernitas dan proses globalisasi, melainkan sebagai bagian integral dari modernitas dan globalisasi itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Adamu, A. U. (2002). *Islam and the Internet*. Weekly Trust.
- Adeni, A., & Hasanah, S. (2021). Islam and Disaster Communication via Online Media amid the Covid-19 in Indonesia: The Case of Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, and the Salafism. *Al-Milal: Journal of Religion and Thought*, 3(2).
- Agustini, S. (2022). Moderasi Beragama, Metode Terbaru Pemisahan Kehidupan Bernegara dari Agama. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/moderasi-beragama-metode-terbaru-pemisahan-kehidupan-bernegara-dari-agama/>
- Ahmed, H., & Stuart, H. (2010). Profile: Hizb ut-Tahrir in the UK. *Current Trends in Islamist Ideology*, 10, 143–172.
- Akmaliah, W. (2020). The demise of moderate Islam: new media, contestation, and reclaiming religious authorities. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 10(1).
- Almaroky, W. (2021). Isu Radikalisme Jadi Alat Jegal yang Beda Pendapat dengan Rezim? *Media*

- Umat. <https://mediaumat.id/isu-radikalisme-jadi-alat-jegal-yang-beda-pendapat-dengan-rezim/>
- An-Nabhani, T. (2001). Mafahim Hizbut Tahrir. *TK: Hizbut Tahrir*.
- An-Nawy, F. S. R. (2022). Bully Khilafah Termasuk Dosa Besar. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/bully-khilafah-termasuk-dosa-besar/>
- Armfield, G. G., & Holbert, R. L. (2003). The relationship between religiosity and Internet use. *Journal of Media and Religion*, 2(3), 129–144.
- Azmy, A. S. (2020). Fundamentalisme Islam: Telaah Terhadap Pemikiran Politik Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). *Jurnal Wacana Politik*, 5(1), 87–98.
- Barker, E. (2005). Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control As a Consequence of Access to the Internet1. In *Religion and cyberspace* (pp. 67–85). Routledge.
- Barton, G. (2014). The Gülen movement, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama: Progressive Islamic thought, religious philanthropy and civil society in Turkey and Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(3), 287–301.
- Barzilai-Nahon, K., & Barzilai, G. (2005). Cultured technology: The Internet and religious fundamentalism. *The Information Society*, 21(1), 25–40.
- Bockover, M. I. (2003). Confucian values and the internet: a potential conflict. *Journal of Chinese Philosophy*, 30(2), 159–175.
- Campbell, H. (2005). Spiritualising the Internet. Uncovering discourses and narratives of religious Internet usage. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Volume 01.1 Special Issue on Theory and Methodology*.
- CNN Indonesia. (2022). Sri Mulyani: Dunia Pasti Resesi pada 2023. *CNN Indonesia*. <https://www.cnnindonesia.com/ekonomi/20220926163036-532-852840/sri-mulyani-dunia-pasti-resesi-pada-2023>
- Commins, D. (1991). Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party. *The Muslim World*, 81(3–4).
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2005). *Introduction: The discipline and practice of qualitative research*.
- Hairgrove, F., & Mcleod, D. M. (2008). Circles drawing toward high risk activism: The use of usroh and halaqa in Islamist radical movements. *Studies in Conflict & Terrorism*, 31(5), 399–411.
- Iqbal, A. M. (2020). Challenging moderate Islam in Indonesia: NU Garis Lurus and its construction of the “authentic” NU online. In *Rising Islamic Conservatism in Indonesia* (pp. 95–115). Routledge.
- Irawan, C. P. (2022). LBH Pelita Umat: Kriminalisasi Khilafah, Tindakan Melawan Hukum. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/lbh-pelita-umat-kriminalisasi-khilafah-tindakan-melawan-hukum/>
- Januar, I. (2022). Isu Radikalisme untuk Gebuk Kelompok Islam Kaffah dan Oposisi. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/isu-radikalisme-untuk-gebuk-kelompok-islam-kaffah-dan-oposisi/>
- Jawi, S. Al. (2022a). Akar Kebencian kepada Khilafah Datang dari Barat. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/akar-kebencian-kepada-khilafah-datang-dari-barat/>
- Jawi, S. Al. (2022b). Dalil-Dalil Wajibnya Khilafah. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/dalil-dalil-wajibnya-khilafah/>
- Jawi, S. Al. (2022c). Mendirikan Negara Seperti Nabi SAW, Haramkah? *Media Umat*. <https://mediaumat.id/mendirikan-negara-seperti-nabi-saw-haramkah/>
- Karagiannis, E. (2009). *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir*. Routledge.
- Khan, A. (2022). Nasib Buruk Orang Rohingya. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/nasib-buruk-orang-rohingya/>
- Kluser, R., & Cheong, P. H. (2007). Technological modernization, the Internet, and religion in Singapore. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(3), 1122–1142.
- Komara, F. (2022). Cina Eksploitasi Google Sebarkan Propaganda Uighur, IMuNe: Islam Tak Boleh Jadi Objek Terus. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/cina-eksploitasi-google-sebarkan-propaganda-uighur-immune-islam-tak-boleh-jadi-objek-terus/>
- Labib, R. S. (2022). Benarkah Khilafah Sudah Tidak Relevan? *Media Umat*.

- <https://mediaumat.id/benarkah-khilafah-sudah-tidak-relevan/>
- Lukman, F. (2022). Direktur Inqiyad: Kaitkan Radikalisme dengan Agama, Keliru Besar. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/direktur-inqiyad-kaitkan-radikalisme-dengan-agama-keliru-besar/>
- Mantasari, I. (2022). Inilah Alasan Israel Kerap Serang Muslim Palestina. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/inilah-alasan-israel-kerap-serang-muslim-palestina/>
- Media Umat. (2016). Tentang Kami. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/>
- Media Umat. (2017). Refly Harun Sarankan DPR Tolak Perppu Ormas. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/refly-harun-sarankan-dpr-tolak-perppu-ormas/>
- Media Umat. (2022a). Forum Doktor Muslim: Moderasi Agama Bawa Kepentingan Neoimperialisme. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/forum-doktor-muslim-moderasi-agama-bawa-kepentingan-neoimperialisme/>
- Media Umat. (2022b). Forum Doktor Muslim Tolak Moderasi Islam. *Media Umat*.
- Muhtadi, B. (2009). The quest for hizbut tahrir in Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 37(4), 623–645.
- Nasim, A. (2022). Pakar Ekonomi: Resesi Global 2023 Sebuah Keniscayaan. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/pakar-ekonomi-resesi-global-2023-sebuah-keniscayaan/>
- Ni'mah, S., Firdaus, F., Hamzah, A., Hawirah, H., & Mubhar, I. Z. (2021). Reception of the Qur'an Based on Muhammadiyah Television Media. *Proceedings of the 2nd Borobudur International Symposium on Humanities and Social Sciences, BIS-HSS 2020, 18 November 2020, Magelang, Central Java, Indonesia*.
- Osman, M. N. M. (2010a). Reviving the Caliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's mobilization strategy and its impact in Indonesia. *Terrorism and Political Violence*, 22(4), 601–622.
- Osman, M. N. M. (2010b). The Transnational Network of Hizbut Tahrir Indonesia. *South East Asia Research*, 18(4), 735–755.
- Rahmat, M. I. (2005). *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Erlangga.
- Riyan. (2022). Sebut Radikalisme Masuk Kalangan Pelajar, Islamofobia? *Media Umat*. <https://mediaumat.id/sebut-radikalisme-masuk-kalangan-pelajar-islamofobia/>
- Rosyid, M. (2015). Konsep Demokrasi Politik Dalam Islam. *Addin*, 9(1).
- Saat, N., & Burhani, A. N. (2020). *The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. ISEAS: Yusof Ishak Institute.
- Saunders, R. A. (2008). The ummah as nation: a reappraisal in the wake of the 'Cartoons Affair.' *Nations and Nationalism*, 14(2), 303–321.
- Schroeder, R., Heather, N., & Lee, R. M. (1998). The sacred and the virtual: Religion in multi-user virtual reality. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 4(2).
- Setia, P. (2021). Membumikan Khilafah di Indonesia: Strategi Mobilisasi Opini Publik oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Media Sosial. *Journal of Society and Development*, 1(2), 33–45.
- Setia, P., & Iqbal, A. M. (2021). Adaptasi Media Sosial oleh Organisasi Keagamaan di Indonesia: Studi Kanal YouTube Nahdlatul Ulama, NU Channel. *JISPO Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 11(2), 359–378.
- Suherdiana, D., & Muhaemin, E. (2018). The Da'wah of Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah in Social Media of Facebook. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 12(2), 187–200.
- Syah, M. K. T., & Setia, P. (2021). Radikalisme Islam: Telaah Kampanye Khilafah oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pra-Pembubaran oleh Pemerintah. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(4).
- Syarifudin, U. (2022). Pengamat: Penguasa Dunia Muslim Harus Tegas kepada India. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/pengamat-penguasa-dunia-muslim-harus-tegas-kepada-india/>
- Syukur, A. (2015). Gerakan Dakwah Dalam Upaya Pencegahan Dini Terhadap Penyebaran Dan Penerimaan Islamisme Kelompok Radikal-Terrorisme Di Lampung. *Analisis: Jurnal Studi*

Keislaman, 15(1), 219–250.

- Tresna, Y. R. (2020). Ketentuan Shalat Jumat Dan Memakmurkan Masjid Di Saat Wabah Penyakit Menular. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/ketentuan-shalat-jumat-dan-memakmurkan-masjid-di-saat-wabah-penyakit-menular/>
- Wisnuwardana, A. (2022a). Belajar dari Sri Lanka, Dunia Sangat Butuh Sistem Alternatif. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/belajar-dari-sri-lanka-dunia-sangat-butuh-sistem-alternatif/>
- Wisnuwardana, A. (2022b). Pernyataan KSAD ‘Radikalisme Masuki Mahasiswa’ Mengarah pada Islamofobia. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/pernyataan-ksad-radikalisme-masuki-mahasiswa-mengarah-pada-islamofobia/>
- Yusanto, M. I. (2022). UIY Ungkap Alasan Khilafah sebagai Ajaran Islam Begitu Dibenci. *Media Umat*. <https://mediaumat.id/uiy-ungkap-alasan-khilafah-sebagai-ajaran-islam-begitu-dibenci/>
- Zaim, M. (2019). Dynamics Development of Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) and Indonesia’s Economic Reality. *Journal of Philosophy, Culture and Religion*, 41, 13–19. <https://doi.org/10.7176/jpcr/41-03>
- Zallum, A. Q. (2002). *How the Khilafah was destroyed*. Milli.
- Zuraya, N. (2022). APJII: Pengguna Internet di Indonesia Naik dari 175 Juta Menjadi 220 Juta. *Republika.Co.Id*. [https://www.republika.co.id/berita/rd71bq383/apjii-pengguna-internet-di-indonesia-naik-dari-175-juta-menjadi-220-juta#:~:text=Berdasarkan Survei Internet Indonesia Tahun,persen berdasarkan survei terbaru APJII](https://www.republika.co.id/berita/rd71bq383/apjii-pengguna-internet-di-indonesia-naik-dari-175-juta-menjadi-220-juta#:~:text=Berdasarkan%20Survei%20Internet%20Indonesia%20Tahun,persen%20berdasarkan%20survei%20terbaru%20APJII).

Internalisasi Karakter *Wasathiyah* Melalui Ekstrakurikuler Rohani Islam di Indonesia

Lilis Nurhayati¹, Supiana²

¹²Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

¹lisnursadeli681@gmail.com

²supiana@uinsgd.ac.id

Abstrak

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya fakta yang mengkhawatirkan bahwa kaum pelajar termasuk yang menjadi sasaran gerakan ekstrem dalam beragama. Masuknya paham ekstrem dalam beragama terhadap kaum pelajar tersebut diantaranya masuk melalui ekstrakurikuler Rohis (Rohani Islam). Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan proses internalisasi karakter *Wasathiyah* melalui kegiatan ekstrakurikuler Rohis, yang berfokus pada dua sekolah di Kota Bandung, yakni SMAN 2 Bandung dan SMKN 15 Bandung, Jawa Barat. Internalisasi karakter *wasathiyah* adalah suatu proses memasukan pengetahuan dan keterampilan tentang pemahaman Islam yang moderat melalui binaan dan bimbingan untuk membuat sikap, perasaan, keyakinan sehingga menjadi kepribadian dan menjadi landasan untuk cara pandang, berpikir dan bertindak. Indikator dari karakter *wasathiyah* dalam penelitian ini yaitu komitmen kebangsaan, toleransi, anti kekerasan dan akomodatif budaya lokal. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini kualitatif dengan metode deskriptif analitis. Pengumpulan data dilakukan melalui observasi, wawancara dan studi dokumentasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa program internalisasi karakter *wasathiyah* melalui ekstrakurikuler Rohis di SMAN 2 Bandung berupa kegiatan Kajian Islam, Keputrian dan Mentoring, di SMKN 15 Bandung berupa kegiatan Kajian Islam, Muhadoroh dan Mentoring. Selain itu, faktor pendukung di kedua sekolah ini berupa dukungan kepala sekolah dan guru-guru, inisiatif dan *ghiroh* pembina Rohis, pembiayaan dan ketersediaan sarana prasarana, kerjasama dengan NGO (*Non-Government Organisation*) dan kerjasama alumni. Faktor penghambatnya yaitu kesalahpahaman tentang moderasi, pengaruh alumni yang kurang moderat dan konten media yang kurang moderat.

Kata Kunci: wasathiyah Islam, radikalisme, ekstrakurikuler sekolah, rohani Islam.

PENDAHULUAN

Fakta mengkhawatirkan di Indonesia saat ini sedang terjadi di mana secara nasional kaum pelajar termasuk yang jadi sasaran gerakan radikal. Hal ini tentu sangat mengkhawatirkan karena dapat menyebabkan para pelajar kehilangan masa depan dan terseret intoleransi, ekstrimisme, radikalisme keagamaan bahkan teroris (Setia and Rahman 2021). Berdasarkan survei Wahid Foundation, ditemukan tiga penyebab penyebaran paham itu dari guru spiritual, kegiatan Rohani Islam (Rohis), dan akses internet (Sa'dullah 2016). Rohis rentan dengan paham radikal. Rohis di duga menjadi tempat efektif menyemai paham radikal. Gerakan radikalisasi dengan sasaran anak-anak sekolah biasanya tidak langsung mendorong korbannya melakukan kekerasan langsung (*direct violence*) atau terlibat dalam aksi bom (Setia 2020). Namun, pada tahap tertentu anak diarahkan untuk terlibat menebarkan ekspresi kebencian kepada pemerintah, aparat negara, sistem negara, serta kelompok lain yang tidak sepaham. Pola penyebarannya secara personal dan massif sehingga pola gerakannya sulit dilacak.

Survei yang dilakukan Wahid Foundation pada tahun 2016 kepada kalangan aktivis Rohani Islam (Rohis) menunjukkan bahwa 86 persen aktivis Rohis di SMA ingin berjihad ke Suriah. Dalam kuesioner yang disebar Wahid Foundation menunjukkan, tujuh dari 10 aktivis Rohis ingin berjihad ke Suriah Para pengurus Rohis ini kebanyakan adalah peserta didik yang memiliki kecerdasan di atas rata-rata (Pembaruan, 2017). Kemudian survei yang juga dilakukan oleh Wahid Fondation kepada responden sebanyak 1.626 orang peserta Perkemahan Rohis "Membangun Generasi Emas

Ramah dan Bermartabat" Direktorat Pendidikan Agama Islam Kementerian Agama RI pada 2-6 Mei 2017 di Cibubur, Jakarta Timur, dari hasil survei tersebut terungkap bahwa 60 persen responden aktivis Rohis setuju berjihad ke wilayah konflik saat ini. Bahkan, 68 persen setuju untuk berjihad di masa mendatang (Prihadi et al. 2021). Dari jumlah tersebut juga terungkap 37 persen sangat setuju dan 41 persen responden yang setuju seharusnya umat Islam bergabung dalam satu kesatuan kekhilafahan (Affandy 2016).

Demikian juga survei yang dilakukan oleh PPIM UIN Syarif Hidayatullah pada akhir 2017 menunjukkan adanya potensi radikalisme di kalangan generasi Z yaitu generasi yang lahir sejak pertengahan 1990-an sampai pertengahan 2000-an. Temuannya adalah sebesar 37.71 persen memandang bahwa jihad atau *qital*, alias perang, terutama perang melawan non-Muslim (PPIM UIN Jakarta 2020). Selanjutnya 23.35 persen setuju bahwa bom bunuh diri itu jihad Islam. Lalu 34.03 persen setuju kalau muslim yang murtad harus dibunuh. Temuan lain, 33,34 persen berpendapat perbuatan intoleran terhadap kelompok minoritas tidak masalah. Para generasi Z ini mereka mendapatkan banyak materi Islam salah satunya dari internet dan medsos (Niam 2019). Para remaja dan pemuda yang kini terindoktrinasi ajaran radikal ibarat bibit-bibit yang baru mau bertumbuh, saat ini mereka yang tidak menimbulkan bahaya apa pun bagi masyarakat, tapi semaian yang terus dipupuk dan dirawat dengan radikalisme akan menjadi sangat berbahaya pada 20-30 tahun mendatang ketika mereka sudah dewasa, memiliki kekuasaan, sumber daya atau akses tertentu.

Dari sudut pandang agama, radikalisme menjadi sangat berbahaya karena menganggap dirinyalah yang paling benar, dan orang lain jelas salah. Radikalisme dalam sudut pandang ini diartikan sebagai paham keagamaan yang mengacu pada fondasi agama yang sangat mendasar dengan fanatisme keagamaan yang sangat tinggi, sehingga tidak jarang penganut dari paham/aliran tersebut menggunakan kekerasan kepada orang yang berbeda paham/aliran untuk mengaktualisasikan paham keagamaan yang dianut dan dipercayainya untuk diterima secara paksa. Dalam bentuknya yang ekstrim, radikalisme mewujud pada dihalalkannya aksi terorisme (Ali Masyhar, 2018). Dengan demikian penganut paham radikal ini memiliki sikap intoleran, tidak menghargai pemahaman orang lain, menganggap hanya dirinya yang paling benar. Agar remaja khususnya Rohis memiliki daya tangkal terhadap radikalisme, perlu ditanamkan pemahaman Islam dan sikap keagamaan yang *wasathiyyah*.

Dalam kajian Islam secara akademik, Islam *wasathiyyah* disebut *justly-balanced Islam, the middle path* atau *the middlle way* Islam, dan Islam sebagai *mediating and balancing power* untuk memainkan peran mediasi dan penyeimbang (Kamali 2015). Pemaknaan ini menunjukkan bahwa Islam *wasathiyyah* mengedepankan pentingnya keadilan dan keseimbangan serta jalan tengah agar tidak terjebak pada sikap keagamaan ekstrem. Selama ini, konsep Islam *wasathiyyah* dipahami untuk merefleksikan prinsip *tawassuth* (tengah), *tasāmuh* (toleran), *tawāzun* (seimbang), *i'tidal* (adil), dan *iqtishād* (sederhana) (Kementerian Agama RI 2019). *Wasathiyyah* dapat dimaknai suatu karakteristik terpuji yang menjaga seseorang dari kecenderungan bersikap berlebihan atau ekstrem.

Wasathiyyah dalam bahasa Indonesia diartikan moderasi. Moderasi bisa didefinisikan sebagai sebuah metode berpikir, berinteraksi dan berperilaku yang didasari atas sikap *tawāzun* (seimbang) dalam menyikapi dua keadaan perilaku yang dimungkinkan untuk dianalisis dan dibandingkan, sehingga dapat ditemukan sikap yang sesuai dengan kondisi dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama dan tradisi masyarakat (Hanafi 2009).

Istilah *wasathiyyah* yang bersumber dari al-Qur'an sendiri. Al-Qur'an menyebut umat Islam sebagai ummah wasatha (al-Baqarah: 143). Dalam kerangka ini sesungguhnya bersikap moderat merupakan karakter utama dari seorang muslim (Suharto 2014). Menurut al-Qardhawi, *wasathiyyah* adalah sesuatu yang memerlukan hak yang sepatutnya, yaitu dengan memberikan hak yang sewajarnya dengan mengambil jalan tengah agar tidak melampaui batas-batas syariat Islam (Qardhawi 1997). Dalam konteks Indonesia, menurut Masdar Hilmy, sikap moderat dapat tercermin dalam karakter sebagai berikut; 1) penyebaran ajaran Islam melalui ideologi non kekerasan, 2) mengadopsi cara hidup modern dengan segala derivasinya, termasuk teknologi, demokrasi, HAM, dan sejenisnya, 3) penggunaan cara berpikir rasional, 4) memahami Islam dengan pendekatan kontekstual, dan 5)

penggunaan ijtihad dalam mencari solusi terhadap persoalan yang tidak ditemukan justifikasinya dalam al-Qur'an dan hadits (Hilmy 2013).

Untuk menganalisis program internalisasi karakter *wasathiyyah* melalui ekstrakurikuler Rohis dalam penelitian ini, yang Peneliti jadikan pisau analisis yaitu teori tentang indikator karakter wasathiyyah yang dalam bahasa Indonesia sama dengan moderasi beragama. Indikator-indikator tersebut yaitu: 1) komitmen kebangsaan, 2) toleransi 3) anti radikalisme dan kekerasan, dan 4) akomodatif terhadap kebudayaan lokal (Kemenag, 2019).

Indikator tersebut, dalam penelitian ini, peneliti jabarkan dalam sub indikator yang merupakan karakter wasathiyyah sebagai berikut: 1) Komitmen kebangsaan, yang ditunjukkan dengan karakter : a) Setia pada Pancasila dan b) Setia pada NKRI; 2) Toleran, yang ditunjukkan dengan karakter : a) Toleran terhadap intern umat beragama dan b) Tolerran terhadap antar umat beragama; 3) Anti terhadap kekerasan dan radikalisme, yang ditunjukkan dengan karakter: a) Memiliki pemahaman keagamaan yang *wasathiyyah*, b) Menunjukkan sikap rahmatan lil'alamīn, c) Tidak memiliki ideologi revivalisme dengan cita-cita untuk mendirikan negara Islam semacam daulah islamiyah seperti khilafah, darul Islam, dan imamah; 4) Akomodatif terhadap budaya lokal, yang ditunjukkan dengan karakter: a) Ramah terhadap praktik keagamaan yang akomodatif budaya lokal, b) Bersedia berpartisipasi dalam praktik keagamaan yang akomodatif budaya lokal.

Karenanya menjadi penting untuk melakukan kajian tentang pelaksanaan karakteristik *wasathiyyah* dalam lingkungan pendidikan, khususnya pendidikan menengah. Angka kasus paparan radikalisme yang tinggi pada siswa menengah harus diselesaikan melalui solusi penguatan implementasi nilai-nilai Islam moderat melalui peran berbagai pihak di sekolah. Rohis sebagai organisasi yang bertanggung jawab dalam menanamkan nilai-nilai religi Islam berperan sangat penting dalam membentuk karakter siswa yang Islami, sayangnya berbagai kasus Rohis banyak disusupi paham-paham radikal menjadi catatan bahwa organisasi keislaman berbasis di sekolah ini harus dikembalikan kepada organisasi yang moderat di sekolah.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif (Denzin and Lincoln 2011). Pendekatan kualitatif diartikan sebagai metodologi penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objektif yang alamiah, berkembang apa adanya, tidak dimanipulasi dan kehadiran peneliti tidak mempengaruhi dinamika pada objek tersebut. Proses pengumpulan data dilakukan dengan tiga teknik: pertama, observasi, kedua, wawancara, ketiga, dokumentasi.

Dalam penelitian tentang internalisasi karakter *wasathiyyah* pada ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 dan SMK Negeri 15 Kota Bandung ini peneliti menggunakan teknik observasi partisipatif moderat yaitu dalam observasi peneliti ikut partisipatif dalam beberapa kegiatan, tetapi tidak semuanya dan selain itu juga peneliti menggunakan model observasi tidak terstruktur. Sementara, Wawancara dilakukan untuk mendapatkan gambaran umum tentang internalisasi karakter wasathiyyah melalui Rohis di SMA Negeri 2 dan SMK Negeri 15 Kota Bandung. Wawancara dilakukan terhadap kepala sekolah, waka kesiswaan, pembina rohis, pendamping sekolah damai wahid foundation, guru PAI, guru-guru, ketua dan anggota rohis, dan peserta didik. Dalam melaksanakan teknik dokumentasi, pada penelitian tentang internalisasi karakter wasathiyyah melalui ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 dan SMK Negeri 15 Kota Bandung ini, Peneliti mendapatkan data-data tertulis seperti dokumen-dokumen sekolah misalnya: Visi dan Misi sekolah, struktur organisasi, keadaan tenaga pendidik, keadaan peserta didik, keadaan sarana dan prasarana, program rohis, program internalisasi karakter *wasathiyyah* melalui ekstrakurikuler Rohis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Penulis melakukan penelitian tentang internalisasi karakter *wasathiyyah* melalui Rohis di SMA Negeri 2 dan SMK Negeri 15 Kota Bandung. Kedua sekolah tersebut berada di wilayah Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Barat. Kedua sekolah ini memiliki banyak prestasi dan juga dilaksanakan berbagai kegiatan ekstrakurikuler diantaranya yaitu Rohis yang mendukung mata pelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) dalam menanamkan karakter *wasathiyyah*. Selain itu juga kedua sekolah ini bekerjasama dengan Wahid Foundation Jakarta dalam program Sekolah Damai. Program Sekolah Damai yaitu gagasan dan upaya-upaya yang dilakukan oleh sekolah secara terencana dan terukur dalam mengembangkan budaya damai melalui kebijakan dan praktik toleransi (Ramdhani et al. 2022). Penulis memilih SMA Negeri 2 Bandung sebagai representasi Sekolah Menengah Atas dan memilih SMK Negeri 15 Bandung adalah sebagai representasi sekolah kejuruan, dan sebagai pembanding sejauhmana internalisasi karakter *wasathiyyah* melalui Rohis.

Rohis di kedua sekolah yang menjadi lokasi penelitian, memiliki kelebihan dalam hal kualitas alumnya. Rohis SMA Negeri 2 Bandung yang bernama KRM (Keluarga Remaja Mesjid) Al Ikhlas berdiri sejak sekitar tahun 90-an. Menurut salah seorang guru senior, dari sejak berdirinya KRM Al Ikhlas ini telah melahirkan banyak alumni yang berprestasi. Anggota KRM Al Ikhlas ini dari sejak berdirinya sampai sekitar tahun 2010-an, selain memiliki sikap serta pengamalan agama yang sangat baik, juga rata-rata mereka memiliki prestasi akademik yang baik sehingga alumni ekstrakurikuler KRM ini banyak yang diterima di perguruan tinggi ternama (Suhastini, (Guru SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Jum'at, jam 10.00, 26 Maret 2021). Selain itu juga Rohis SMA Negeri 2 Bandung memiliki prestasi non akademik. Hal ini dapat dilihat dari anggota Rohis meraih kejuaraan berbagai lomba yang diselenggarakan oleh luar sekolah (Muhammad Zein (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Rabu, jam 10.30, 10 Februari 2021)

Demikian juga Rohis SMK Negeri 15 Bandung yang bernama IRMABA (Ikatan Remaja Mesjid Baitul Arqam). Berdasarkan hasil wawancara kepada Pembina Rohis, bahwa anggota Rohis pada umumnya mereka memiliki prestasi akademik yang bagus di kelasnya. Dan rata-rata mereka masuk pada perguruan tinggi yang diinginkan. Begitu pula anggota Rohis memiliki prestasi non akademik, yaitu anak-anak Rohis meraih kejuaraan lomba yang diselenggarakan oleh luar sekolah (Muhammad Faizin (Pembina Rohis SMKN 15 Bandung), Bandung, hari Kamis, jam 10.15, 18 Februari 2021)

Kedua sekolah ini memiliki keunikan dalam internalisasi karakter *wasathiyyah* dengan adanya program Sekolah Damai yang bekerjasama dengan Wahid Foundation Jakarta. Di Rohis SMA Negeri 2 Bandung, internalisasi karakter *wasathiyyah* dilakukan melalui program Kajian Islam, Keputrian dan Mentoring (Muhammad Zein (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Rabu, jam 10.30, 10 Februari 2021). Sedangkan di Rohis SMK Negeri 15 Kota Bandung dilakukan melalui kegiatan Kajian Islam, Muhadoroh dan Mentoring (Muhammad Faizin (Pembina Rohis SMKN 15 Bandung), Bandung, hari Kamis, jam 10.15, 18 Februari 2021). Kedua kegiatan yaitu Kajian Islam dan Mentoring hampir sama bentuk kegiatannya namun dalam hal materi yang disampaikan ada beberapa perbedaan.

Kedua sekolah ini juga berdasarkan pertimbangan untuk menanamkan karakter *wasathiyyah* dalam upaya pencegahan terhadap sikap intoleran yang dapat mengarah pada radikalisme di Sekolah

Menengah Umum dan Sekolah Menengah Kejuruan. Hal ini disebabkan mencegah lebih baik dari pada mengobati. Namun demikian baik di SMA Negeri 2 maupun di SMK Negeri 15 Kota Bandung ini terdapat permasalahan yang berkaitan dengan sikap intoleran. Di Rohis SMA Negeri 2 Bandung nampak bibit-bibit intoleran yang ditunjukkan dengan sikap sebagian pengurus dan anggota Rohis yang lebih suka mengikuti kajian-kajian dari ustad-ustad yang cenderung intoleran seperti mudah menganggap orang lain bid'ah terutama pada praktik keagamaan yang akomodatif budaya lokal. Selain itu juga sebagian anggota Rohis menunjukkan sikap merasa pahamnya paling benar, sehingga kurang menghargai terhadap yang berbeda paham termasuk kepada guru (Muhammad Zein (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Rabu, jam 10.30, 10 Februari 2021). Hal tersebut nampak juga di Rohis SMK Negeri 15 Bandung. Beberapa anggota Rohis menunjukkan sikap merasa pahamnya paling benar, mudah menyalahkan orang lain, mudah menghakimi bid'ah terhadap pengamalan ibadah orang lain (Muhammad Faizin (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Kamis, jam 10.15, 18 Februari 2021)

Sikap intoleran tersebut disebabkan karena di era suprainformasi dan digitalisasi yang semakin masif dan sulit terbandung sangat mudah diakses oleh para remaja termasuk Rohis. Begitu pula pengaruh alumni, anak-anak Rohis memiliki tingkat kekeluargaan yang kuat antar generasi dan angkatan. Kekuatan itu dijadikan sebagai perantara dalam transformasi pengalaman dan keilmuan termasuk salah satunya penyampaian pengetahuan-pengetahuan dan bentuk-bentuk pengamalan keagamaan yang dianggap intoleran.

Program Internalisasi Karakter Wasathiyah Melalui Ekstrakurikuler Rohis

Program internalisasi nilai-nilai *wasathiyah* di lingkungan SMA Negeri 2 Bandung dan SMK Negeri 15 Bandung, meliputi program: *pertama*, kajian Islam, *kedua*, keputrian dan muhadoroh, *ketiga*, mentoring.

Pertama, program internalisasi karakter wasathiyah melalui Rohis di SMA Negeri 2 Bandung, bahwa pada kegiatan kajian Islam ada beberapa materi yang berkaitan dengan karakter wasathiyah yaitu: "Makna jihad", "Islam rahmatan lil'alamīn", "Menyikapi Khilafiyah, "Waspada Hoaks", dan "Hadits-hadits tentang Ukhuwah Islamiyah". Materi-materi tersebut disampaikan melalui metode pengajaran berupa ceramah dan tanya jawab. Selain itu juga dalam menginternalisasikan karakter wasathiyah juga dilakukan dengan metode pembiasaan dan peneladanan, yaitu berupa pembiasaan dan peneladanan sikap santun dan menghargai perbedaan.

"Pelaksanaan kegiatan Kajian Islam, baik yang dilakukan oleh pemateri internal seperti pembina dan guru PAI maupun yang didatangkan dari luar seperti unsur alumni, ustad dengan rekomendasi alumni termasuk dari Wahid Foundation. Urutan kegiatannya seperti ini: Setelah berkumpulnya peserta yaitu semua anggota Rohis, pembina, dan pemateri, kegiatan diawali dengan pembukaan oleh MC dengan mengucapkan basmallah bersama-sama, pembacaan ayat suci al Qur'an oleh petugas, sambutan dan pengarahan pembina Rohis, kemudian dilanjutkan dengan kegiatan inti yaitu penyampaian materi sekaligus tanya jawab dan diakhiri dengan doa oleh petugas dan penutup oleh MC". (Muhammad Zein (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung).

Pembina Rohis maupun dengan Pendamping Sekolah Damai Wahid Foundation, nampak bahwa dalam kegiatan Kajian Islam, ada beberapa materi yang menurut Peneliti berkaitan dengan karakter wasathiyah yaitu: Islam rahmatan lil'alamīn, menyikapi khilafiyah, waspada hoaks, dan makna jihad. Keempat materi tersebut disampaikan oleh pemateri yang didatangkan oleh Wahid Foundation. Selain itu juga ada materi kajian hadits tentang ukhuwah Islamiyah yang merupakan pendalaman dari materi

PAI di kelas yang pematerinya adalah Pembina Rohis.

Tabel 1. Program Internalisasi Karakter Wasathiyah melalui Ekstrakurikuler Rohis di SMAN 2 Bandung pada Kegiatan Kajian Islam

No	Tujuan Internalisasi	Materi Wasathiyah	Keterangan
1	Anggota Rohis mampu menunjukkan sikap menghargai perbedaan paham		Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Al Ikhlas SMAN 2 Bandung
2	Anggota Rohis menunjukkan sikap ukhuwah Islamiyah		Pemateri: Pembina Rohis Tempat: Mesjid Al Ikhlas SMAN 2 Bandung
3	Anggota Rohis menunjukan sikap sungguh-sungguh dalam melaksanakan tugas dan penuh tanggung jawab sebagai implemetasi dari jihad.		Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Al Ikhlas SMAN 2 Bandung
4	Anggota Rohis menunjukkan sikap santun, kasih sayang terhadap sesama dan cinta damai.		Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Al Ikhlas SMAN 2 Bandung
5	Anggota Rohis menunjukkan sikap hati-hati dan bijak dalam menanggapi berita di media		Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Al Ikhlas SMAN 2 Bandung

Sementara di SMK Negeri 15 Bandung, pelaksanaan kajian Islam juga dilakukan dengan mengimplementasikan melalui ekstrakurikuler Rohis di SMK Negeri 15 Bandung melalui kegiatan Kajian Islam, nampak pada tujuan dan materi yang disampaikan pada kegiatan tersebut. Pada tujuan dan materi yang disampaikan sejalan dengan beberapa indikator karakter wasathiyah. Karakter tersebut yaitu karakter setia pada Pancasila dan NKRI, menghargai perbedaan atau toleransi baik toleransi intern umat beragama maupun toleransi antar umat beragama, serta sikap santun yang merupakan perwujudan dari rahmatan lil'alamīn.

Tabel 1. Program Internalisasi Karakter Wasathiyah melalui Ekstrakurikuler Rohis di Negeri 15 Bandung pada Kegiatan Kajian Islam

No	Tujuan Internalisasi	Materi Wasathiyah	Keterangan
1	Anggota Rohis menunjukan sikap setia pada Pancasila dan NKRI	Islam dan Nasionalisme	Pemateri: Pembina Rohis Tempat: Mesjid Baitul Arqam SMKN 15 Bandung
2	Anggota Rohis menunjukan sikap menerima dan menghargai perbedaan paham	Toleransi Intern Umat Beragama	Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Baitul Arqam SMKN 15 Bandung

3	Anggota Rohis menunjukkan sikap menerima dan menghargai umat yang berbeda keyakinan	Toleransi Antar Umat Beragama	Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Baitul Arqam SMKN 15 Bandung
4	Anggota Rohis menunjukkan sikap santun dan peduli sesama tanpa pandang perbedaan	Islam Rahmatan lil'ālamīn	Pemateri: Wahid Foundation Tempat: Mesjid Baitul Arqam SMKN 15 Bandung

Kedua, keputrian dan muhadoroh. Selain itu, terkait pelaksanaan pembiasaan “sikap santun” yang merupakan tujuan dari materi-materi yang berkaitan dengan karakter wasathiyah pada kegiatan kajian Islam, Peneliti menggali informasi dengan melakukan observasi pada pelaksanaan kegiatan tersebut dan melakukan wawancara dengan Pembina Rohis. Dari hasil observasi nampak internalisasi karakter wasathiyah berupa pembiasaan dengan cara Pembina Rohis mengingatkan anggota Rohis perihal “sikap santun” dalam pengarahannya di awal kegiatan.

Sikap santun dan menghargai perbedaan yang merupakan salah satu dari tujuan materi yang berkaitan dengan karakter wasathiyah, pada kegiatan Keputrian internalisasi karakter santun ini juga dilakukan melalui metode pembiasaan. Dari hasil observasi dalam pelaksanaan kegiatan Keputrian, nampak pemateri mengingatkan agar para siswi bersikap menghargai perbedaan dan bersikap santun dalam pelaksanaan kegiatan, dan juga harus bersikap 5S (senyum, salam, sapa sopan, santun). Hal ini sebagaimana disampaikan oleh seorang guru yang menjadi pemateri keputrian, dalam wawancara sebagai berikut:

“Kami selalu berusaha untuk menanamkan karakter santun termasuk dalam kegiatan Keputrian. Mengingatkan sebelum pelaksanaan diskusi agar menghargai pendapat teman. Kalau bertanya harus menggunakan bahasa yang santun, diawali dengan permohonan ijin bertanya, setelah dipersilahkan mengucapkan terimakasih telah diberi kesempatan. Juga pembiasaan 5S (senyum, salam, sapa, sopan, santun) dengan selalu mengingatkannya”. (Suhastini, (Guru Kimia SMAN 2 Bandung/ Pemateri Keputrian), Bandung, hari Jum’at, jam 10.00, 26 Maret 2021).

Dari keterangan kedua guru tersebut, nampak pelaksanaan internalisasi karakter wasathiyah pada kegiatan Keputrian dalam hal santun dan menghargai perbedaan berupa pembiasaan karakter santun. Hal tersebut dilaksanakan dengan cara selalu mengingatkan agar jika bertanya harus menggunakan bahasa yang santun, diawali dengan permohonan ijin bertanya, setelah dipersilahkan mengucapkan terimakasih karena telah diberi kesempatan, menghargai jika temannya presentasi atau bertanya dengan cara memperhatikan. Pembiasaan santun juga berupa pembiasaan 5S (senyum, salam, sapa, sopan, santun) dengan cara selalu mengingatkannya. Internalisasi karakter wasathiyah dalam hal sikap santun dan menghargai perbedaan dalam kegiatan Keputrian, juga dilakukan melalui metode peneladanan. Dalam observasi pelaksanaan kegiatan Keputrian yang Peneliti lakukan, juga nampak pemateri menyampaikan materi dengan santun dan menghargai perbedaan.

Sementara di SMK Negeri 15 Bandung, programnya adalah muhadoroh. Muhadoroh bisa diartikan sebagai pidato, yakni pengungkapan pemikiran dalam bentuk kata-kata yang ditujukan kepada orang banyak, atau wacana yang disiapkan untuk diucapkan di khalayak, dengan maksud agar pendengar dari pidato tadi dapat mengetahui, memahami, menerima serta diharapkan bersedia melaksanakan segala sesuatu yang telah disampaikan kepada mereka. (Rumpoko, 2012).

Dari wawancara tersebut diperoleh keterangan tentang tema-tema yang berkaitan dengan karakter wasathiyah. Tema-tema yang diberikan dalam kegiatan Muhadoroh yang berkaitan dengan karakter wasathiyah yaitu “Islam Rahmatan lil’ālamīn”, “Nasionalisme”, “Toleransi Intern Umat Beragama”, “Toleransi Antar Umat Beragama”, “Unity and Diversity”. Untuk menggali tujuan dari diberikannya tema-tema tersebut, Peneliti mewawancarai Pembina Rohis.

Ketiga, mentoring. Program internalisasi karakter wasathiyah melalui Rohis di SMA Negeri 2 Bandung, bahwa pada kegiatan Mentoring ada beberapa materi yang berkaitan dengan karakter wasathiyah, yaitu: “Indahnya Islam”, “Toleransi”, “Ukhuwah Islamiyah”, dan “Tawāzun”. Materi-materi tersebut disampaikan melalui metode diskusi. Terkait cara pelaksanaan dari penyampaian materi-materi tersebut, tergambar dari hasil wawancara dengan Pembina Rohis sebagai berikut:

“Pelaksanaan kegiatan Mentoring dalam kegiatan program Sekolah Damai, mentor dari Wahid Foundation, dan ada dari unsur pembina yang dibantu oleh PPL UPI. Untuk teknis pelaksanaannya anggota Rohis dibagi menjadi dua kelompok yaitu putra dan putri. Setelah mengecek kehadiran, kegiatan dibuka oleh mentor, kemudian sama-sama membaca al Qur’an, mentor memberikan pengantar, lalu menyampaikan permasalahan terkait tema, dilanjutkan dengan diskusi tentang faktor penyebab dan solusi, penarikan kesimpulan, penguatan dari mentor, penutup”. (Muhammad Zein (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Rabu, jam 10.30, 10 Februari 2021)

Dari hasil observasi dan wawancara dengan Pembina Rohis tersebut tergambar proses pelaksanaan internalisasi karakter wasathiyah melalui ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 Bandung pada kegiatan Mentoring melalui metode diskusi dengan mentor dari Wahid Foundation dan pembina yang dibantu oleh PPL UPI. Untuk teknis pelaksanaannya anggota Rohis dibagi menjadi dua kelompok yaitu putra dan putri. Setelah mengecek kehadiran, kegiatan dibuka oleh mentor, kemudian sama-sama membaca al Qur’an, mentor memberikan pengantar, kemudian mentor menyampaikan permasalahan terkait tema, dilanjutkan dengan diskusi tentang faktor penyebab dan solusi, penarikan kesimpulan, penguatan dari mentor, dan penutup.

Pelaksanaan internalisasi karakter wasathiyah dalam hal sikap santun dan menghargai perbedaan yang merupakan salah satu dari tujuan materi yang berkaitan dengan karakter wasathiyah pada kegiatan Mentoring, juga dilakukan melalui metode pembiasaan. Dalam observasi yang dilakukan Peneliti, nampak adanya pembiasaan dalam hal sikap santun dan peduli. Untuk pembiasaan sikap santun para mentor selalu mengingatkan di awal kegiatan untuk bersikap santun dalam menyampaikan pendapat dan harus menghargai pendapat orang lain dan untuk pembiasaan sikap peduli dilakukan dengan cara diedarkannya kencleng setiap kegiatan Mentoring.

Dari hasil observasi, pelaksanaan internalisasi karakter wasathiyah melalui ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 Bandung dalam kegiatan Kajian Islam, Keputrian dan Mentoring berjalan dengan baik. Hal ini juga sebagaimana dikemukakan oleh Pembina Rohis dalam wawancara berikut ini.

“Alhamdulillah....pelaksanaan kegiatan Sekolah Damai di SMA Negeri 2 Bandung ini, baik pada kegiatan Kajian Islam, Keputrian dan Mentoring berjalan dengan cukup baik. Walaupun ada hambatan-hambatan dalam pelaksanaannya, namun kegiatan itu bisa tetap berjalan dengan cukup lancar” (Muhammad Zein (Pembina Rohis SMAN 2 Bandung), Bandung, hari Rabu, jam 10.30, 10 Februari 2021).

Dalam bahasan tentang pelaksanaan internalisasi karakter wasathiyah melalui kegiatan Mentoring di Rohis SMK Negeri 15 Bandung ini, akan dipaparkan tentang metode yang digunakan dalam kegiatan tersebut. Dari hasil observasi nampak metode yang digunakan adalah metode diskusi kelompok. Hal ini juga sebagaimana dikemukakan oleh Pendamping Sekolah Damai dalam wawancara sebagai berikut: “Metode yang digunakan dalam kegiatan Mentoring kami menggunakan metode diskusi. dalam kegiatan Mentoring tersebut disajikan kasus-kasus yang ada di masyarakat yang menarik untuk dibahas seperti kasus-kasus intoleran. Kami mengambil sumber untuk bahan kajian tersebut dari media. Kami memilih kasus-kasus yang layak dan cocok untuk siswa usia remaja. Pemilihan kasus-kasus tersebut juga disesuaikan dengan tujuan dari materi yang telah diprogramkan.” (Fahmi Saefudin (Pendamping Sekolah Damai Wahid Foundation), Bandung, hari Kamis, jam 13.30, 4 Maret 2021) Dari hasil wawancara dengan Pendamping Sekolah Damai tersebut, nampak metode yang digunakan pada kegiatan Mentoring dalam upaya internalisasi karakter wasathiyah di Rohis SMK Negeri 15 Bandung dilakukan dengan metode diskusi dengan mengangkat permasalahan-permasalahan yang ada di masyarakat yang sesuai dengan tema wasathiyah sebagaimana telah disebutkan di atas, serta menarik

untuk dibahas, dan tujuan pembelajaran tercapai.

Faktor Pendukung dan Penghambat Internalisasi Karakter Wasathiyah Melalui Ekstrakurikuler Rohis

Pada bahasan ini, akan dikupas bahasan tentang beberapa faktor pendukung yang menyebabkan dilaksanakannya internalisasi karakter wasathiyah melalui ekstrakurikuler Rohis pada SMAN 12 Bandung dan SMKN 15 Bandung, yakni: pertama, dukungan kepala sekolah, kedua, kompetensi dan geroih pembina rohis, ketiga, ketersediaan sarana dan prasarana, keempat, program pemerintah, kelima, kerjasama NGO (*Non-Government Organization*) bersama Wahid Foundation.

Pertama, dukungan kepala sekolah. Menurut Kepala Sekolah SMAN 12 Bandung, sebagai pimpinan akan membantu semaksimal mungkin program sekolah Damai, karena itu merupakan salah satu upaya dalam mewujudkan salah satu visi sekolah yaitu peserta didik berkarakter diantaranya karakter moderat dalam religiusitas. Dan menurutnya program Sekolah Damai merupakan salah satu upaya untuk membentengi peserta didik dari pengaruh paham-paham intoleran yang tersebar di media.

Kedua, Kompetensi dan Geroih Pembina Rohis. Kompetensi dan geroih Pembina Rohis menjadi faktor pendukung keberhasilan program internalisasi karakter wasathiyah di SMK Negeri 15 Bandung. Menurut Kepala Sekolah, Pembina Rohis di SMK Negeri 15 memiliki kompetensi dan geroih yang sangat baik. Hal tersebut sangat menunjang pada keterlaksanaan dan keberhasilan program Rohis khususnya program Sekolah Damai. Hal ini juga sebagaimana disampaikan oleh Wakil Kepala Sekolah Bidang Kesiswaan dalam wawancara sebagai berikut:

“Salah satu faktor pendukung kesuksesan Sekolah Damai yaitu pembina Rohis. Pembina Rohis memiliki kompetensi yang baik, wawasan keislamannya cukup luas, keterampilan mengelola organisasi Rohis baik dan sepertinya punya jaringan yang cukup luas, dan punya semangat dalam membina peserta didik”. (Hendri Gunawan (Wakasek Kesiswaan SMKN 15 Bandung), Bandung, hari Senin, jam 11.10, 15 Februari 2021)

Senada dengan itu, menurut Wakil Kepala Sekolah Bidang Kesiswaan, Pembina Rohis di SMAN 12 merupakan pendukung kesuksesan program Sekolah Damai, karena Pembina Rohis memiliki kompetensi yang baik, jaringan yang luas dan yang tak kalah pentingnya yaitu geroihnya dalam membina anak-anak Rohis.

Ketiga, Ketersediaan Sarana dan Prasarana. Hasil observasi bahwa sarana dan prasarana di SMK Negeri 15 Bandung terdapat sebuah mesjid yang selain untuk shalat juga dipergunakan untuk Rohis berkegiatan. Masjid yang terletak di lantai satu menjadi tempat strategis untuk berkegiatan. Menurut Pembina Rohis, mesjid yang ada di SMK Negeri 15 menjadi pusat kegiatan Rohis. Rohis biasa menggunakan mesjid untuk rapat-rapat, untuk mentoring dan untuk Muhadoroh. Kegiatan Muhadoroh selain dilaksanakan di mesjid juga kadang dilaksanakan di rung kelas.

Keempat, Program Pemerintah. Sebagaimana yang kita ketahui bersama bahwa program pemerintah dalam hal ini Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan memiliki program penguatan pendidikan karakter (PPK) di sekolah. Demikian juga Kementerian Agama melalui program moderasi beragama. Semua itu diturunkan pada kebijakan program Dinas pendidikan dan Seksi Pendidikan Agama Islam Kantor Wilayah Provinsi dan Kantor Kementerian Agama Kota. Bentuk turunan pelaksanaan program tersebut, dari Dinas Pendidikan, seperti kegiatan Millennial Camp, kajian program Jabar Bergerak Bidang Keagamaan setiap satu bulan sekali di Pendopo juga program even tahunan Smartren di Bulan Ramadhan.

Kelima, Kerjasama NGO (*Non-Government Organization*) bersama Wahid Foundation. Sebagaimana diungkapkan di muka bahwa SMAN 12 Bandung sebagai pilot projek Sekolah Damai yang bekerja sama dengan Wahid Foundation Jakarta. Program tersebut diawali melalui proses MOU kedua lembaga, kemudian pelaksanaan workshop yang ditindak lanjuti dengan rencana tindak lanjut dalam bentuk pembuatan dan pelaksanaan program dan dilanjutkan dengan pendampingan.

Keenam, peran alumni. Menurut Ketua Rohis alumni sangat berperan dalam kegiatan-kegiatan Rohis di SMK Negeri 15 Bandung. Peran tersebut ditunjukkan dalam bentuk bimbingan dan arahan jika akan melakukan suatu kegiatan, jadi mentor, turut serta membimbing dalam kegiatan Rohis-Go, Baksos

dan Muhadoroh.

Sementara, faktor penghambat internalisasi karakter wasathiyah melalui ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 Bandung terdiri dari faktor internal dan eksternal. Faktor penghambat internal terdiri dari kurangnya motivasi keikutsertaan sebagian anggota Rohis dalam berkegiatan, persepsi yang salah sebagian guru, orang tua dan anggota Rohis terhadap moderasi. Faktor penghambat eksternal berupa: pengaruh alumni yang kurang moderat, konten media massa dan media sosial yang kurang moderat.

Pertama, kurangnya motivasi keikutsertaan sebagian anggota roh is dalam berkegiatan. Dari keterangan tersebut dijelaskan bahwa anggota Rohis yang aktif hanya sekitar lima puluh persen saja. Ketidaktifan tersebut kemungkinan karena berbagai faktor mungkin karena bentrok dengan kegiatan di ekstrakurikuler lain karena para peserta didik banyak yang mengikuti kegiatan ekstrakurikuler lebih dari satu.

Kedua, persepsi yang salah sebagian guru, orang tua dan anggota roh is terhadap moderasi. Persepsi yang salah dari sebagian guru, anggota Rohis dan sebagian orang tua terhadap moderasi juga menjadi faktor penghambat keberhasilan program internalisasi karakter wasathiyah melalui ekstrakurikuler Rohis. Menurut Pembina Rohis saat ini toleransi menjadi masalah yang sensitif karena banyaknya kontroversi di masyarakat terkait perilaku toleransi. Sebagian menilai perilaku yang dilakukan oleh sebagian kelompok dinilai berlebihan dan telah merusak akidah. Hal tersebut berdampak pada kegiatan Sekolah Damai yang dilakukan di sekolah. Sebagian guru, peserta didik dan orang tua merasa khawatir para peserta didik akan digiring pada toleransi yang kebablasan. Dengan asumsi tersebut berdampak pada keikutsertaan sebagian anggota Rohis dalam berkegiatan.

Ketiga, pengaruh alumni yang kurang moderat. Menurut Pembina Rohis, anggota Rohis memiliki jalur komunikasi yang kuat dengan alumni. Selain itu juga alumni dapat dengan mudah masuk ke sekolah khususnya ke kegiatan Rohis karena kenal dengan guru-guru dan warga sekolah. Paham alumni yang kurang moderat mempengaruhi anggota Rohis baik melalui pengajaran maupun lewat media sosial.

Keempat, konten media massa dan media sosial yang kurang moderat. Kecenderungan kaum millennial dan generasi gen Z, tak lepas dari media sosial. Konten-konten intoleran di media termasuk media sosial akan mempengaruhi generasi Gen-Z. Menurut Kepala Sekolah, konten negatif di media sosial seperti ujaran kebencian, berita hoaks dan sentimen berbada SARA (suku, ras, agama) akan membentuk pola pikir remaja. Remaja yang sering terpapar konten negatif tersebut cenderung intoleran sehingga tidak mudah untuk diberi pemahaman tentang moderasi.

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan beberapa hal penting yakni: *pertama*, program internalisasi karakter *wasathiyah* melalui ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 berupa kegiatan Kajian Islam, Keputrian dan Mentoring. Program internalisasi karakter *wasathiyah* melalui ekstrakurikuler Rohis SMK Negeri 15 Bandung berupa kegiatan Kajian Islam, Muhadoroh dan Mentoring. Pada program-program tersebut, nampak materi-materi yang berkaitan dengan karakter *wasathiyah* untuk indikator komitmen kebangsaan, toleransi dan anti kekerasan. Namun masih perlu penguatan. Sedangkan indikator akomodatif budaya lokal di kedua sekolah tersebut belum nampak, sehingga perlu ada penambahan materi untuk indikator tersebut.

Kedua, faktor pendukung dan faktor penghambat internalisasi karakter *wasathiyah* melalui ekstrakurikuler Rohis di SMA Negeri 2 dan SMK Negeri 15 Kota Bandung. Faktor pendukung berupa dukungan kepala sekolah, dukungan guru-guru, insiatif dan *ghiroh* pembina Rohis, dan ketersediaan sarana dan prasarana, dan pembiayaan, program pemerintah terkait moderasi beragama, kerjasama dengan Wahid Foundation dan alumni. Faktor penghambat berupa kurangnya motivasi sebagian anggota Rohis untuk berkegiatan, persepsi yang salah tentang moderasi dari sebagian guru, orang tua dan peserta didik khususnya anggota Rohis, kurangnya kerjasama antar guru PAI, alumni yang kurang moderat dan konten media yang kurang moderat.

Karena itu, penelitian ini menunjukkan bahwa internalisasi karakteristik nilai-nilai wasathiyah melalui Rohis berhasil diterapkan di SMAN 12 Bandung dan SMKN 15 Bandung. Hal ini terlihat dari beberapa poin kunci, yakni: pertama, anggota Rohis mampu menunjukkan sikap menghargai terhadap perbedaan paham dan mengedepankan ukhuwah Islamiyah, kedua, anggota Rohis menunjukkan sikap toleran antar umat beragama. Ketiga, anggota Rohis menunjukkan sikap sungguh-sungguh dalam melaksanakan tugas dan penuh tanggung jawab sebagai implemetasi dari jihad. Keempat, anggota Rohis menunjukkan sikap tawāzun. Kelima, anggota Rohis menunjukkan sikap santun, kasih sayang dan cinta damai sebagai perwujudan dari Islam rahmatan lil'ālamān. Kenam, anggota Rohis menunjukkan sikap santun dalam berbicara baik langsung maupun di media sosial, menjauhi perilaku bullying dan bersikap ramah.

DAFTAR PUSTAKA

- Affandy, Sa'dullah. 2016. "Akar Sejarah Gerakan Radikalisme Di Indonesia." *Wahid Foundation*.
- Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln. 2011. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. sage.
- Hanafi, Hasan. 2009. "Hermeneutika Al-Quran?(Terjemahan)."
- Hilmy, Masdar. 2013. "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU." *Journal of Indonesian Islam* 7(1):24–48.
- Kamali, Mohammad Hasyim. 2015. *The Middle Path of Moderation in Islam (The Quranic Principle of Wasatiyyah)*. Oxford: Oxford University Press.
- Kementerian Agama RI. 2019. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Niam, Zainun Wafiqatun. 2019. "Konsep Islam Wasathiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan Lil 'alamin: Peran Nu Dan Muhammadiyah Dalam Mewujudkan Islam Damai Di Indonesia." *Palita: Journal of Social Religion Research* 4(2):91–106.
- PPIM UIN Jakarta. 2020. "PPIM Rilis Temuan Baru Tren Beragama Di Medsos." *PPIM UIN Jakarta (Blog)*.
- Prihadi, Edi, Supiana Supiana, Aan Hasanah, and Asep Nursobah. 2021. "Islamic Religious Education Learning to Develop 4cs Through Blended Learning Method E-Poster Comment: Research at SMAN 27 Bandung City." *Journal of Sosial Science* 2(5):586–97.
- Qardhawi, Yusuf. 1997. *Norma Dan Etika Ekonomi Islam, Terj. Zainal Arifin*. Gema Insani.
- Ramdhani, M. Ali, Rohmat Mulyana Sapdi, Muhammad Zain, Alissa Wahid, Abdul Rochman, Ishfah Abidal Azis, Bahrul Hayat, Yanto Bashri, Abdul Munir, and Khoirul Anam. 2022. "Moderasi Beragama Berlandaskan Nilai-Nilai Islam." *Cendikia. Kemenag. Go. Id (Nd)*, Accessed March 29.
- Sa'dullah, Affandy. 2016. "Akar Sejarah Gerakan Radikalisme Indonesia. Wahid Foundation."
- Setia, Paelani. 2020. "Akar Radikalisme Di Indonesia: Sebuah Analisa Sosiologi." in *Kampanye Moderasi Beragama: Dari Tradisional Menuju Digital*. Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN SGD Bandung.
- Setia, Paelani, and M. Taufiq Rahman. 2021. "Kekhilafahan Islam, Globalisasi Dan Gerilya Maya: Studi Kasus Hizbut Tahrir Indonesia." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan* 9(2):241–64.
- Suharto, Toto. 2014. "Gagasan Pendidikan Muhammadiyah Dan NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat Di Indonesia." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9(1):81–109.

Implementasi Panca Jiwa Pondok dalam Penanaman Nilai-Nilai Multikultural di Pondok Pesantren Daar El-Qolam 2 Tangerang, Banten

Muhammad Sabiq Ramadhan¹, Wasehudin², Yuttana Kuakul³, Ahmad Zaenuri⁴

¹Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Serang, Indonesia

³Prince of Songkla University, Thailand

⁴IAIN Gorontalo, Indonesia

¹sabiq9812@gmail.com

²wasehudin@uinbanten.ac.id

³yuttana.k@psu.ac.th

⁴zaenuriahmad@iaingorontalo.ac.id

Abstrak

Penelitian ini menghubungkan panca jiwa pondok dengan penanaman nilai nilai multikultural, tujuan dari penelitian ini untuk mengetahui dan menganalisa bagaimana Panca Jiwa Pondok dimplementasikan di pondok pesantren Daar el-qolam 2 dalam menanamkan nilai multikultural. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif. Pengumpulan data dilakukan dengan melalui 3 cara, yaitu observasi, wawancara, dan dokumentasi lalu kemudian triangulasi data. Berdasarkan hasil penelitian Panca jiwa Pondok yang mengatur sistem serta kehidupan pondok pesantren sehingga tercipta dan Tertanam dalam jiwa para penghuni pesantren ketentraman antar sesama walaupun berbeda dari tempat asal mereka datang. Pondok pesantren dengan keseluruhan sistem yang berjalan menjadikan ruang lingkungnya sebagai suatu proses sehingga segala sesuatu yang di dengar, di kerjakan, dirasakan, dilihat dan dialami oleh para santri untuk mencapai tujuan pendidikan pondok berdasarkan visi dan misinya. Pencapaian nilai-nilai multikulturalisme juga dapat dilihat dari penanaman melalui muatan isi kurikulum. Kegiatan ekstrakurikuler dan intrakurikuler membangun kesadaran toleran dan moderasi dalam beragama terhadap beragam keyakinan yang akan dijumpai oleh para santri ketika bermasyarakat.

Kata Kunci: Panca jiwa, Pondok Pesantren, Multikultural

Abstract

This study connects the Five Souls of Pondok Pesantren with the inculcation of multicultural values, the purpose of this research is to find out and analyze how the Panca Jiwa of Pondok is implemented in Daar el-Qolam 2 Islamic boarding school in instilling multicultural values. This study uses a qualitative approach with a descriptive method. Data was collected in 3 ways, namely observation, interviews, and documentation, then triangulated the data. Based on the results of the research, Panca Jiwa Pondok, which regulates the system and life of the Islamic boarding school so that it is created and embedded in the souls of the residents of the boarding school, peace between each other, even though it is different from where they came from. Islamic boarding schools with the whole system running make its scope as a process so that everything that is heard, done, felt, seen and experienced by the students to achieve the educational goals of the boarding school based on its vision and mission. The achievement of multiculturalism values can also be seen from the planting through the content of the curriculum. Extracurricular and intracurricular activities build awareness of tolerance and moderation in religion towards the various beliefs that will be encountered by students in society.

Keywords : Five souls, Islamic Boarding School, Multicultural

PENDAHULUAN

Pendidikan adalah salah satu wadah dalam mencerdaskan masadepan kehidupan bangsa dan negara. Pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan, sistem yang berjalan di pondok pesantren berjalan dengan baik sesuai dengan kaidah-kaidah yang disusun berdasarkan norma agama. Pesantren dalam

meninggakan disiplin mempunyai aturan tersendiri para santri menjalani kegiatan yang tersistem dengan penuh keikhlasan.

Pondok pesantren adalah wadah yang mengkaji ilmu keagamaan dan juga ilmu umum lainnya dengan beragam macam penyampaian cara dan juga metode pembelajaran, lalu di aplikasikan di dalam aspek-aspek kehidupan sosial dan budaya. Pondok pesantren yang sangat merawat tradisinya sehingga pengetahuan terus terpelihara dan dikembangkan melalui pendidikan dan sistem didalamnya. (Rizal, 2011) Merawat tradisi dan merespon modernisasi menjadi nilai lebih. Kontinuitas pendidikan pesantren dari waktu ke waktu yang telah memberikan kontribusi seiring berjalannya sejarah bangsa Indonesia. Ketika kerajaan-kerajaan di Indonesia masih berdiri, Kerajaan Jawa menjadi pusat penyebaran dakwah agama Islam, ketika masa penjajahan Kolonial VOC atau Belanda Pesantren menjadi Garda terdepan sebagai heroisme pergerakan dalam perlawanan penjajah, dalam perumusan ideologi bangsa Pesantren ikut terlibat serta mempertahankan revolusi kemerdekaan (Fatah, 2005). Kokohnya keberadaan pesantren bukan hanya memaknai keislaman akan tetapi mengandung dalam pembangunan negara Indonesia karena secara historis pesantren sudah berdiri pada saat hindu buddha berkuasa. Dengan demikian Islamisasi bisa berkembang kepada pendidikan-pendidikan yang sudah berdiri sebelumnya. (Madjid, 1997)

Pesantren merupakan miniatur masyarakat kecil dalam menjalankan aktivitas kehidupannya kemudian mereka para santri akan berkembang dalam masyarakat yang besar setelah mengakhiri masa studinya dan mendapat keilmuan yang mumpuni. Maka interaksi sosial di pesantren tidak jauh berbeda dengan interaksi sosial yang berada dilingkungan masyarakat diluar pesantren. Masyarakat pondok pesantren memiliki karekteristik yang khas yang telah mereka bangun. Terdapat lima elemen yang menjadikan pesantren sebagai lembaga yang khas: kamar santri (asrama), masjid atau musholla, santri (peserta didik), pembelajaran kitab Islam klasik dan seorang kiai yang menjadi pemimpin di pondok pesantren. (Dhofier, 2011)

Santri dalam kehidupan pesantren menjalani dengan konsep masyarakat yang majemuk. (Susanti, 2013) keberagaman budaya, suku, etnis dan adat-istiadat yang terdapat di dalam pondok pesantren. Dengan kemajemukan itu disebutkan dengan istilah multikultural. Multikultural bukan hanya dalam perbedaan (suku, etnis dan adat-istiadat antar golongan), keragaman yang lain yaitu kemampuan seseorang, usia dan strata sosial. Kehidupan yang dijalani dengan multikultur perlu ditumbuhkan sehingga timbul kesadaran bahwa multikulturalisme penting untuk memaknai segala perbedaan.

Multikultural adalah sebuah fakta, (Baidhawiy, 2005) Multikulturalisme suatu konsep atau ide dengan menekankan keanekaragaman kebudayaan didalam kesetaraannya. Setara di kehidupan bersama dalam satu kelompok, untuk mencegah terjadinya kesalahpahaman, yang nantinya akan tercipta keamanan sehingga terhindar dari konflik antar sesama. Maka diperlukan pemahaman mengenai multikultural, agar dapat hidup bersama berdampingan dalam satu kelompok dengan latar yang berbeda kemudian bisa menjalankan kegiatan bersama-sama dengan penuh kesadaran. Saling membantu menciptakan persatuan untuk landasan utama dalam menjalani kegiatan setiap harinya.

Santri Pondok Pesantren Daar el-qolam tidak hanya terdiri dari pulau Jawa mereka datang dari berbagai pulau, ada yang datang dari Sumatera, Sulawesi, Kalimantan dan Riau. Mereka memiliki kedekatan antar teman-teman mereka meskipun tempat asal mereka berbeda titik Oleh sebab itu dengan adanya perbedaan asal daerah para santri maka penulis akan membahas implementasi Panca Pondok dalam penanaman nilai-nilai multikultural.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif. Pengumpulan data dilakukan dengan melalui 3 cara, yaitu observasi, wawancara, dan dokumentasi. Instrumen wawancara dilakukan melalui pemimpin pondok, wakil pimpinan dan bagian pengasuhan pondok. Teknik analisis data yang dilakukan dengan 4 tahap yaitu mengumpulkan data, mereduksi data, penyajian data dan kemudian penyimpulan, sehingga dapat dipahami oleh penulis maupun oleh pembaca, Metode yang digunakan adalah untuk mendapatkan informasi tertulis mengenai bagaimana panca jiwa pondok

dimplementasikan sebagai untuk menanamkan nilai multikultural. Lokasi penelitian dilakukan dipesantren Daar El Qolam 2 Tangerang, Banten. Data yang terkumpul dalam tulisan, lisan, dan perilaku yang dapat ditelaah dengan observasi, wawancara, dan dokumentasi..

Penggunaan pendekatan kualitatif deskriptif ini digunakan untuk memahami Kejadian mengenai penanaman nilai-nilai multikultural yang diimplementasikan melalui Panca jiwa di pondok pesantren Daar el-Qolam 2.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Secara historis, sejarah berdirinya pesantren yang diawali dengan seorang Alim yang seringkali didatangi oleh orang-orang yang ingin mempelajari ilmu dari berbagai tempat sehingga agar mereka tidak menghabiskan waktu dalam perjalanan dari rumahnya ke tempat orang alim, maka mendirikan tempat tinggal di lingkungan Orang alim tersebut atau yang biasa disebut Kyai. Dengan demikian pesantren adalah tempat belajar pendidikan agama dan ilmu umum lainnya dengan Santri menetap di tempat tersebut dan dipimpin oleh seorang Kyai sebagai tokoh utamanya.

Dari segi pendidikannya pesantren terbagi menjadi 2:

1. Pesantren Salafi; Pondok pesantren tradisional atau Salafi lembaga yang mempertahankan mempelajari kitab-kitab Salafi atau klasik sebagai pelajaran utamanya. Perkembangan ilmu para santri terbatas pada yang diajarkan oleh Kyai nya kurikulum pun sepenuhnya tergantung dari sosok pimpinan Pondok tersebut. Apabila terdapat santri yang menetap atau mengabdikan kepada sang kyai maka santri tersebut Apa yang disebut santri mukim atau Santri yang menetap di pondok, akan tetapi apabila santri yang tidak Kak berdiam pada ada pondok tersebut disebut dengan santri Kalong mereka adalah santri yang belajar di pondok akan tetapi tidak menetap.
2. Pesantren modern; pesantren modern adalah lembaga pendidikan islam modern yang tetap menjaga tradisi pesantren salafi seperti membaca kitab kitab klasik, sorogan dan lainnya. Dengan memasukan pelajaran pelajaran umum serta proses Pendidikan keaseharian mereka menggunakan Bahasa arab dan inggris. Semua santri diwajibkan menetap di asrama yang sudah disediakan oleh Lembaga, dengan demikian pesantren memiliki kegiatan yang padat dan juga tersistem mualai dari bangun pagi untuk sholat tahajud sampai dengan tidur malam selepas isya setelah belajar secara mandiri.

Pondok Pesantren modern Darussalam Gontor telah melahirkan banyak pesantren pesantren alumni (Syamsuri, 2016) yang kemudian Pondok tersebut mengadopsi kurikulum pondok modern Gontor atau yang disebut kulliyatul Mu'allimin Al Islamiyah (KMI), termasuk Daar el-Qolam merupakan Pesantren alumni. Daar el-qolam menganut serta mengaplikasikan motto pondok dan Panca jiwa. Motto Pondok adalah rumusan yang mengandung tentang tujuan yang harus tertanam di setiap pendidikan dalam kegitanya. Sedangkan untuk Panca Jiwa Pondok merupakan falsafah atau tumpuan dasar yang dijadikan pedoman untuk seluruh penghuni yang berada di pesantren. Empat tujuan yang menjadi tujuan pendidikan pesantren yaitu Moto Pondok: 1.berbudi luhur, 2.berbadan sehat, 3.berpengetahuan luas 4.berpikiran bebas. sedangkan 5 Panca Jiwa Pondok dijadikan landasan dan pedoman oleh penghuni Pondok adalah keikhlasan, Berdikari, ukhuwah islamiyah dan kebebasan. (Nafis M. W., 2008)

Panca Jiwa Pondok

Pondok pesantren yang memiliki 5 pedoman untuk seluruh penghuninya yang disebut dengan Panca jiwa pondok. Panca jiwa harus dijalankan oleh seluruh penghuni pondok serta mengaplikasikan pada setiap proses kegiatan dalam setiap waktunya, karena Panca jiwa sebagai tumpuan membentuk kepribadian santri dalam kehidupannya. Selain daripada itu Panca jiwa pola yang membangun nilai-nilai dalam mengembangkan dan menumbuhkan potensi para santri untuk membentuk kemampuan sebagai tujuan manusia yang beriman serta bertakwa. Sehingga para santri siap untuk menghadapi dan menjalani kehidupan di masa mendatang, diharapkan pula dapat menjadi kader-kader yang membangun bangsa (Asrori, 2017), sebagaimana yang disampaikan oleh wakil pimpinan panca jiwa

pondok adalah tuntunan yang harus menjiwai disetiap aktivitas dalam bersikap oleh santri ketika didalam pondok maupun diluar pondok, karena nantinya santri akan hidup bermasyarakat (Hasil wawancara Ahmad Reza Zaky, 2022)

Penghuni pondok pesantren dalam menjalankan aktivitasnya harus menjunjung tinggi nilai-nilai kepesantrenan maksudnya adalah nilai tersebut harus mengandung pada isi dari Panca jiwa serta motto pondok. Maka nilai-nilai tersebut diwujudkan dalam sikap dan perilaku yang dilakukan oleh tenaga pengajar baik Kyai maupun Ustad dalam membimbing para santrinya. Dan para santri menjalankan nilai-nilai Pondok tersebut dalam bentuk sunah sunah pondok yang harus diikuti dan tidak boleh dilanggar karena sunah-sunah pondok berupa sistem yang sudah diatur sehingga menciptakan disiplin dalam kehidupan asrama yang di jalankan sehari hari. (Nafis M. W., 2018)

Panca jiwa serta motto pondok yang di adopsi dari Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai salah satu kiblat pondok pesantren modern yang kemudian panca jiwa menjadi acuan pedoman atau dasar bagi setiap penghuni yang ada di pesantren, dalam kelangsungan hidup mereka harus berdasarkan nilai-nilai yang tercantum pada panca jiwa serta motto Pondok karena Pondok Pesantren totalitas tersistem 24 jam. maka dari mulai Kyai, keluarga pesantren, para Ustadz, dan santri-santri yang berada ada di pesantren harus menjadikan jalan hidup mereka berdasarkan nilai Panca jiwa dan motto pondok.

1. Keikhlasan

Pengertian keikhlasan adalah ketika melakukan suatu hal tidak merasa terpaksa atau tidak ada keterpaksaan dalam melakukannya, maka keikhlasan bukan melakukan sesuatu karena ada dorongan tertentu atau untuk mendapatkan sesuatu, tujuan utama dari perlakuan tersebut adalah keterpanggilan dalam berbuat baik dengan niat ibadah. Seperti halnya yang dilakukan oleh para santri dan ustad di setiap aspek kegiatan, maka kegiatan mereka sangat bergantung kepada berapa banyak menjalankan dan menumbuhkan nilai nilai keikhlasan dalam kehidupan pesantren. (Arief, 2008)

Kepala bagian pengasuhan menyampaikan bahwa apabila seseorang mengerjakan sesuatu tanpa keikhlasan bagaikan jasad yang tidak memiliki ruh atau nyawa. Keikhlasan adalah hal yang paling esensial, dengan demikian seluruh penghuni pesantren agar menyandarkan disetiap kegiatannya pada keikhlasan (wawancara kepala bagian pengasuhan, 2022) dalam hadis Sesungguhnya setiap amal perbuatan didasarkan bagaimana niat tersebut. Maka keikhlasan adalah pilar utama bagi semua penghuni pondok pesantren dalam menjalankan aktivitasnya.

Setiap kegiatan yang dilakukan di dalam pesantren maka haruslah dilaksanakan dengan ketulusan. Seseorang apabila melakukan sesuatu dengan ikhlas adalah orang yang memiliki hati yang baik dan juga tulus Karena Allah. Mereka memiliki tingkat yakin yang benar dan juga baik dalam kemaslahatan. Jiwa yang ikhlas akan menjauhkan niat buruk yang ada dalam pribadi setiap orang. Seorang Ustadz dalam mengajarkan ilmunya kepada santri harus bersikap ikhlas agar ilmu tersebut bisa bermanfaat sehingga para santri paham dan dapat beramal atas apa apa yang telah disampaikan oleh Ustadz tersebut untuk melakukan peribadahan kepada Allah Subhanahu Wa Ta'ala, pimpinan pondok pesantren menyampaikan bahwa asatidz tidak boleh bersandar dengan kehidupan yang diberikan oleh pesantren akan tetapi asatidz harus mengabdikan diri dengan segala kelebihan yang dimiliki serta kemampuan tanpa berharap imbalan dari pesantren agar orientasi tersbut adalah peribadahan kepada Allah (wawancara pemimpin pondok, 2022), begitu juga kakak kelas yang diberikan amanat untuk mengurus dalam membimbing adek adek kelas yang berada dalam pengawasan ustad agar mengikuti disiplin serta sunnah-sunnah pondok dalam melaksanakan tugasnya (wawancara bagian pengasuhan pondok, 2022). maka daripada itu dalam menjalankan amanat dan kewenangan serta keharusan yang dilakukan oleh penghuni yang berada dipesantren harus sesuai dan berjalan dengan intens berdasarkan proporsinya dengan menjalankan keadilan. (Nafis M. W., 2008)

Bagian pengasuhan santri menyampaikan para santri diajarkan nilai-nilai keikhlasan di pesantren seperti pemberian tugas yang penuh edukasi, membersihkan kamar misalnya sebagaimana jadwal yang sudah dibuat bersama dengan ketentuan yang ada, bukan hanya kamar mereka sebagaimana jadwal terkadang diperintahkan untuk melakukan sesuatu yang hak tanpa sedikit harapan imbalan, karena yang dilakukan oleh para santri demi kebaikan dan maslahat bersama. (wawancara bagian

pengasuhan, 2022)

2. Kesederhanaan

Pemimpin pondok memaparkan bahwa kesederhanaan tidak berarti miskin atau mengajarkan kemiskinan, menurut pendiri pesantren kesederhanaan adalah bentuk sikap dan tingkahlaku berdasarkan yang dibutuhkan bukan berdasarkan keinginannya sendiri, sebagai contoh orang yang memiliki kendaraan mewah karena memang dia membutuhkan kendaraan tersebut dan dalam pengadaan barang tersebut dia mampu, maka dengan demikian kesederhanaan harus didasari kemampuan dan kebutuhan.

Kehidupan Santri haruslah sederhana, sikap sederhana adalah perilaku positif dalam situasi kehidupan seseorang, seseorang harus berdasarkan pada kebutuhan dasar mereka bukan atas dasar keinginan atau permintaan. Maka setiap santri dalam kesederhanaan akan menumbuhkan keberanian, kekuatan, ketabahan dan dan mampu mengontrol dalam menghadapi permasalahan hidup.

Kesederhanaan berada pada jiwa orang-orang besar yang berani untuk menghadapi masalah-masalah hidup, siap untuk berkorban serta berjuang apapun resikonya, tidak pantang menyerah, penuh kedinamisan serta kreatif. Mereka bisa menjalankan hidup di berbagai situasi juga kondisi yang bermacam-macam, lain hal dengan orang yang dibiasakan penuh dengan kemudahan dan tidak dalam kesulitan mereka akan lebih cenderung cepat kehilangan semangat dan sedikit dalam mengambil sebuah resiko perjuangan mereka, mereka lemah dalam berkorban bahkan Keinginan mereka selalu ingin dimaju dan dicukupi. (Suharto, 2015)

Setiap elemen yang berada di Pondok Pesantren Daar el-qolam diatur dalam kesederhanaan, sebagai contoh dalam konteks kepengurusan santri yang diberikan kepada kaka pengurus sebagai kaka kelas untuk mengatur adik kelasnya yang semuanya diberikan amanat dalam konteks ikhlas sesuai dengan kebijakan pemimpin pesantren yang kemudian diberikan tanggung jawab sesuai dengan kebutuhan, disnilah nilai kesederhanaan diimplikasikan dengan memberikan amanat sesuai kebutuhannya bukan ajang untuk berkuasa (wawancara bagian pengasuhan, 2022).

Pondok pesantren selalu mengajarkan kesederhanaan pada setiap peraturan, sistem dan juga disiplin. misalnya ketika para Ustadz lakukan pembelajaran memakai pakaian kemeja, mengenakan celana formal dan memakai dasi, mereka tidak ada aksesoris lebih pada pakaiannya. Begitupun para santri mereka harus menggunakan pakaian yang sudah dijadikan standar dan ditentukan oleh pihak pesantren. Pondok pesantren tidak membedakan-bedakan siapapun yang hidup di dalam Pesantren mereka harus sesuai dengan peraturan dan sistem yang ada

3. Berdikari

Pemimpin pondok menyampaikan bahwa pondok pesantren bukanlah hotel yang penuh dengan pelayanan, santri selalu belajar dan berlatih mengurus segala kepentingannya sendiri.

Kemandirian yang tertanam pada jiwa Santri di mana mereka tidak bergantung kepada orang lain maka setiap santri harus mampu melaksanakan kegiatan yang ada di pondok sesuai dengan tanggung jawab mereka. Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan yang dikatakan cukup berhasil dalam mendidik kemandirian pada setiap Santri sehingga para santri tidak bergantung kepada orang lain

Para Ustadz haruslah multifungsi dalam menjalani kehidupan di pesantren mereka bisa mendidik, mengajar, Khidmat kepada pesantren dan mengelola kegiatan ekonomi untuk kebutuhannya. Bahkan para pemimpin pondok pesantren tidaklah boleh menggantungkan kehidupan mereka dari pondok pesantren. maka semua itu adalah bukti empiric dalam berdikari yang hidup dan nyata dalam pondok (el-qolam, Tangerang)

Bersandar pada kemampuan sendiri dan tidak bergantung dengan orang terdekat, menyandarkan diri kepada orangtua misalnya. Maka setiap orang yang bergabung dalam pondok pesantren mereka dituntut untuk mandiri dan independen. Apabila seseorang telah memiliki sikap Mandiri mereka tidak bisa terpengaruh walaupun didapati perilaku buruk di sekelilingnya (wawancara Ahmad Reza, 2022)..dirinya terfokuskan pada yang dituju dengan tujuan yang jelas dan sudah ditetapkan olehnya.

Maka dengan demikian seorang yang sudah Mandiri bisa membedakan pekerjaan yang harus di kesampingkan, pekerjaan yang harus dikerjakan secara pokok dan pekerjaan yang dilakukan secara sia-sia. Maka orang yang seperti ini akan tahu mana yang lebih prioritas diantara pekerjaan-pekerjaannya. (Nafis M. W., 2018)

penghuni pondok pesantren dalam mengerjakan dan menyelesaikan tugas mereka haruslah sendiri tidak bergantung pada orang lain. Dalam membersihkan pakaian mereka, melaksanakan tugas yang diberikan oleh ustad, membersihkan kamar, merapikan tempat tidur dan peralatan yang mereka miliki tanpa ada bantuan dari pembantu atau orang tua seperti kebiasaan yang dilakukan ketika di rumah. (wawancara bagian pengasuhan, 2022)

4. Ukhuwah Islamiyah

Pimpinan pondok menyampaikan bahwa Pondok pesantren Daar el-Qolam berdiri diatas dan untuk semua golongan, dengan demikian walaupun para penghuni pesantren datang dari berbagai latar belakang dan golongan yang berbeda, pondok pesantren menandakan bahwa antara satu dengan yang lainnya adalah saudara tanpa ada perbedaan yang harus saling membantu.

Wakil pemimpin pesantren menyampaikan berkenaan ukhuwah islamiyah adalah tali persaudaraan yang dibangun atas dasar-dasar nilai Islam, kehidupan dipesantren terdapat dua orientasi yang dilakukan pertama yaitu orientasi tholibul Ilmi dan yang kedua adalah kemasyarakatan, kehidupan mereka adalah bentuk latihan dalam bermasyarakat. Kedinamisan dipondok membentuk kebersamaan antar sesama dalam banyak hal. ketika menjadi seorang ketua baik itu ketua kamar atau apapun harus menjadi perekat umat bukan memecah belah antar anggota.

Santri harus menjaga, menyayangi dan melindungi kepada orang yang ada di sekelilingnya. Ini tumbuh agar para santri menghormati satu sama lain walaupun dengan latar belakang yang berbeda-beda, karena di antara mereka ada yang datang dari berbagai daerah dengan berbagai macam adat istiadat dan suku atau budaya.(wawancara bagian pengasuhan, 2022) Semuanya harus saling menjaga layaknya saudara dan berteman dengan akrab bukan hanya ketika menjadi santri bahkan sampai menjadi alumni harus menjunjung tinggi ukhuwah islamiyah agar terciptanya Kedamaian dan tidak saling berselisih satu sama lain

Dalam prinsip ukhuwah islamiyah tujuannya adalah agar sesama manusia yang menjalin hubungan berdasarkan dengan prinsip yang telah diajarkan oleh agama Islam penuh dengan Kedamaian dan toleran. Nilai yang tertanam dalam ukhuwah islamiyah dengan penuh semangat dalam tolong-menolong tanpa melihat batasan tertentu karena agama Islam menyeru umatnya menghormati kepada siapa pun, dalam bekerja sama dan juga bergaul kepada siapapun tanpa melihat latar belakang ataupun status keyakinan sekalipun. Ini berbanding lurus dengan ajaran agama Islam yang menyebarkan ketentraman dan kedamaian secara universal karena Islam adalah rahmat untuk alam semesta (el-qolam, Tangerang)

Pondok berdiri diatas untuk semua golongan, tidak bergantung kepada satu golongan tertentu atau ada intervensi dari golongan lain. Maka Pondok selalu menanamkan kepada tenaga pengajar ataupun santri-santrinya untuk selalu saling menjaga satu kesatuan dalam persaudaraan dan memandang latar belakang ataupun stastus.

5. Kebebasan

Wakil pimpinan menyampaikan bahwa arti bebas bukan sebebas bebasnya yang tidak memiliki batas, akan tetapi kebebasan yang penuh dengan tanggung jawab dan yang tidak mengganggu kebebasan orang lain, kehidupan santri dipesantren yang diatur dengan sistem serta disiplin pola berpikir santri dan kemampuan haruslah secara universal yang tidak hanya diam di pesantren.

Pemimpin pondok menyampaikan bahwa pondok tidak mengharuskan santrinya untuk menjadi seorang penceramah, da'I, atau kyai yang bergelut dalam bidang agama saja, melainkan sudah banyak alumni yang menjadi, olahragawan, polisi, pengusaha, akademisi dan yang lainnya.

Bebas dalam bertindak dan berpikir untuk menentukan tujuan di masa depan, serta memilih perjalanan hidup ketika bermasyarakat yang disertai jiwa besar dengan penuh optimis untuk

menghadapi kehidupan. Akan tetapi kebebasan haruslah dalam garis yang positif dan penuh dengan rasa tanggung jawab, baik ketika mereka masih dalam kehidupan Pesantren ataupun ketika bermasyarakat. (Arief, 2008)

Bebas ketika berpikir, bebas dalam perbuatan, bebas ketika menentukan tujuan, bebas dalam menentukan jalan hidup, atau bahkan bebas dari pengaruh buruk di luar masyarakat. Maka ini berhubungan dengan kemandirian seseorang, dalam jiwa Mandiri mereka bebas dalam menentukan pilihan yang dipilih. (wawancara bagian pengasuhan, 2022)

Akan tetapi Freedom Is not free kebebasan itu itu bukan berarti terlepas terhadap norma-norma yang ada, mereka harus terbebas terlebih dahulu dari nafsu-nafsu dan keterikatan terhadap materi, atau keterikatan yang bisa merusak sampai menciptakan marabahaya. Dan juga jangan sampai disalah artikan dalam memaknai kebebasan yang tidak ada batasnya yang akan menjadi liberal, sampai-sampai hilang arah dan tujuan sebagaimana yang telah di prinsipkan sejak awal, maka pondok pesantren mendidik santri-santrinya arti kebebasan dengan penuh rasa tanggung jawab baik lahir maupun batin. (Rosiyad, 2005)

Penanaman Nilai Multikultural di Pondok Pesantren

Kehidupan di pesantren adalah ruang lingkup pendidikan yang menjadi bagian pendidikan, kehidupan dengan ruang lingkup pendidikan yang bisa merubah seseorang berdasarkan sikap dan tingkah perilaku bermasyarakat yang ada di pondok. walaupun berbeda adat, suku, dan budaya. Maka terjadilah sistem pendidikan yang akan mengarah pada kebersamaan, bahu- membahu dan gotong royong ketika menghadapi perbedaan satu sama lain, para santri dibekali dengan pelajaran yang disediakan oleh pondok pesantren baik ketika dalam kelas secara formal ataupun di luar kelas cara non formal.

Gagasan mengenai multikulturalisme yang dikenalkan dan diluaskan untuk melihat bagaimana realitas keanekaragaman agama, dan sosial masyarakat. Di era globalisasi ini dengan meningkatnya orang-orang bermigrasi sehingga bertukarnya budaya di lingkungan masyarakat Indonesia semakin mendorong untuk memahami multikulturalisme. (Muallim, 2017) Gagasan mengenai ide multikulturalisme diharapkan dapat berkontribusi dengan baik agar saling melengkapi untuk kekurangan yang ada sehingga dijadikan bahan evaluasi ke depan dalam pendidikan modern. Sebagaimana yang sudah dijalankan oleh Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor dalam penanaman nilai-nilai multikulturalisme Sistem pembelajaran di Daar el-qolam ini berpatokan kepada sistem yang ada di pesantren modern gontor (Kulliyatul Mua'allimin al-Islamiyah).

Secara totalitas kehidupan pada lingkungan pesantren adalah sebuah pendidikan yang menyeluruh, segala sesuatu yang didengar oleh Santri, dilihat, dikerjakan, dirasakan dan dialami adalah suatu proses dalam capaian tujuan pendidikan. Ilmu Science serta ilmu-ilmu agama dipelajari di Pondok Pesantren Modern, ini adalah bukti empiris tidak ada dikotomi antara ilmu umum dan agama agar semuanya terdidik menjadi Abid dan khalifah Allah di muka bumi ini. Maka pembelajaran di pesantren tidak terbatas di dalam kelas secara formal akan tetapi pendidikan berlangsung pula di luar kelas yang tidak terpisahkan dari kata pendidikan.

Dalam kehidupan pesantren nilai-nilai multikulturalisme sebenarnya sudah menjadi landasan, yang tidak saja diajarkan ketika kelas formal berlangsung, akan tetapi dilakukan di dalam kehidupan mereka ketika beraktivitas di kesehariannya. Penanaman nilai-nilai multikulturalisme diajarkan dalam pemberian materi mengenai kewarganegaraan yang sudah diatur dalam kurikulum pondok. Dalam jalur ajar dan kehidupan mereka yang didominasi menggunakan bahasa Arab dan Inggris sebagai bahasa kesehariannya tidak menghilangkan proses pendidikan mengenai multikulturalisme pada santri-santri

Perpindahan kamar yang biasa dilakukan dua kali dalam setahun bersifat dinamis dan tidak dilakukan secara statis, berpindahnya gedung satu atau kamar. Penempatan kamar seperti ini yang memberikan pembelajaran untuk para santri sehingga mereka saling mengenal dan bertukar informasi mengenai pengetahuan dan pendewasaan diri dalam menghadapi keberagaman sikap adat istiadat maupun budaya berdasarkan kan asal mereka, ketika mereka berkumpul dalam mencari ridho Allah sebagai tujuan mereka, semua adat budaya istiadat dipecahkan menjadi satu sehingga menjadi

interkultural. Akan tetapi perbedaan adat dan keberagaman tetap harus diapresiasi dan dijaga sebagaimana Rahmat yang telah diberikan oleh Allah untuk disikapi dan disyukuri.

Berbagai kegiatan yang disediakan di Pondok diantaranya; Pramukaan (Putra dan putri), Setiap cabang Olahraga, Magadhro, Memanah, Jamiatul Qurro (JMQ), Les Bahasa (Arab-Inggris), Jam'iyatul Hifzul Quran (JHQ), Gabungan Laskar Seni (Galaksi), Pasukan Khusus (Pasud), Hadroh, Bela diri (Silat), Muhadhoroh 3 bahasa, Parkur.

Setiap kegiatan intrakurikuler ataupun ekstrakurikuler akan sangat mendatangkan manfaat untuk keberlangsungan hidup para santri, sistem pendidikan Pondok yang penuh dengan intensitas pendidikan di setiap gerakannya bagian dari perwujudan bahwa setiap waktu adalah berharga dan juga penting.

Dengan mengadopsi sistem dari Pondok Pesantren Darussalam Gontor Setiap ekstrakurikuler dan intrakurikuler mendorong kesadaran terhadap toleransi yang berada yang nantinya akan dimanifestasikan kelak untuk takaran dalam menyongsong kehidupan bermasyarakat yang majemuk

Kegiatan awal tahun yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Daar el-qolam yang dilakukan secara rutin yaitu pekan perkenalan yang dalam bahasa Pondok adalah khutbatul Arsy, kegiatan ini sebagai dongkrak dan juga semangat untuk para santri bahwasannya kehidupan di dalam pondok pesantren penuh dengan kemuliaan dan penuh dengan nilai-nilai etika maupun estetika. Kegiatan seremonial ini para santri menunjukkan kreativitas dan keahlian mereka berdasarkan kemampuan di bidangnya, ini adalah salah satu penanaman nilai pendidikan multikultural di Pondok Pesantren Daar el-qolam. Berbagai macam seni, kreasi dan kerajinan dan dari berbagai daerah akan ditampilkan sebagai bentuk pengetahuan dan bukti bahwa santri tidak tertinggal atau terbelakang

Pendidikan Pesantren adalah salah satu dalam memperbaiki dan meninggikan derajat bangsa. Karena dari pesantren terlahir kader-kader yang berdisiplin dan mengembangkan pertumbuhan dari masa kemasa sesuai dengan tantangan zaman sehingga memunculkan perkembangan manajemen yang baru, seluruh kegiatan yang berada di pondok pesantren semua didasari pada nilai-nilai yang diaplikasikan berdasarkan Panca jiwa Pondok. Panca Jiwa Pondok inilah yang menjadi nilai dasar kehidupan untuk selalu ditaati serta dipatuhi oleh penghuni pesantren.

Keterikatan Panca jiwa pondok dalam setiap kegiatan dan aktivitas sehari hari yang dilakukan oleh santri sangat berpengaruh dalam membentuk sikap dan perilaku kehidupan santri di pondok pesantren, yang kemudian disebut sebagai manajemen sistem yang menghasilkan nilai multikultural dipesantren.

Akan dikatakan ideal dalam melakukan pendidikan tersebut apabila sudah memiliki 6 kunci dalam meraih suatu ilmu Sebagaimana yang telah disampaikan oleh pimpinan pondok pesantren Latansa yaitu keikhlasan, sungguh-sungguh, pandai dalam memilih guru, amanah, berdisiplin, ketenangan dalam suasana pembelajaran. (Kariem, 2017)

Dengan demikian pondok pesantren adalah sebuah organisasi besar yang dijalankan oleh Santri, ustadz dan kyai. Maksud dari hal ini adalah agar terciptanya kaderisasi kepemimpinan dalam sebuah organisasi sehingga menjadi wadah dalam melatih dan menggodok agar bisa menuntaskan berbagai permasalahan ataupun kesulitan yang akan dihadapi.

Pondok pesantren dalam menanamkan nilai multikultural yang menyatu dalam sistem dan disiplinya:

- a Menerapkan wawasan keanekaragaman kultur dan budaya pada saat ini. Hal ini dimaksud agar terbangun jiwa kesadaran bertoleransi untuk menghadapi keragaman yang akan nanti ditemui ketika bermasyarakat
- b Intensitas pendidikan yang dilaksanakan selama 24 jam secara tersistem dengan demikian pendidikan di luar kelas memiliki waktu yang lebih banyak dibandingkan dengan kegiatan formal di dalam kelas.
- c Perpindahan kamar yang dilakukan bertujuan untuk agar para santri terdapat variasi dalam memahami kehidupan antara satu dengan yang lainnya, agar memperluas pergaulan dan memahami karakter antar santri.
- d Disiplin yang melarang Santri untuk berbicara menggunakan bahasa daerah, mereka diharuskan

menggunakan bahasa utama yaitu bahasa Arab dan Inggris ketika berada di lingkungan pesantren.

- e Keanekaragaman pada pemikiran yang diajarkan kepada santri tanpa mendorong dan memaksa mereka untuk masuk ke golongan tertentu, sistem pondok pesantren yang sangat mengedepankan sikap toleransi terhadap perbedaan pendapat.

KESIMPULAN

Para santri yang datang ke pondok pesantren bermacam-macam adat, suku budaya dan bahasa. Namun pondok pesantren memiliki pedoman berupa Panca Jiwa Pondok yang bisa meleburkan perbedaan sehingga menjadi satu kesatuan dalam mencapai tujuan pendidikan ataupun menjadi Abid dan khalifah di muka bumi. Kegiatan yang sangat totalitas kompleks dan juga tersistem menjadikan pondok pesantren sebagai ruang lingkup pendidikan sehingga setiap gerak yang dilakukan bernilai pendidikan. Kegiatan ekstrakurikuler dan intrakurikuler menumbuhkan rasa persatuan antar para santri begitupun dalam kegiatan formal di kelas yang ditanamkan nilai-nilai multikultural sehingga para santri dapat memahami keberagaman.

Dalam menanamkan nilai multikultural maka tumbuhlah rasa toleransi antar sesama sehingga saling menghormati, mendengarkan pendapat dari orang lain, bergotong-royong, menanggalkan permusuhan, dan terhindarnya konflik yang disebabkan karena perbedaan suku, bahasa, maupun umur. Sehingga terciptalah kehidupan dalam pondok pesantren rasa keharmonisan, kerukunan dan hidup yang berdampingan satu dengan yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Arief, K. A. (2008). *Khutbah Iftitah Etika Berperilaku dan Cara Mengisi Waktu*. Tangerang: Daar el-Qolam press.
- Asrori, M. A. (2017). Perwujudan nilai-nilai strategis revolusi mental pendidikan pada kearifan lokal pesantren. *Jurnal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan* 14.1, 23-32.
- Assegaf, A. R. (2011). *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Baidhawiy, Z. (2005). *Pendidikan agama berwawasan multikultural*. Erlangga.
- Cahyono, H. (2017). *PENDIDIKAN MULTIKULTURAL DI PONDOK PESANTREN: Sebagai Strategi dalam Menumbuhkan Nilai Karakter*. At-Tajdid : *Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam*, 1(01).
- Cresswel, J. W. (2014). *Penelitian Kualitatif dan desain riset*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dhofier, Z. (2011). *Tradisi pesantren: Studi pandangan hidup kyai dan visinya mengenai masa depan Indonesia*. LP3ES.
- el-qolam, T. P. (Tangerang). *Pedoman Pendidikan, Pengajaran dan Pengasuhan Pondok Pesantren Daar El-Qolam*. 2017: Daar el-qolam Press.
- Fatah, A. M. (2005). *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan*. Jakarta: Listapa-Riskaputra.
- Kariem, A. M. (2017). *Lepas dari Lapas Hidup; Terapi Islami agar Hidup lebih bermakna*. Jakarta: Republika.
- Madjid, N. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.
- Muali. (2017). *Rasionalitas Konsepsi Budaya Nusantara dalam Menggagas Pendidikan Karakter Bangsa Multikultural*. *Jurnal Islam Nusantara*.
- Nafis, M. W. (2008). *Pesantren Daar El-Qolam Menjawab Tantangan Zaman*. Tangerang: Daar el-Qolam Press.
- Nafis, M. W. (2018). *Setengah Abad Pondok Pesantren Daar elQolam Menegukahkan Visi Keislaman Untuk Indonesia Berperadaban*. Tangerang: Daar el-qolam Press.
- Rizal, A. S. (2011). *TRANSFORMASI CORAK EDUKASI DALAM SISTEM PENDIDIKAN PESANTREN, DARI POLA TRADISI KE POLA MODERN*. 9(2), 18.
- Rosyad, S. (2005). *Kiprah Kyai Entrepreneur Sebuah Pembaharuan Dunia Pesantren Di Banten* .

Banten: LPPM Ia Tansa Mashiro.

Suharto, A. (2015). Menggali Mutiara Perjuangan Gontor. Mantingan: Majalah Gontor.

Sukmadinata, N. S. (2007). Metode Penelitian Pendidikan. Bandung: Remaja Rosda Karya.

Susanti, R. D. (2013). MENGUAK MULTIKULTURALISME DI PESANTREN: Telaah atas Pengembangan Kurikulum. 7(1), 16.

Syamsuri, J. (2016). Eksistensi dan Kontribusi Pondok Modern Darussalam Gontor Dalam Pembangunan Sumber Daya Manusia. AT TA'DIB, 11(2).

Preserving Humanity Lives Through Xenotransplantation Method: A Review of Masalah and Prospects

Masithoh^{1*}, Hudzaifah Ahmad Qatadah², Khairul Akmal³, Adang Darmawan Achmad⁴

^{1,2,3}Universitas Islam Indonesia, Indonesia

⁴Universitas Muhammadiyah Cirebon, Indonesia

*masithohithoh698@gmail.com

Abstract

Xenotransplantation is the most recent breakthrough in the field of medicine that has taken place in recent years. Xenotransplantation involves transplanting animal organs into humans, such as those from pigs. Even in the modern era, xenotransplantation remains to have both positive and negative challenges. Therefore, this study aimed to investigate xenotransplantation's potential uses and *masalah*. The difficulties were investigated using the entire qualitative technique based on library research, and all the results were described. According to the study's findings, using kidneys from pigs may be one solution to the shortage of kidney donors. If feasible, xenotransplantation would be beneficial, particularly for patients whose health is failing, although sometimes it poses a life-threatening risk. Several Islamic scholars have permitted the use of pork components in medicine because they feel that the implanting organs has experienced a partial transition, thereby becoming entirely different. This treatment could be allowed during *dharurah* time suggested by the related field experts. Besides, xenotransplantation provides additional benefits, such as applying *hifdz al-nafs* and eliminating the donor shortage among humans.

Keywords: Xenotransplantation, Masalah, Prospects, Human

INTRODUCTION

Xenotransplantation refers to the transplantation, implantation, or infusion of animal cell receivers, networks, or organs into human recipients. This process is also known as xenotransplantation. One of the earliest documented cases of xenotransplantation occurred in 1905 and involved a kidney transplant from a rabbit to a human. Because of the tight genealogical relationship between humans and other non-human primates, researchers conducted many studies employing animal kidneys and livers between 1920 and 1990. Animal, The current pig is thought to be the animal that would be most suitable. Pigs were chosen as alternative donors for several reasons, including their organ size. Further, their bodies are more ideal for human organs than other animals (Ryczek et al., 2021).

Due to that reason, one of the most promising potential solutions for the shortage of human organs suitable for transplant is the use of xenografts derived from genetically engineered pork. Pigs are the most acceptable donor species that have been received for xenotransplantation into humans, with a continual improvement in the success and continuity of life-extending exceeding one year. Thus, at this moment, for patients whose kidneys have failed, a kidney transplant is the sole option for rescuing their lives over the long term (Montgomery et al., 2022).

However, the quantity of available human organs falls well short of the actual requirement, resulting in a significant number of deaths among patients who are currently on the waiting list for human kidney donors. The use of mechanical tools, which are necessary for supporting kidney function, is associated with a high risk of severe consequences and a poor quality of life for the patient. Xenotransplant pig kidneys could become viable options for patients who have failed kidney transplants and unable to receive human organs (Reichart et al., 2021).

The process of transplantation has developed into something that is today considered routine. Organ requirements for patients in need Continue to make progress and gains from year to year. The utilization of various organs from pigs is one of the available options. However, using pigs for medical purposes is still a contentious topic in Islam. Xenotransplantation faces significant challenges from the public where this method should obtain agreement from the receiver of the Xeno organ. Consent for

xenotransplant must be accompanied by an agreement that cannot be denied and not could be canceled, wherein the recipient agrees to be monitored lifetime life, and informing everyone about xenotransplantation and the potential risk. It is because xenotransplantation may result in various psychosocial, either identity-related, emotional, or personal problems for the recipient (Gulyaev et al., 2019).

The term "xenotransplant" refers to transferring cells, tissues, or organs from one species to another. Experts in fiqh share the opinion of numerous individual Islamic scholars and fatwas issued at the national and international levels that organ donation and transplantation are, in theory, permitted by Islamic law. Every single fatwa that permits organ transplants also endorses donating. Organ donation is an act that can be regarded as treasured charity if it is carried out to do good. To satisfy immediate needs, the Prophet outlawed the sale of anything he did not hold, even parts of his body or other people's bodies. A determination like that must be carried out on a case-by-case basis because there are so many potential risks that the patient will experience. In general, life with non-vital organs, such as a kidney, could be donated, except when doing so would bring about adverse effects for the patient (Padela & Auda, 2020).

METHOD

In this study, the full qualitative method was employed, which was based on library research. The research will be primarily concerned with the critical examination of material derived from both primary and secondary resources including textbooks, journal articles, seminar papers, newspapers, and data from supporting documents that were relevant to the topic. Then, the descriptive analysis was performed on all of the data gathered from the findings.

RESULTS AND DISCUSSION

History of Xenotransplantation

Xenotransplant is a combination of two words: Xeno, which comes from the Greek word Xenos, which means "foreign," and transplant, which comes from the Latin word meaning "to move" and refers to the process of moving something from one location to another. Xenotransplantation is a term used in medicine to refer to the operation of transplanting cells, networks, and even entire organs from one species to another, such as xenografts, which are transplanted from animal organs to human organs. Xenograft, which is currently an issue, is becoming a topic of heated discussion, which is a good sign both within and beyond medicine including in Islamic discussion (Bhattacharya, 2020).

The practice of Xenotransplantation has previously been lawful in the United States for patients suffering from a disease that does not have any other treatment options. However, the Xenotransplantation method is not intended for a young patient. Technically, transplantation necessitates a minimum of three basic materials (Abuddin, 2014). Firstly, the donor is an organism whose body parts are transplanted into an organism with organ malfunction (A. J. T. Cooper, David K. C. 2015). Secondly, the receiver is an organism with organ malfunction, necessitating the replacement of the organ with a new, healthier one. Thirdly, a team of experts, specifically medical specialists, whose mission is to replace a dysfunctional body person with a healthy body person by medical methods (Abuddin, 2014).

In the early 20th century, kidney transplants from rabbits, goats, sheep, monkeys, and pigs failed, marking the first reported instance of the therapeutic application of inter-species transplantation (Yamada, 2022). Since that failure, numerous trials have been done by scientists until 1963. Reemtsma and his colleagues successfully transplanted three chimpanzee kidneys into humans. The longest surviving patient lived for nine months (Veatch, 2015)). In 1964, Hardy and colleagues from the University of Mississippi performed the first heart xenotransplantation by transplanting chimpanzee hearts into humans. Since then, eight xenotransplantations have been performed, five of which involved primate donor hearts, three chimps, and two baboons (Lintang, 2013).

Zaplicki and colleagues transplanted a pig heart into a patient with Marfan syndrome in 1992 as part of the most recent pig organ transplant clinical experiment. During a brief 24-hour survival period, the scientists detected no hyperacute rejection response (Lintang, 2013). Before orthotopic pig heart transplantation, the protocol also includes a porcine heart perfusion technique with the recipient's blood to eliminate anti-porcine antibodies (Pierson, 2020). And this pig heart valve transplant, which was performed on members of the United States Senate, was successful (Muladno and Zainal Abidin, 2004).

Furthermore, in order to enhance the success of xenotransplantation from pig organs into the human body, countless improvements of transgenic pigs are already being performed, particularly through bioengineering, hoping that the immune system of humans could even acknowledge pig body parts, thereby decreasing the body's rejection reaction to the introduction of transgenic pig organs (Gulyaev et al., 2019).

Pig Organ Transplant in Islam

Xenotransplantation is derived from the organs and tissues of pigs. The experience of stuffing these organs and tissues into humans has sparked a discussion in the Islamic world about whether or not xenotransplantation could be permitted. In Islamic teachings, among Sunni scholars, it is common knowledge that the animal pig is regarded as a prohibited animal, which signifies that meat, skin, and even whole pig organs cannot be used, even though for medical purposes. However, Some scholars of Islamic law claim that it is permissible to practice xenotransplantation from pigs, while others maintain that it is forbidden to transplant pigs (Princess et al., 2021).

It is impossible for anyone, especially Muslims, to avoid the developments that are taking place in the field of medicine at the moment. However, it is crucial to keep in mind that the majority of the stresses that people face in their lives are related to health concerns. There is currently medical progress taking place in the field of transplant and xenotransplantation, which makes use of a pig as a way to save a human life. It is important to remember that the pig is an unclean animal in Islam; therefore, neither eating it nor profiting from it is permitted. However, this does not imply that the advancement of knowledge in Islamic medicine will halt until this point (Sharifova et al., 2022).

The legality of organ transplants and xenotransplants continues to be a matter of discussion and controversy in the circle of Islamic intellectuals for social good among Muslims who consume and use items obtained from pigs. Due to the existence of other animals that are considered halal and prohibited for use in medicine, the use of pigs and other illegal animals is often prohibited. In the case of a problematic transplant or xenotransplant pig, however, this can be contrasted with the usage of alcohol, which, despite the fact that it is one of the items forbidden in the Islamic world, is also utilized in the medical world (Peli G, 2020). Malikiyah, Hanabilah, and Hanafiya say that it is forbidden to use unclean goods in the medical world while that no threat soul and the availability of halal medicine. Al-Quran said:

وَمَا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ

Meaning: "Why should you not eat of what is slaughtered in Allah's Name when He has already explained to you what He has forbidden to you except when compelled by necessity? Many 'deviants' certainly mislead others by their whims out of ignorance. Surely your Lord knows the transgressors best.." (Al-An'am: 119)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Meaning: "O mankind! Eat of what is lawful and pure in the earth, and do not follow in Satan's steps. Indeed he is your manifest enemy." (Al-Baqarah: 168)

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Meaning: "He has forbidden you carrion, and blood, and the flesh of swine, and anything consecrated to other than God. But if anyone is compelled by necessity, without being deliberate

or malicious, then God is Forgiving and Merciful.” (An-Nahl: 115)

But, in case of *dharurah* (emergency), xenotransplant could be allowed following the rule of fiqh that pertains to an emergency *Adh-Dharûrât Tubîhu al-Mahzhûrât*, which means necessities justify that which may be unlawful. The use of pig organs in xenotransplantation is viewed as advantageous, as neither the heart nor the kidney are regarded as having a single potency even when harvested from a single animal. In light of the current shortage of heart and kidney donors, this becomes a solution. The availability of xenotransplantation is projected to be beneficial for individuals suffering from illnesses requiring xenografts. Typically, before performing a xenotransplant, the party performing the treatment will seek agreement from the patients and their families, explaining how the xenograft will begin functioning and how long it would take for the procedure to take effect. 2020 (Cooper et al.).

Currently, various strategies are used to manipulate the genetics of pigs to make them appropriate alternatives as organ donors. First, employing technology to harvest genes from pigs to create genetically engineered pigs. When viewed from a side perspective, organ removal and transplantation must be performed with considerable caution. The incision must be as small as possible, and the operation must be completed. Second, an issue involves the organ donor used to generate the pig embryo. Thirdly, the genetic alteration of pigs, followed by their modification or customization with human organs and biological sealing.

Then, no one can put the recipient's life in jeopardy due to the transplant, and you should endeavor to minimize the negative effects of xenotransplantation as much as possible. It is forbidden to use pig organs or animals prohibited by another Islamic Shari'a if it is not for the protection of human life from a sickness that cannot be treated with a pig xenotransplant. The harvesting of adult pig organs for transplantation into human patients is completely prohibited under all circumstances, as this is done purely for the good of humanity. Fifth, the patient must take the prescribed medication for the remainder of his or her life in order to safeguard his or her body from the impact and effect of the xenotransplant (Princess et al., 2021).

In addition, suppose that there is a drug that can be made from permitted substances and utilized to treat a disease, illegal substances cannot be utilized in any capacity, including the medical field. In contrast, transplantation had never been performed during the Prophet's lifetime, so there was no chance of identifying a normative base paragraph. The replacement of people's bodily parts that do not operate with other things that are not organs of the organism was a difficulty that existed throughout the Prophet's time and is nearly comparable to the concerns that occurred when the term "transplant" was first introduced (Niswatin Mubarrirah, 2021).

According to the hadith, during the al-Kilab battle, the grandfather of Abd al-Rahman bin Tarafah, Arfajah bin As'ad, had his nose cut off. Then, the Prophet (PBUH) suggests constructing a false silver nose because his nose begins to decay. After that, he followed Prophet's suggestion to create a gold nose for himself. Based on this story, Quraish Shihab agrees with Ibn 'Ashur's position, claiming that the defined *Lahm al-khinzir* in the Qur'an signifies the forbidden solely for generated consumption, therefore the use of portions of another body, such as fur and skin, after they have been tanned, is permissible. His view referred to one of the Hanafi scholars, Abu Yusuf, and the madhhab al-Dhahiri, who held that it is acceptable to use tanned pig leather. Therefore, Shihab authorized the implantation of pig heart valves into human bodies (Nurmansyah, 2020).

Despite all these differences, Muslim scholars agree that Allah SWT blesses every human who safeguards his life and soul, demonstrating a reverence for life. According to Mohammed Abdel and Tarshany (2016), Islam is likewise profoundly concerned with preserving human life (*hifdz al nafs*), and it considers it obligatory to either save or contribute to the preservation of human life (*wajib*) as mentioned in the Quran.

وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

Meaning: “and whoever saves a life is as though he had saved all mankind.” (Al-Mā'idah: 32)

CONCLUSION

Pig genetically is one animal as the most suitable donor species received for xenotransplant to humans where this method is carried out according to the procedures of the medical world. In Islam, the pig is one of the animals that Islam forbids for its use in any form, particularly for consumption. Nevertheless, pig by-products may be used as one component in curing if there is a situation of urgency and no other medicine can heal the sickness. Modern alternative medicine believes pig kidneys would benefit patients suffering from diseases requiring a xenograft, helping humans resolve restricted donor stock between humans.

REFERENCES

- Abuddin Nata. (2014). *Masa'il Al-Fiqhiyah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.
- Bhattacharya, P. N. (2020). Xenotransplantation and its Potentials in Medicine (Volume 4, Issue 3, July- September 2020). 4(3), 4–7.
- Cooper, D. K. C., Hara, H., Iwase, H., Yamamoto, T., Jagdale, A., Kumar, V., Mannon, R. B., Hanaway, M. J., Anderson, D. J., & Eckhoff, D. E. (2020). Clinical pig kidney xenotransplantation: How close are we? *Journal of the American Society of Nephrology*, 31(1), 12–21. <https://doi.org/10.1681/ASN.2019070651>
- Cooper, David K. C., Burcin Ekser, dan A. J. T. (2015). ‘Immunobiological Barriers to Xenotransplantation’, *International Journal of Surgery*, 23(1), pp. 211–216.
- Gulyaev, V. A. et al. (2019). ‘Xenotransplantation: History, problems and development prospects’, *Transplantologiya*, 11(1), pp. 37–54. doi: 10.23873/2074-0506-2019-11-1-37-54.
- Gulyaev, V. A., Khubutiya, M. S., Novruzbekov, M. S., Mironov, A. S., Olisov, O. D., Lutsyk, K. N., Zhuravel, S. V., Magomedov, K. M., Akhmetshin, R. B., & Yaremin, B. I. (2019). Xenotransplantation: History, problems and development prospects. *Transplantologiya: The Russian Journal of Transplantation*, 11(1), 37–54. <https://doi.org/10.23873/2074-0506-2019-11-1-37-54>
- Lintang, R. (2013). ‘Aspek hukum terhadap pemanfaatan organ tubuh manusia untuk kelangsungan hidup’, *Lex et Societatis*, 1(5), pp. 132–143.
- Mohammed Abdel, Y., & Tarshany, R. (2016). Protection of Life In Islamic Law. *International Journal of Business, Economics and Law*, 9(5), 45–51.
- Montgomery, R. A., Stern, J. M., Lonze, B. E., Tatapudi, V. S., Mangiola, M., Wu, M., Weldon, E., Lawson, N., Deterville, C., Dieter, R. A., Sullivan, B., Boulton, G., Parent, B., Piper, G., Sommer, P., Cawthon, S., Duggan, E., Ayares, D., Dandro, A., ... Stewart, Z. A. (2022). Results of Two Cases of Pig-to-Human Kidney Xenotransplantation. *New England Journal of Medicine*, 386(20), 1889–1898. <https://doi.org/10.1056/nejmoa2120238>
- Muladno and Zainal Abidin. (2004). *Memanusiakan Babi, Transplantasi Organ Babi Pada Manusia, Bagaimana Umat Islam Menyikapi*. Jakarta: Britz Publisher.
- Niswatin Mubarrirroh. (2021). P-issn: 2088-7981 e-issn: 2685-1148. 4(2), 214–227.
- Nurmansyah, I. (2020). Dialektika Tafsir Dan Kemajuan Pengetahuan Dalam Transplantasi Organ Babi Pada Manusia. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 21(1), 1. <https://doi.org/10.14421/qh.2020.2101-01>
- Padela, A. I., & Auda, J. (2020). The Moral Status of Organ Donation and Transplantation within Islamic Law: The Fiqh Council of North America's Position. *Transplantation Direct*, 1–7. <https://doi.org/10.1097/TXD.0000000000000980>
- Pelčić G, G. G. (2020). Transplantacija organa i religija: različita vjerska tumačenja. *Medicina Fluminensis*, 56(4), 409–416. <https://doi.org/10.21860/medflum2020>
- Pierson, R. N. (2020) ‘Progress Toward Cardiac Xenotransplantation’, *Circulation*, 142(14).
- Putri, S., Ardianti, P., Pratama, P., Nisa, K., Nurul, R., Shiddieqy, A., & Azhari, N. (2021). Xenotransplantasi organ babi dalam tinjauan bioetik, hukum negara, dan maqosid syariah.

- Reichart, B., Längin, M., Denner, J., Schwinzer, R., Cowan, P. J., & Wolf, E. (2021). Pathways to Clinical Cardiac Xenotransplantation. *Transplantation*, 105(9), 1930–1943. <https://doi.org/10.1097/TP.0000000000003588>
- Ryzek, N., Hryhorowicz, M., Zeyland, J., Lipiński, D., & Słomski, R. (2021). CRISPR/Cas technology in pig-to-human xenotransplantation research. *International Journal of Molecular Sciences*, 22(6), 1–22. <https://doi.org/10.3390/ijms22063196>
- Sharifova, R. A., Al Breizat, A. K. S., Kaabak, M. M., Maslikova, U. V., & Yaremin, B. I. (2022). Ethical issues of xenotransplantation in the aspect of religious views. *Bulletin of the Medical Institute “REAVIZ” (REHABILITATION, DOCTOR AND HEALTH)*, 1, 117–130. <https://doi.org/10.20340/vmi-rvz.2022.1.tx.1>
- Veatch, R. M. and L. F. R. (2015) *Transplantation Ethics*. Second Edi. Washington: DC: Georgetown University Press.
- Yamada, H. (2022) ‘Xenotransplantation of neonatal porcine bone marrow–derived mesenchymal stem cells improves diabetic wound healing by promoting angiogenesis and lymphangiogenesis’, *Xenotransplantation*, 29(2).

Internalisasi Kehidupan Beragama dalam Masyarakat: Analisis Konstruksi Sosial Berger

Ahmad Gibson Albustomi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

ahmadgibson@uinsgd.ac.id

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk memahami konstruksi kehidupan beragama di masyarakat, mengurai proses sosialisasi atau pengenalan agama di masyarakat, dan menganalisis internalisasi kehidupan beragama dalam perspektif Peter L. Berger. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-holistik. Data dikumpulkan dengan metode dokumentasi dan studi teks karya Hasan Mustapa. Metode analisis data yang digunakan adalah analisis literatur, khususnya pada naskah *Sasaka dika islaman* karya Hasan Mustapa, dengan prosedur yang mencakup identifikasi tematik, inklusi dan eksklusivitas, strukturisasi, interpretasi, dan integrasi. Hasil studi ini menunjukkan bahwa: (1) Konstruksi kehidupan beragama di masyarakat Sunda dalam naskah *Sasaka dika islaman* merupakan model reflektif perkembangan kehidupan individu dan masyarakat; (2) Proses sosialisasi ajaran dan nilai-nilai keagamaan menghasilkan dua pola perilaku beragama individu di masyarakat, yakni perilaku beragama secara kritis dan perilaku beragama secara apatis dengan dampaknya masing-masing; dan (3) Proses internalisasi kehidupan beragama memunculkan kesadaran duplikatif, yakni diri sosial dan diri non-sosial yang berakibat pada alienasi. Studi ini dapat memperkaya khazanah keilmuan dan bahasan dalam bidang Studi Agama dan Sosiologi Agama. Analisis konstruksi sosial Peter L. Berger memberikan perspektif baru dalam memahami perilaku beragama individu dan masyarakat, khususnya masyarakat Sunda berdasarkan naskah *Sasaka dika islaman* karya Hasan Mustapa.

Kata Kunci: Internalisasi, Kehidupan Beragama, Konstruksi Sosial, Peter L. Berger, Sasaka Dika Islaman

PENDAHULUAN

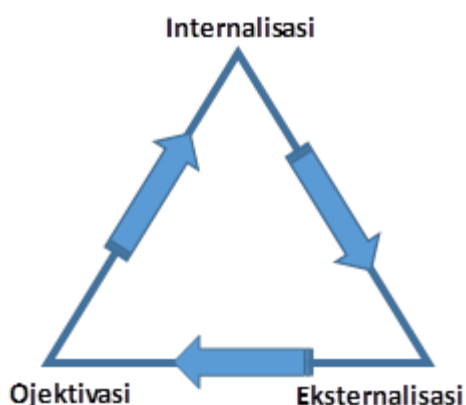
Kultur agama telah ada dalam setiap tingkat sosial sejak awal kehidupan manusia, walau tidak diketahui secara pasti waktunya (Parrinder, 1974). Raymond Firth mengatakan bahwa kehidupan beragama merupakan salah satu ciri universal yang dimiliki masyarakat. Hendri Bergson bahkan menegaskan, tidak ditemukan suatu masyarakat dengan tanpa tradisi beragama di dalamnya (Wach, 1984). Kenyataan inilah yang melandasi asumsi tentang karakteristik khas manusia sebagai *Homo Religiosus*, yaitu tipologi kehidupan manusia yang berada dalam suatu dunia yang sakral, penuh dengan nilai-nilai religius dan dapat menikmati sakralitas yang ada dan tampak pada alam semesta dan manusia (Sastrapradja, 1983). Sifat eternitas historis dari agama sangat dimungkinkan oleh karakteristik dari akar kehidupan agama sendiri yang berakar pada dua dimensi manusia, yaitu individual dan sekaligus sosial. Secara individual, kehidupan beragama merupakan suatu kehidupan yang berakar dari suatu kesadaran yang terlahir dari suatu pengalaman puncak (*peak experience*) dalam apa yang disebut sebagai pengalaman keagamaan (*religious experiences*), yaitu suatu tanggapan terhadap apa yang dihayati sebagai realitas Mutlak (realitas Ketuhanan), dan merupakan hal yang timbul dalam pergaulan manusia dengan lingkungan dunianya (Wach, 1984).

Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, dalam *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge*, pada awalnya seorang individu manusia bukanlah merupakan anggota dari masyarakatnya. Ia ditarik oleh masyarakat (*significant others*) untuk menjadi anggota masyarakat melalui proses sosialisasi di dalam momen internalisasi (Berger & Luckmann, 1991). Dengan demikian, individu lebih dahulu mengalami proses pengenalan agama dan kehidupan beragama dalam interaksinya dengan masyarakat sebelum ia benar-benar mengalami pengalaman keagamaan yang dianggap sebagai basis dan akar lahirnya kesadaran keagamaan (Wach, 1984). Dalam perspektif

konstruksi sosial Berger dan Luckmann, agama merupakan bagian dari tatanan sosial (institusi sosial). Agama dipandang bukan sebagai sesuatu yang bersifat eksternal dari masyarakat manusia, agama tidak lebih seperti institui-institusi lainnya dalam masyarakat.

Agama bagi individu baru tiada lain dari tradisi sosial yang diwariskan melalui bahasa dan berbagai aktivitas sosial yang dinamai sebagai aktivitas keagamaan. Tradisi tersebut disosialisasikan dari mulai lingkungan terdekat dalam institusi kealuarga melalui peran orang tua dan kerabat dekat dalam keluarga. Dan individu manusia baru ini melakukan proses internalisasi tradisi agama (dengan berbagai aspeknya), sebagai kenyataan objektif bahasa dan tradisi keagamaan ke dalam ranah kesadaran subjektifnya.

Semua yang dibangun secara sosial, menurut Berger, bersifat rawan, tidak stabil. Karena, proses tersebut didorong aktivitas manusia yang secara simultan terancam oleh kecenderungan fakta alamiah manusia yang memiliki interes atau kepentingan pribadi dan kebodohan manusiawi. Institusi sosial disabotase oleh konflik kepentingan individu-individu dalam masyarakat (Berger, 1973). Agama dan tradisi keagamaan dalam masyarakat adalah dua hal yang berbeda. Agama memiliki rujukannya yang objektif atas teks suci dan sejarah kelahirannya dalam kehidupan pembawanya yang juga bersifat objektif dalam waktu masa lalu. Sedangkan tradisi dan kehidupan sosial beragama merupakan wujud dari objektivasi dari proses eksternalisasi individu terhadap aktivitas sosial masyarakat dan proses sosialisasi yang dilakukan oleh aktor-aktor sosialisasi secara subjektif terhadap individu baru. Fenomena subjektif tersebut (aktivitas sosialisasi oleh aktor) ditangkap sebagai kenyataan objektif dan persepsi subjektif oleh individu baru yang menimbulkan kesadaran duplikat dalam dunia kesadarannya seperti bisa dilihat pada ilustrasi berikut:



Gambar 1. Tiga Momen Manusia

Masyarakat, sebagai fenomena dialektik, mengalami tiga momen, yaitu Eksternalisasi, Objektivasi, dan Internalisasi. Eksternalisasi, merupakan usaha pencurahan atau ekspresi diri manusia ke dalam dunia, baik dalam kegiatan mental maupun fisik. Proses ini merupakan bentuk ekspresi diri untuk menguatkan eksistensi individu dalam masyarakat. Pada tahap ini masyarakat dilihat sebagai produk manusia (*Society is a human product*). Dengan kata lain, eksternalisasi adalah suatu pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya.

Objektivasi, merupakan hasil yang telah dicapai (baik mental maupun fisik dari kegiatan eksternalisasi manusia), berupa suatu realitas objektif yang berhadapan dengan para produsennya semula, sebagai sebuah kefaktaan (faktisitas) yang eksternal dari manusia (produsen) itu sendiri. Pada tahap ini masyarakat dilihat sebagai realitas yang objektif (*society is an objective reality*) atau proses interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Dan, Internalisasi, merupakan penyerapan kembali dunia objektif ke dalam kesadaran sedemikian rupa,

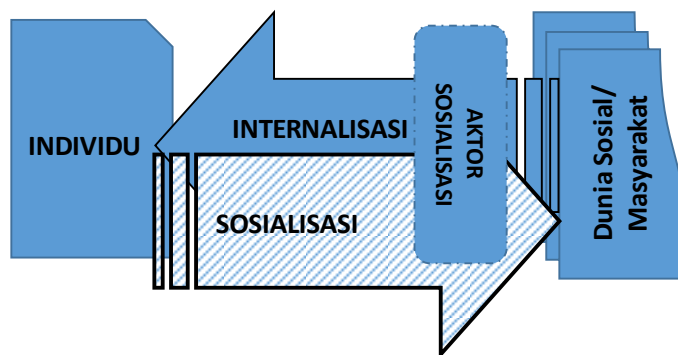
sehingga subjektif individu dipengaruhi oleh struktur dunia sosial. Berbagai macam unsur dari dunia yang telah terobjektifikasi akan ditangkap sebagai gejala realitas di luar kesadarannya, sekaligus sebagai gejala internal bagi kesadaran. Melalui internalisasi manusia menjadi hasil dari masyarakat (*Man is a social product*). Dengan kata lain, internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif.

Inti dari ketiga momentum proses dialektis ini adalah bahwa manusia melalui tindakan dan interaksinya secara terus menerus menciptakan suatu realitas sosial yang dimiliki bersama, termasuk realitas yang dialami sehari-hari. Berger menegaskan, melalui eksternalisasi, maka masyarakat merupakan produk manusia. Melalui obyektifikasi, maka masyarakat menjadi suatu realitas sui generis, unik. Lalu melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.

Dalam paradigma triadik, masyarakat berada sebagai kenyataan objektif, dan sekaligus subjektif. Individu, walau bagaimana pun, tidak dilahirkan sebagai anggota masyarakat. Ia dilahirkan dengan kecenderungan ke arah sosialitas (*predisposition towards sociality*) dan menjadi anggota masyarakat (Berger & Luckmann, 1991). Dunia sosial pada kenyataannya telah ada dan hadir di hadapannya, dan bahkan sejak lahir ia telah ada di dalamnya. Dengan kata lain, lingkungan sosial (*social environment*) yang diciptakan dan dibangun oleh generasi sebelumnya (orang tua dan nenek moyangnya) telah menggantikan fungsi instingnya dalam mengarahkan dunia orientasi dunianya. Dengan kata lain, keterbukaan dunia manusia telah dibatasi oleh keberadaan dunia sosialnya. Maka, dengan demikian individu sejak kelahirannya tidak benar-benar dalam situasi terisolasi dan hidup tanpa dunia.

Perbedaan mendasar dari kondisi tersebut dengan dunia binatang adalah bahwa "konsepsi" tentang dunia serta unsur yang mengarahkan orientasi dunia manusia tidak berasal dari dalam dirinya dalam bentuk insting yang terspesifikasi (seperti yang dimiliki binatang), melainkan tatanan sosialnya. Tatanan sosial dari dunia sosialnya menugaskan orang-orang yang ditugaskan untuk mengarahkan orientasi dunianya secara spesifik ke dalam dunia sosialnya, melalui proses internalisasi melalui proses sosialisasi. Dengan demikian titik awal dari proses yang dialami individu dalam dunia sosialnya adalah internalisasi, bukan eksternalisasi (Berger & Luckmann, 1991).

Dalam peristiwa internalisasi tersebut terjadi dua peristiwa pemaknaan. Pertama pemaknaan yang dilakukan oleh pelaku sosialisasi (aktor atau agen sosialisasi) yang memberikan penafsiran langsung secara subjektif terhadap suatu peristiwa objektif, yang akan diperkenalkan kepada individu baru. Kedua, pemaknaan dari penangkapan subjektif dari individu terhadap makna yang diberikan oleh pelaku sosialisasi yang disekapi sebagai kenyataan objektif. Dengan demikian, pelaku sosialisasi (aktor sosialisasi) menjadi media sekaligus filter dari proses internalisasi melalui sosialisasi.



Gambar 2. Proses Sosialisasi

Pemahaman dan makna yang diperoleh individu dalam proses sosialisasi ini bukanlah makna

yang diciptakan secara otonom oleh individu yang terisolasi, melainkan individu “mengambil alih” (*taking over*) dunia yang telah dihuni oleh manusia lain (Berger & Luckmann, 1991). Tampak bahwa dalam proses internalisasi melalui proses sosialisasi, terjadi momen saling “mengambil alih” dunia. Sosialisasi dilakukan pada dasarnya dimaksudkan untuk mengambil alih (*taking over*) individu ke dalam dunia sosial objektif melalui aktor sosialisasi. Pengambilalihan dengan cara menanamkan dunia sosial ke dalam kesadaran individu, sehingga individu menjadi simetris dengan dunia sosial. Dan sebaliknya dalam waktu yang sama, individu melakukan mengambil alih dunia sosial ke dalam dunia kesadarannya melalui internalisasi.

Maka, peristiwa internalisasi pada akhirnya merupakan suatu fenomena dialektis yang melahirkan situasi intersubjektif. Yaitu proses pendefinisian masing-masing secara timbal-balik, yang berlangsung secara simultan. Relasi intersubjektif tersebut melahirkan relasi ke-kami-an. Sekarang Kami masing-masing tidak hanya memahami definisi situasi pihak lainnya tentang situasi yang dilami bersama, Kami juga mendefinisikan situasi itu secara timbal-balik (Berger & Luckmann, 1991).

Saat menjalani proses sosialisasi (primer) dalam momen internalisasi (awal), individu mengalami ketegangan dialektis antara realitas dunia sosial yang diberikan secara sosial (objektif) melalui momen sosialisasi, dan realitas dunia sosial sebagai yang diambil secara subjektif dalam momen internalisasi. Dunia Sosial akan mendapat status realitas dan mendapatkan tempatnya di dalam kesadaran. Hal tersebut terjadi karena kesadaran telah ada sebelum proses sosialisasi, kesadaran mendahului sosialisasi. Selanjutnya, Dunia Sosial yang ada (menempati) dalam kesadaran akan menjadi unsur tambahan yaitu sebagai duplikasi kesadaran, yaitu yang terbentuk dari komponen-komponen yang tersosialisasi dan tidak tersosialisasi.



Duplikasi Kesadaran

Gambar 3. Duplikasi Kesadaran Individu

Sosialisasi selalu parsial. Kesadaran tidak bisa disosialisasi secara total, oleh karena itu kesadaran individu tidak pernah benar-benar hilang di dalam dunia sosial. Kesadaran, sebagian dibentuk oleh sosialisasi ke dalam suatu bentuk identitas dari individu yang membuatnya dikenal secara sosial. Dan, sebagaimana semua produk internalisasi, terdapat (selalu mengandung) suatu ketegangan dialektis, dalam hal ini antara identitas yang diberikan oleh masyarakat (maka bersifat objektif) dan identitas disandang secara subjektif.

Duplikasi kesadaran yang ditimbulkan oleh internalisasi dunia sosial mengakibatkan terjadinya penyingkiran, pembekuan atau pengucilan satu bagian kesadaran atas yang lainnya. Fenomena ini menggambarkan bahwa internalisasi mengakibatkan objektivasi diri. Yaitu, sebagian dari diri menjadi terobjektivasi, bukan hanya terhadap orang-orang lain tetapi juga terhadap diri sendiri. Dengan demikian, dialektika triadik tidak hanya terjadi antara diri dengan dunia sosialnya akan tetapi juga terjadi di dalam individu sendiri, sebagai seperangkat representasi dunia sosial. Suatu “diri sosial” yang

berada dan tetap ada dalam pergaulan yang tidak nyaman dengan kesadaran diri non-sosialnya.

Duplikasi kesadaran menghasilkan konfrontasi internal antara komponen-komponen diri yang tersosialisasi (*social self*) dan diri yang tidak tersosialisasi (*non social self*). Dalam wilayah kesadaran individu terjadi pengulangan (peniruan) konfrontasi eksternal antara individu dengan masyarakat, dan sebaliknya.

Konfrontasi memiliki sifat dialektis. Hadir tidak dalam relasi sebab-akibat yang bersifat mekanistik, mealinkan sama-sama saling menghasilkan satu sama lain; keduanya sebagai sebab dan akibat secara bersamaan, dan berlangsung secara berkelanjutan. Komponen-komponen diri sosial dan diri non-sosial ini selanjutnya memungkinkan terjadinya dialog internal (*internal conversation*), hal yang sama terjadi pula dialog eksternal antara individu dengan pihak lain (individu eksternal) di dalam kehidupan dunia sosialnya. Dalam dialog tersebut, baik internal maupun eksternal, masing-masing memerankan identitas-identitas sesuai yang dikehendakinya (internal) atau sesuai dengan posisi dan kondisi real dalam kehidupan sosialnya. Dan dialog yang terjadi di dunia eksternal akan dilakukan pula dialog yang sama dalam dunia kesadaran internalnya. Demikian juga sebaliknya dalam momen tradid eksternalisasi.

Di sisi lain, hukum-hukum, norma, moralitas sosial (nomos-nomos legitimasi) dan lain sejenisnya mengalami proses tranformasi karena proses sosialisasi. Yaitu ditransformasikan dalam bentuk “suara-suara hati” (*voice of conscience*). Dalam kesadaran diri yang tersosialisasi atau diri sosial, bertransformasi menjadi perbawa Kapangeranan. Dan, pada kesadaran diri yang tidak tersosialisasi atau diri non sosial, bertansformasi menjadi perbawa iblis, antinomi, *demonic forces*. Dalam perspektif psikoanalisa Freud, suara hati (*voice of conscience*) ini, kurang lebih mirip denga super ego yang merupakan komponen bawah sadar yang merupakan bentukan dari proses kristalisasi kesadaran akan nilai-nilai atau norma sosial.

Persoalan tersebut pernah menjadi konsern salah seorang tokoh budaya dan ulama Indonesia di tatar Sunda, yaitu *Hoofd* Panghulu K. H. Hasan Mustapa. Kepedulianya dituliskan dalam sebuah nasakah yang berjudul *Sasaka Dika Islaman* atau dikenal juga dengan *Aji Wiwitan Sasaka*. Naskah tersebut merupakan tulisan yang menggambarkan proses interaksi sosial individu dalam masyarakat beragama, dan bagaimana individu menginternalisasi dunia sosial dan termasuk di dalamnya pola-pola kehidupan beragama ke dalam dirinya. Proses tersebut digambarkan Hasan Mustapa dengan cara penulisan yang sangat unik dalam struktur penulisan yang baerusaha untuk menggambarkan dialektika internal dan sosial yang dialami oleh individu dalam proses beragama tersebut.

METODE

Studi ini bertujuan untuk mengungkap pandangan Hasan Mustapa tentang proses beragama yang terdapat dalam nasakah *Sasaka Dika Islaman* dan dibaca dalam perspektif teori Konstruksi Sosial, Sosiologi Pengetahuan Peter L. Berger. Naskah *Sasaka Dika Islaman*, cenderung luput dari amatan dan perhatian dari masyarakat, budayawan, pengamat budaya termasuk dari kalangan akademisi. Mereka cenderung tertarik pada karya-karaya sastra yang memang merupakan karya terbanyak yang dilahirkan dari pemikiran Hasan Musatapa. Naskah di luar gendre sastra dan pemikrian keagamaan Hasan mustapa yang cenderung menjadi perhatian para pemerhati dan peneliti karya-karya Hasan Mustapa di antaranya pemikiran dan pandangan Hasan Mustapa tentang tasawuf, khususnya pandangan Martabat Tujuh seperti yang terungkap dalam naskah *Aji Wiwitan Martabat Tujuh* dan pemahaman dan tafsir Al-Qur'an seperti dalam *Qur'anul Adhimi*. Sementara itu perhatian terhadap naskah *Sasaka Dika Islaman* relatif masih sedikit (Albustomi, 2002; Jahroni, 1999; Millie, 2017; Rohmana, 2013b, 2013a, 2014, 2015a, 2015b, 2017b, 2017a).

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-holistik. Data dikumpulkan dengan metode dokumentasi dan studi teks karya Hasan Mustapa. Metode analisis data yang digunakan adalah analisis literatur, khususnya pada naskah *Sasaka dika islam* karya Hasan Mustapa, dengan prosedur yang mencakup identifikasi tematik, inklusi dan eksklusi, strukturisasi, interpretasi, dan integrasi. Selanjutnya, dilakukan analisis dengan menggunakan pendektanan teori

Konstruksi Sosial dari Peter L. Berger.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Naskah Sasaka Dika Islaman merupakan salah satu karya dan pemikiran Hasan Mustapa (1852-1930 M; 1268-1348 H), dalam bentuk tulisan esai. Pada umumnya (paling banyak) tulisan dalam bentuk *dangding* atau *guguritan*, yaitu sejenis karya puisi tradisional yang sangat dikenal di wilayah pulau Jawa, termasuk di lingkungan masyarakat Sunda, Jawa Barat. Tradisi sastra *guguritan* dan *dangding* merupakan tradisi yang mulai dikenal dalam masyarakat Sunda sejak masuknya pengaruh Mataram di tatar Priangan, masyarakat Sunda (Asura, 2020). Karya tulis lain yang sangat penting dari pemikiran Hasan Mustapa yang secara langsung atau pun tidak langsung berhubungan dengan Sasaka Dika Islaman adalah Aji Wiwitan Martabat Tujuh.

Naskah Sasaka Dika Islaman pertamakali dipublikasikan oleh “Comite Mendakna”, pada tahun 1937, yang didukung oleh R.A.A. Wiranatakoesoema (Bupati Bandung masa kolonial). Sementara kapan Hasan Mustapa menulis naskah tersebut tidak informasi yang jelas. Naskah yang dikeluarkan Comite Mendakna merupakan penulisan ulang dari naskah salinan yang ditulis pada tahun 7 Rajab 1317 H, kurang lebih bersamaan dengan 11 November 1899 (Rosidi, 2018).

Hasan Mustapa, dalam naskah Gelaran Sasaka Dika Islaman, mengawali deskripsi proses beragama seorang individu yang hidup di dalam masyarakat bergama (Islam) diawali dengan momen *brag gumelar dina rasa Kaislaman*, atau *gumelar dina rasa Kaislaman*.

“*Barang brag pisan gumelar dina rasa ka-Islaman ku perbawa Kapangeranan ti katuhu...*” (Mustapa, 1937)

“*Barang brag gumelar dina rasa ka-Islaman ku perbawa Iblis ti kenca...*” (Mustapa, 1937)

Gumelar merupakan kata dalam bahasa Sunda yang kurang lebih bermakna lahir atau hadir, berada. Kata *dina* merupakan kata penunjuk tempat, dan *rasa Kaislaman* merupakan “tempat” dimana ia berada atau lahir. Penggunaan kata *dina* dan penggunaan kata *rasa Kaislaman* cukup unik terutama kalau kata *gumelar* yang dimaksud dimaknai sebagai lahir, dan tentunya bukan kebetulan sifatnya. Kata *gumelar* merupakan kata yang berasal dari akar kata *gelar* yang berarti kedudukan atau hamparan, setelah menjadi kata *gumelar* menjadi bermakna lahir atau hadir. Sedang kata *brag*, yang mengawali kata *gumelar* dalam tata bahasa Sunda dikenal sebagai *basa panganteur*, yaitu suatu artikel yang memberikan makna khusus terhadap kata yang mengikutinya. Sedangkan kata *rasa Kaislaman* merupakan gabungan dari kata *rasa* dan *Kaislaman*. Gabungan kata tersebut tidak bisa dimaknai perkata, akan tetapi harus dipahami sebagai sebuah konsep yang harus dimaknai dalam konteks kalimat secara utuh, bahkan dalam hubungannya dengan kalimat lainnya.

Kata depan penunjuk tempat yang biasa digunakan untuk menggambarkan peristiwa kelahiran adalah kata depan *ka* atau *di*. Sehingga kalimatnya menjadi *Barang brag (pisan) ka (di)* yang dilanjutkan dengan kata terangan tempat atau hal sejenis itu. Sangat dimungkinkan penggunaan kata *dina* tersebut berhubungan dengan prasa *rasa Kaislaman* sebagai tempat kelahiran atau kehadirannya. Bila dipahami dalam gabungan kata *rasa* dan *Kaislaman*, *Kaislaman* secara perkata bisa dimaknai sebagai hal yang berhubungan dengan Islam. Ketika digabung (diawali) dengan kata *rasa*, yang kata *rasa* tersebut sama dengan dalam bahasa Indonesia, *rasa*, maka frase *rasa Kaislaman* bisa dimaknai sebagai suatu “pengalaman rasa” tentang sesuatu, yaitu sesuatu yang memiliki karakteristik “Islam”. Hasan Mustapa dalam Sasaka Dika Islaman gelaran Islam tersebut digambarkan dalam dua situasi dan posisi yang saling bertentangan. Yaitu, *perbawa Kapangeranan ti katuhu* (pengaruh Ilahiyah, ketuhanan dari sebelah kanan) dan *perbawa Iblis ti kenca* (pengaruh Iblis dari kiri). Pertanyaan mendasarnya adalah, apakah peristiwa tersebut dialami oleh individu yang berbeda (2 orang), atau terjadi dalam diri 1 orang individu baik secara simultan atau dalam waktu yang bersamaan.

Pada kalimat selanjutnya, merupakan kata kunci untuk menjawab persoalan-persoalan yang membingungkan pada kalimat pertama tersebut. Kalimat-kalimat selanjutnya diawali dengan sebuah pertanyaan tentang pilihan antara sebaiknya lakukan atau tidak/jangan, dalam ekspresi kalimat yang

kurang lebih sama, “*Mending lakonan atawa montong?* dan “*Hade lampahkeun atawa montong?*”. Pertanyaan yang didasarkan pada asumsi bahwa baik dilakukan maupun tidak, hasilnya tetap sama: tidak menguntungkan dan juga tidak merugikan atau pun berbahaya, yaitu, menjalankan Islam (Mustapa, 1937).

Maksud dari *milampah Islam* (menjalankan Islam), tiada lain mempercayai (*ngandel, percaya*) *caritaan* (apa yang dikatakan atau diceritakan) oleh orang tua dan kerabat (*kolot jeung baraya*) tentang unsur-unsur keyakinan agama (Islam) seperti yang dijelaskan dalam rukun iman (“...*ayana Allah, sabab caritana aya; ayana malaikat, sabab Qur'an oge bawa malaikat, cenah; ayana Kitab, sabab Rosululloh mawa Qur'an; ayana poe pangangeusan, sabab caritana aya; ayana papasten nu ngeunah henteu ngeunah kana badan kana ati, sabab eta kabeh ti Gusti Allah ta'ala.*”) (Mustapa, 1937). Dan, menjalankan atau meklakuan apa-apa yang dinasihatkan (*papatah*) untuk melakukan dan menjalankan aspek-aspek dalam rukun Islam.

Terdapat dua sikap yang berbeda dari individu terhadap *caritaan* dan *papatah kolot* tersebut. Pertama, individu yang berada dalam *perbawa Kapangeranan* memilih untuk percaya (*ngandel, percaya*) pada *caritaan* kolot dan mengikuti serta menjalankan (*ngalampahkeun, ngalakonan*) *papatah kolot*. Sedangkan individu yang berada dalam *perbawa Iblis* bersikap membantah (*Anggur sahadena jalma kaparentah batur, ku badan tambah hina ngalakonan nu taya kauntunganana, anggur matak rugi: badan diruksak kangeunahanana. Banda dikaluarkeun taya kagunaanana*) atau paling tidak berpura-pura percaya dan taat menjalankannya (*Geuning aing acan manggih nu baha matak cilaka, nu henteu ngandel dipaksa. Angguran tambah susah, tambah hina, tambah matak ngarugikeun harta banda. Wondening sieun ku kolot atawa ku baraya, eta mah beunang ku pura-pura*) (Mustapa, 1937).

Peristiwa *gumelar*, dalam perspektif Peter L. Berger, merupakan situasi keberhadapan individu dengan kenyataan objektif dari tatanan sosial (Dunia sosial, *social World*) yang telah ada dan terhampar (*gumelar*) dimana ia dilahirkan dan dibesarkan. Kenyataan objektif yang telah diciptakan manusia sebelum dirinya sebagai produk dari eksternalisasi berkelanjutan dari orang tua dan generasi sebelumnya. Situasi yang dihadapi individu adalah gambaran situasi momen Internalisasi dalam proses sosialisasi sekunder, setelah selesai melampaui sosialisasi primer.

Kemunculan *perbawa Kapangeranan* (*katuhu*, kanan) dan *Perbawa Iblis* (*kenca*, kanan), merupakan jejak-jejak Sosialisasi dari momen Internalisasi yang parsial. *Perbawa* ini muncul dalam ekspresi dalam momen Ekternalisasi dalam wujud sikap, cara berpikir yang mengkutub (kiri-kanan; *perbawa Kapangeranan-perbawa Iblis*) yang menghasilkan tindakan yang sesuai dengan karakter *perbawanya*. Karakter *Perbawa Iblis*, digambarkan Hasan Mustapa sebagai karakter yang “*perbawaning Iblis ti kenca, wawatekna belet, guru bukti saharita*” (Mustapa, 1937). Yaitu sebagai produk peniruan dari sebegini karakteristik Aktos sosialisasi yang Berger ilustrasikan sebagai upaya sabotase terhadap institusi atau tatanan Dunia sosial rasa Kaislaman. Orang-orang yang memiliki dorongan manusiawi berupa dorongan kepentingan pribadi (*self-interest, guru bukti saharita*) dan kebodohan manusiawi (*stupidity, belet*).

“*All socially constructed worlds are inherently precarious. Supported by human activity, they are constantly threatened by the human facts of self-interest and stupidity. The institutional programmes are sabotaged by individuals with conflicting interests.*” (Berger, 1973)

Perbawa Kapangeranan dan *perbawa Iblis* produk dari proses duplikasi kesadaran. Duplikasi kesadaran menghasilkan konfrontasi internal antara komponen-komponen diri yang tersosialisasi (*social self, perbawa Kapangeranan*) dan diri yang tidak tersosialisasi (*non social self, Perbawa Iblis*). Dalam wilayah kesadaran individu terjadi pengulangan (peniruan) konfrontasi eksternal antara individu dengan masyarakat, dan sebaliknya. (Berger, 1973). Konfrontasi memiliki sifat dialektis. Hadir tidak dalam relasi sebab-akibat yang bersifat mekanistik, mealinkan sama-sama saling menghasilkan satu sama lain; keduanya sebagai sebab dan akibat secara bersamaan, dan berlangsung secara berkelanjutan. Komponen-komponen diri sosial dan dini non-sosial ini selanjutnya memungkinkan terjadinya dialog internal (*internal conversation*), hal yang sama terjadi dialog eksternal antara individu dengan pihak

lain (individu eksternal) di dalam kehidupan dunia sosialnya. Dalam dialog tersebut, baik internal maupun eksternal, masing-masing memerankan identitas-identitas sesuai yang dikehendakinya (internal) atau sesuai dengan posisi dan kondisi real dalam kehidupan sosialnya. Dan dialog yang terjadi di dunia eksternal akan dilakukan pula dialog yang sama dalam dunia kesadaran internalnya (Berger, 1973).

Di sisi lain, hukum-hukum, norma, moralitas sosial (nomos-nomos legitimasi) dan lain sejenisnya mengalami proses transformasi karena proses sosialisasi. Yaitu ditransformasikan dalam bentuk “suara-suara hati” (*voice of conscience*) (Berger, 1973). Dalam kesadaran diri yang tersosialisasi atau diri sosial, bertransformasi menjadi *perbawa Kapangeranan*. Dan, pada kesadaran diri yang tidak tersosialisasi atau diri non sosial, bertransformasi menjadi *perbawa iblis*, antinomi, *demonic forces*. Dalam perspektif psikoanalisa Freud, suara hati (*voice of conscience*) ini, kurang lebih mirip dengan super ego yang merupakan komponen bawah sadar yang merupakan bentukan dari proses kristalisasi kesadaran akan nilai-nilai atau norma sosial.

Kehidupan beragama yang bersumber dari ajaran agama yang diajarkan sebagai suatu set pengetahuan kognitif, sangat terbuka bagi penafsiran dan sejumlah aktivitas keagamaan (ritual dan tradisi sosial keagamaan) memberi ruang bagi individu dan aktor sosialisasi untuk digunakan bagi kepentingannya untuk melegitimasi tindakan-tindakannya secara sepihak. Dalam konteks kehidupan sosial keseharian, agama memiliki dua sisi sekaligus. Pertama, sisi transenden dan sakral yang membuatnya menjadi komponen legitimasi yang paling kokoh, karena bersumber pada teks suci dan sejarah sakral yang panjang. Di sisi lain, sakralitas agama di tangan orang-orang tertentu menjadi sumber legitimasi yang paling efektif ketika berhadapan orang yang tidak memiliki pemahaman yang baik dan memiliki motif dan tujuan yang sama di dorong oleh motif kepentingan pribadi.

Dengan demikian, tampak bahwa momen internalisasi dalam proses sosialisasi merupakan persoalan fundamental dalam proses pembangunan sosial termasuk di dalamnya bangunan kehidupan sosial keagamaan. Mekanisme dialektika yang terus berlanjut secara simultan, menempatkan momen Internalisasi sebagai triger yang menentukan bagaimana pola Eksternalisasi dan Objektivasi yang mengeksekusi wujud dunia sosial kemudian. Duplikasi kesadaran menghasilkan konfrontasi internal antara komponen-komponen diri yang tersosialisasi (*social self*) dan diri yang tidak tersosialisasi (*non social self*). Dalam wilayah kesadaran individu terjadi pengulangan (peniruan) konfrontasi eksternal antara individu dengan masyarakat, dan sebaliknya (Berger, 1973)

Konfrontasi memiliki sifat dialektis. Hadir tidak dalam relasi sebab-akibat yang bersifat mekanistik, mealinkan sama-sama saling menghasilkan satu sama lain; keduanya sebagai sebab dan akibat secara bersamaan, dan berlangsung secara berkelanjutan. Komponen-komponen diri sosial dan dini non-sosial ini selanjutnya memungkinkan terjadinya dialog internal (*internal conversation*), hal yang sama terjadi dialog eksternal antara individu dengan pihak lain (individu eksternal) di dalam kehidupan dunia sosialnya. Dalam dialog tersebut, baik internal maupun eksternal, masing-masing memerankan identitas-identitas sesuai yang dikehendakinya (internal) atau sesuai dengan posisi dan kondisi real dalam kehidupan sosialnya. Dan dialog yang terjadi di dunia eksternal akan dilakukan pula dialog yang sama dalam dunia kesadaran internalnya. (Berger, 1973) Demikian juga sebaliknya dalam momen tradisi eksternalisasi.

Sasaka Dika Islaman yang merupakan karya Hasan Mustapa menampilkan sedemikian eksplisit tentang fenomena konfrontasi dalam diri seorang individu ketika ia berhadapan dan berada dalam lingkungan sosialnya. Individu baru (anak-anak) melihat dan menyikapi agama dan aktivitas kehidupan beragama sebagai kenyataan sosial lainnya yang dicitrakan, disosialisasikan oleh orang tua dan yang lainnya. Momen *gumelar* atau dalam perspektif Peter L. Berger sebagai momen Internalisasi menjadi momen yang sangat menentukan membentuk sikap dan perilaku keagamaan individu. Termasuk di dalamnya yang menentukan unsur mana yang akan menjadi unsur dominan antara *perbawa Kapangeranan* (diri Sosial, *social self*) atau *perbawa Iblis* (diri non sosial, *non social self*).

KESIMPULAN

Kehidupan beragama terbentuk sebagai suatu proses bersamaan dengan proses pembentukan dan pemeliharaan masyarakat. Individu baru (seorang anak) pada awalnya tidak melihat agama sebagai sesuatu yang berbeda dan terpisah dari tradisi dan bentuk dari komponen-komponen sosial lainnya. Sehingga, agama lebih dihayati sebagai bentuk lain dari konsekuensi sosial ketika individu melakukan pelanggaran-pelanggaran sosial (tidak menta'ati nasihat dan tidak mempercayai cerita dan perkataan orang tua). Proses Internalisasi agama (kehidupan beragama) melalui proses sosialisasi, baik primer maupun sekunder, yang tidak memadai sangat potensial melahirkan sikap beragama yang jauh dari nilai ideal agama, dan tujuan pembangunan Dunia sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Albustomi, A. G. (2002). *Eksistensi Manusia Dalam Pandangan K.H. Hasan Mustapa*. Pascasarjana UIN SGD Bandung.
- Asura, E. R. (2020). *Haji Hasan Mustapa Sufi Besar Tanah Pasundan*. Imania.
- Berger, P. L. (1973). *The Social Reality of Religion*. Penguin Group.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality* (Vol. 6). Penguin Group.
- Jahroni, J. (1999). *The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930)*. Leiden University.
- Millie, J. (2017). *Ethnicity and Islam in Indonesia*. Monash Publishing University.
- Mustapa, H. (1937). *Gelaran Sasaka Dika-Islaman*. Comitena.
- Parrinder, G. (1974). *Man and His Gods*. The Hamlyn Publishing Group.
- Rohmana, J. A. (2013a). Makhtūtat Kinanti [Tutur Teu Kacatur Batur]: Taşawwuf al-‘ālam al-Sūndāwī ‘inda al-Hāġ Hasan Muşţafā (1852-1930). *Studia Islamika*, 20(2), 22–33.
- Rohmana, J. A. (2013b). *Nilai Budaya Sunda dalam Tafsir Al-Qur’an Berbahasa Sunda*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Rohmana, J. A. (2014). Memahami al-Qur’an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur’an berbahasa Sunda. *Quhas, Journal of Qur’an and Hadits Studies*, 3(1), 79–99.
- Rohmana, J. A. (2015a). Sastra Sufistik Melayu dan Sunda di Nusantara: Mempertemukan Hamzah Fansuri dan Haji Hasan Mustapa. *Ibda’ Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 13(1), 1–27.
- Rohmana, J. A. (2015b). Warisan Islam Lokal untuk Peradaban Islam Nusantara: Kontribusi Penafsiran al-Qur’ān di Tatar Sunda. *Refleksi*, 14(1), 95–120.
- Rohmana, J. A. (2017a). Memahami Makna Batin Kitab Suci: Tafsir Quranuladhimi Haji Hasan Mustapa (1852-1930). *Jurnal Al-Qalam*, 34(1), 109–139.
- Rohmana, J. A. (2017b). *The Doctrin of Seven Grades in Haji Hasan Mustapa’s Verse, Hasan Mustapa: Ethnicity and Islam in Indonesia*. Monash Publishing University.
- Rosidi, A. (2018). *Haji Hasan Mustapa Jeung Karya-Karyana*. Remaja Rosda Karya.
- Sastrapratedja, M. (1983). *Manusia Multi Dimensional Sebuah Renungan Filsafat*. Gramedia Pustaka Utama.
- Wach, J. (1984). *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan* (J. M. Kitagawa (ed.); 5th ed.). Raja Grafindo Persada.

Manajemen Pengetahuan di Pondok Pesantren: Studi Kasus Pengelolaan Pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah, Cigondawah

Zen Anwar Saeful Basyari

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

annur120910.za@gmail.com

Abstrak

Tujuan yang ingin dicapai dari studi ini adalah: *Pertama*, memahami kerangka aktivitas pengelolaan pengetahuan; *Kedua*, memahami kendala-kendala yang dihadapi dalam pengelolaan pengetahuan; dan *Ketiga*, memahami dampak dari praktik pengelolaan pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Data dikumpulkan melalui observasi dan wawancara, lalu dianalisis dengan teknik PESI (*preparation, exploration, specification, dan integration*). Hasil studi menunjukkan bahwa terdapat beberapa kekurangan mendasar dalam praktik pengelolaan pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah. Meski demikian, siklus kegiatan yang berkaitan dengan proses konversi pengetahuan (sosialisasi, eksternalisasi, kombinasi, dan internalisasi), sudah dijalankan. Kendala yang dihadapi adalah kurangnya ketersediaan perangkat pendukung praktik pengelolaan pengetahuan, seperti infrastruktur teknologi, perangkat kolaborasi, dan taksonomi. Kondisi ini berdampak pada efektivitas dan mutu pembelajaran yang dihasilkan serta kemampuan Pondok Pesantren dalam memenuhi berbagai tuntutan pendidikan. Studi ini dapat memperkaya wacana kajian dalam bidang Manajemen dan Pendidikan, khususnya manajemen pengetahuan di Pondok Pesantren. Hasil studi dapat memberikan gambaran tentang praktik pengelolaan pengetahuan di Pondok Pesantren yang jarang didapati pada lembaga-lembaga pendidikan Islam secara keseluruhan.

Kata Kunci: Manajemen Pengetahuan, Pengelolaan Pengetahuan, Pondok Pesantren, Taksonomi, Teknologi.

PENDAHULUAN

Tantangan utama yang dihadapi oleh lembaga pendidikan hari ini adalah menyediakan layanan pendidikan yang berkualitas sesuai dengan standar yang ditetapkan oleh pemerintah dan mampu memenuhi keinginan masyarakat yang menjadi stakeholdernya. Tuntutan ini merupakan tuntutan niscaya mengingat lembaga pendidikan terikat dengan imperatif moral untuk memberikan layanan terbaik dalam bidang pendidikan, pembelajaran, dan pengelolaan pengetahuan. Dalam konteks ini, keberhasilan pendidikan sangat bergantung pada efektivitas pembelajaran, di mana efektivitas pembelajaran akan terbantu dengan adanya praktik pengelolaan pengetahuan yang tepat (Sallis, 2002; Uriarte Jr., 2008).

Semua organisasi, terlepas dari format dan jenis usahanya, sudah selalu dituntut untuk bisa menerapkan praktik pengelolaan pengetahuan yang hari ini lazim dikenal dengan istilah manajemen pengetahuan (*knowledge management*). Hal ini didasarkan pada fakta bahwa pengetahuan merupakan aset terpenting yang harus dikelola dengan baik oleh organisasi, terutama ketika penguasaan informasi dan data yang menjadi bahan mentah pengetahuan diyakini mampu meningkatkan keunggulan organisasi. Hal ini pula yang membuat para ahli manajemen bersepakat bahwa penerapan manajemen pengetahuan merupakan keniscayaan yang dapat membantu organisasi untuk menata aspek kelembagaannya secara lebih baik sekaligus mendorong hadirnya kinerja dan produktivitas yang lebih tinggi (Groff & Jones, 2012; Khakpour, 2015).

Dalam konteks lembaga pendidikan secara khusus, tuntutan tentang perlunya pengelolaan pengetahuan ini menjadi semakin signifikan karena lembaga pendidikan merupakan tempat di mana pengetahuan diproduksi dan dikembangkan, khususnya melalui pembelajaran, riset ilmiah, dan kerja akademik lainnya. Pada lembaga di mana riset dan pengembangan memainkan peran utama, seperti

lembaga pendidikan, maka manajemen pengetahuan menempati posisi kritis di dalam prosesnya. Dengan kata lain, lembaga pendidikan tidak saja diwajibkan untuk mampu menerapkan manajemen pengetahuan yang baik, tapi juga diharapkan mampu menjadi teladan bagi organisasi lainnya (Anand & Singh, 2011; Omerzel et al., 2011).

Tuntutan ini berlaku pada semua jenis lembaga pendidikan, tidak terkecuali Pondok Pesantren. Pada Pondok Pesantren tuntutan pengelolaan pengetahuan muncul seiring tradisi pelebagaan dan pengajaran *turats* Islam itu sendiri. Pondok Pesantren harus bisa memegang peranan kunci dalam penyebaran dan pengembangan kekayaan tradisi intelektual Islam. Alasan lainnya adalah bahwa Pondok Pesantren hari ini seringkali kurang bisa bersaing dengan lembaga pendidikan lainnya, terutama karena tradisi pengelolaan kelembagaan dan pengajaran yang ada belum memberikan perhatian yang dalam terkait pengelolaan pengetahuan secara serius. Padahal, Pondok Pesantren memiliki modalitas awal yang cukup baik untuk menjalankan hal tersebut, terutama karena adanya tradisi keilmuan yang ketat, kekayaan *turats* intelektual Islam yang tersimpan pada berbagai karya para ulama yang dipelajari dan dikaji setiap waktu, serta keberadaan santri yang bermukim dan menjalani keseharian mereka di lembaga pendidikan itu sendiri yang membuat mereka bisa berfokus pada tindakan belajar dan kajian keilmuan tanpa terdistraksi dengan faktor-faktor lain.

Kondisi umum banyak Pondok Pesantren hari ini masih menunjukkan bagaimana persoalan mutu lulusan yang kurang bisa bersaing dan pengelolaan lembaga yang juga kurang optimal. Alih-alih bertahan dan memiliki daya saing berkelanjutan, Pondok Pesantren justru terjebak pada persoalan klasik konflik kepentingan, manajemen yang kurang profesional, dan pembelajaran yang stagnan. Alih-alih menghasilkan lulusan yang kompeten dalam bidang keagamaan dan mandiri, Pondok Pesantren justru tidak bisa menyelesaikan masalah internalnya sendiri. Hal ini kemudian ditambah juga dengan berbagai persoalan lain yang saat ini banyak disorot terkait mutu Pondok Pesantren yang rendah, tradisi pembelajaran dan pengembangan keilmuan Islam yang tidak berkembang, kualitas lulusan yang kurang bisa bersaing dengan lulusan lembaga pendidikan umum, serta persoalan terkait profesionalitas pengelolaan dan penggunaan berbagai perangkat manajemen itu sendiri (Rinaldi et al., 2022; Soeprayitno & Rahayu, 2019).

Secara sederhana hal ini bisa dilihat dari fakta bahwa hanya sedikit Pesantren yang sudah memiliki sistem informasi manajemen atau menggunakan basis teknologi tertentu dalam kegiatan akademiknya. Sebagian besar Pondok Pesantren yang ada belum memiliki web resmi, alih-alih sistem komputasi berbasis web yang terintegrasi dengan sistem informasi akademik dan manajemen. Pondok Pesantren pada umumnya juga masih berkuat dengan cara-cara lama (manual), baik dalam manajemen organisasi, layanan akademik, ataupun praktik pembelajaran. Sumber-sumber kekayaan intelektual pesantren juga masih banyak yang tersimpan di kitab-kitab klasik dan belum terdokumentasi dengan sistematis untuk bisa diakses menggunakan teknologi tertentu. Padahal, hal-hal seperti ini sangat penting untuk dilakukan dalam upaya Pondok Pesantren menata berbagai aset dan kekayaan intelektual Islam yang dimilikinya.

Persoalan yang dihadapi oleh banyak Pondok Pesantren ini sebagian besar bermula dari ketidaksiapan jajaran pengelola atau pengurus Pondok Pesantren bersangkutan dalam menyelenggarakan praktik manajemen kelembagaan dan pendidikan sesuai dengan standar yang diharapkan. Kondisi-kondisi seperti ini bahkan jamak ditemukan pada Pondok Pesantren yang masih menggunakan pola-pola manajemen konvensional dan pengajaran tradisional. Pondok Pesantren ini umumnya belum memiliki praktik manajemen yang baik, serta secara khusus belum menjalankan pengelolaan pengetahuan guna memberdayakan aset-aset intelektualnya secara efektif. Padahal Pondok Pesantren harus menghadapi tuntutan persaingan yang sama dengan lembaga pendidikan lain. Oleh karena itu, jika selama ini keunggulan utama Pondok Pesantren terletak pada penguasaan *turats* keislaman, maka pengelolaan pengetahuan yang dihasilkan dari *turats* tersebut juga menjadi kewajiban. Jika Pondok Pesantren belum bisa mengelola aset-aset intelektualnya dengan baik, maka ia akan sulit untuk membangun lembaganya.

Apa yang penting dari penerapan manajemen pengetahuan ini adalah bahwa manajemen

pengetahuan mencakup proses dan upaya-upaya identifikasi serta pemetaan aset-aset intelektual yang itu bisa membantu Pondok Pesantren dalam memetakan kekayaan *turats* dan tradisi keilmuan di dalamnya. Dengan kata lain, praktik ini berarti menuntut Pondok Pesantren untuk bisa mengidentifikasi dan mendokumentasikan kekayaan ilmu yang diajarkan, santri dan guru yang berbakat, karya-karya warisan para ulama yang bisa dikembangkan, dan lainnya. Dengan kata lain, Pondok Pesantren bisa melakukan audit atas aset intelektual dan sumber daya unik yang dimilikinya, untuk kemudian dikembangkan demi kepentingan masa depan yang lebih baik.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka penerapan manajemen pengetahuan di Pondok Pesantren tidak saja sesuai dengan karakteristik Pondok Pesantren sebagai lembaga pendidikan dengan kekayaan intelektual yang besar, tapi juga diharapkan bisa menjadi solusi untuk berbagai persoalan yang tengah dihadapi oleh Pondok Pesantren hari ini. Studi ini secara khusus akan menajaki dan menganalisis upaya salah satu Pondok Pesantren yang ada di kota Kab. Bandung, yakni Pondok Pesantren Al-Basyariyah dalam menjalankan praktik manajemen pengetahuan, terutama dalam hal pengelolaan aset-aset intelektual yang dimilikinya, kendala yang dihadapi dalam pengelolaan pengetahuan, serta dampak dari pengelolaan pengetahuan yang dijalankan. Tujuan yang ingin dicapai dari studi ini adalah: *Pertama*, memahami kerangka aktivitas pengelolaan pengetahuan; *Kedua*, memahami kendala-kendala yang dihadapi dalam pengelolaan pengetahuan; dan *Ketiga*, memahami dampak dari praktik pengelolaan pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah.

KAJIAN PUSTAKA

Manajemen pengetahuan seperti dijelaskan Uriarte Jr. (2008), merujuk pada tindakan konversi pengetahuan *tacit* ke dalam bentuk pengetahuan eksplisit, serta proses penyebarannya dalam berbagai tingkatan organisasi. Secara teknis, manajemen pengetahuan merupakan proses di mana organisasi menarik dan mengumpulkan nilai-nilai dari aset-aset pengetahuan dan intelektual yang dimilikinya yang mencakup upaya-upaya seperti identifikasi, produksi, distribusi, dan pemanfaatan pengetahuan untuk kepentingan organisasi. Liebowitz (1999) terkait hal ini menyatakan bahwa pengetahuan yang digunakan dalam sebuah organisasi merupakan hasil interaksi antara dua komponen utama, yaitu *human capital* (modalitas manusia) dan informasi. Modalitas manusia adalah pemikiran dan karakter dari kompetensi manusia yang ditentukan oleh kecerdasan, imajinasi, intuisi, tingkat pendidikan, keterampilan, pengalaman, dan atribut kemanusiaan lainnya. Sedangkan informasi meliputi dokumentasi pengalaman dan kinerja intelektualitas, termasuk juga formula-formula yang berisi solusi atas persoalan tertentu, serta aset-aset informasi lainnya yang dimiliki organisasi, seperti laporan kinerja, hasil riset, database, dan paten.

Groff dan Jones (2012) menekankan tentang pentingnya perbedaan antara pengetahuan dan informasi untuk penerapan manajemen pengetahuan yang efektif. Keduanya menyatakan bahwa perbedaan utama antara pengetahuan dan informasi adalah bahwa pengetahuan dapat memberikan arahan pada tindakan seseorang. Sedangkan informasi dan data hanya sekadar memberi tahu dan terkadang membingungkan karena kurangnya validasi dan justifikasi dari informasi tersebut. Riset yang dilakukan oleh Shavinina (2003) menunjukkan lebih lanjut bahwa pengetahuan dalam konteks organisasi merupakan suatu kumpulan gagasan, wawasan, pengalaman, dan prosedur-prosedur yang dianggap benar, yang mengarahkan segenap anggotanya untuk berpikir, bertindak, dan berkomunikasi dengan orang lain baik secara internal maupun eksternal.

Pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang atau organisasi, dalam hal ini bisa dibagi menjadi dua jenis, yaitu pengetahuan *tacit* dan pengetahuan eksplisit. pengetahuan *tacit* merupakan pengetahuan perorangan atau pengetahuan yang dimiliki individu yang terdapat dan menyatu dengan pengalaman serta faktor-faktor intangibel (tak berwujud) lainnya seperti kepercayaan atau keyakinan individu, perspektif, dan nilai-nilai yang diyakininya. Sedangkan pengetahuan eksplisit merupakan pengetahuan yang sudah diartikulasikan dalam bahasa formal dan bisa dengan mudah ditransfer kepada orang lain melalui proses pembelajaran, pelatihan, dan pendidikan (Groff & Jones, 2012).

Pengetahuan *tacit* yang dimiliki oleh setiap individu dalam suatu organisasi sendiri pada

dasarnya memiliki kelemahan utama, yaitu ia sulit untuk dikembangkan dan disebarkan kepada individu lainnya. Karena itu, agar pengetahuan tacit yang semula hanya berada pada satu individu ini bisa diakses oleh individu lainnya, maka ia perlu diakses dan dikelola dengan cara-cara tertentu yang menjadi bagian dari fungsi manajemen pengetahuan tersebut. Karena itu konsep manajemen pengetahuan pada awalnya bermula dari upaya pengembangan *human capital* yang memberikan kemampuan unik untuk beradaptasi dengan lingkungan melalui apa yang seringkali disebut sebagai *learning organization* (organisasi pembelajar). Pada organisasi pembelajar ini, setiap orang dituntut untuk terus mengembangkan dirinya melalui proses pembelajaran, pengamatan terhadap lingkungan, asimilasi informasi, pengambilan keputusan, restrukturisasi, agar kemampuan yang dimiliki seseorang tersebut meningkat pada level yang diinginkan oleh organisasi.

Berdasarkan hal tersebut, Shavinina (2003) menjelaskan bahwa praktik manajemen pengetahuan ini harus melibatkan upaya-upaya pengembangan, pembaharuan, dan penerapan pengetahuan untuk memaksimalkan efektivitas perusahaan yang berhubungan dengan pengetahuan serta mengembalikannya menjadi aset-aset pengetahuan. Dalam praktiknya, manajemen pengetahuan mencakup proses dan upaya-upaya identifikasi serta pemetaan aset-aset intelektual dalam sebuah organisasi atau perusahaan. Hal ini berarti mengenali atau mengidentifikasi 'siapa yang mengetahui apa' dalam sebuah organisasi. Dalam perspektif ini, menurut Uriarte (2008), manajemen pengetahuan dapat dilihat sebagai suatu proses audit aset-aset intelektual yang berfokus pada sumberdaya-sumberdaya unik yang dimiliki organisasi dan fungsi-fungsi utama dari sumberdaya. Melalui audit ini pula, fleksibilitas dan nilai-nilai ditambahkan pada aset-aset intelektual yang sudah diidentifikasi. Manajemen pengetahuan juga bergerak lebih jauh lagi dengan melakukan penciptaan pengetahuan untuk peningkatan daya saing dan konversi sejumlah data organisasi menjadi informasi yang siap diakses dan digunakan.

Beberapa penelitian sebelumnya menunjukkan bagaimana nilai penting dari manajemen pengetahuan terhadap peningkatan kualitas pelayanan Pondok Pesantren, kualitas pengajaran, motivasi guru, dan kinerja manajemen Pondok Pesantren. Penelitian yang dilakukan oleh Musifuddin et al. (2019) misalnya, menyatakan bahwa penerapan manajemen pengetahuan yang diiringi dengan penciptaan lingkungan pendidikan yang baik, memberikan kontribusi signifikan pada peningkatan kualitas pelayanan pada 65 madrasah ibtidaiyah dan Pondok Pesantren di Lombok, Nusa Tenggara Timur. Penelitian lainnya, seperti yang dilakukan Arsyad (2016) menunjukkan bahwa manajemen pengetahuan bersama dengan sikap pimpinan dan efektivitas manajemen, merupakan variabel-variabel penting yang memengaruhi kinerja sekolah di Provinsi Gorontalo.

Hasil yang senada juga ditunjukkan dalam penelitian As'ad et al. (2020) yang menyatakan bahwa penerapan manajemen pengetahuan sangat diperlukan untuk meningkatkan kinerja Pondok Pesantren di Jepara, terutama dalam upayanya untuk meningkatkan efektivitas kurikulum pendidikan Islam. Dalam riset yang lain, Soeprayitno dan Rahayu (2019) menunjukkan bahwa manajemen pengetahuan memiliki dampak positif dan signifikan terhadap upaya Pondok Pesantren untuk meningkatkan motivasi guru dalam mengajar dan melaksanakan tugas pengajarannya di Pesantren. Dampak positif lainnya dari penerapan manajemen pengetahuan ini adalah untuk meningkatkan efektivitas sistem pendidikan, sebagaimana ditunjukkan dalam penelitian Rinaldi et al. (2022) di Pondok Pesantren Darul Arafah di Deli Serdang. Penerapan manajemen pengetahuan ini juga ditunjukkan memiliki dampak yang besar terhadap peningkatan kinerja lembaga-lembaga pendidikan di Pakistan (Danish & Munir, 2012).

Dalam perspektif yang lain, riset yang dilakukan oleh Ilyasin (2020) menyatakan bahwa penerapan manajemen pengetahuan dan pembelajaran yang berfokus pada nilai-nilai Islam, diperlukan untuk membangun lembaga pendidikan, khususnya Pondok Pesantren Nabil Husein di Samarinda, agar menjadi *center of excellence* dalam pengembangan ilmu-ilmu Islam dan penyelenggaraan pendidikan Islam. Lalu, dalam penelitian yang serupa, Syafruddin et al. (2022) menunjukkan bahwa pengelolaan pengetahuan yang efektif diperlukan sebagai bagian dari manajemen strategik untuk membangun karakter santri di Pondok Pesantren Amanatul Ummah, Pacet, Mojokerto Jawa Timur.

Khakpour (2015) dalam risetnya juga menunjukkan secara lebih komprehensif nilai penting dan manfaat dari penerapan manajemen pengetahuan pada lembaga pendidikan. Penerapan manajemen pengetahuan dalam risetnya tersebut dapat membantu Kepala Sekolah untuk menghasilkan keputusan yang lebih baik, meningkatkan proses pembelajaran dan sumber-sumber pengetahuan, membangun komunikasi internal dan eksternal yang lebih efektif, serta meningkatkan kualitas dan kuantitas riset ilmiah di sekolah. Hasil ini juga memvalidasi studi lainnya yang dilakukan Mamta (2005), Maponya (2004), Leitner dan Warden (2004), Oakley (2003), Thorn (2001), atau Piccoli et al. (2000), yang juga menunjukkan tentang perlunya penerapan manajemen pengetahuan yang serius pada lembaga pendidikan dan riset untuk meningkatkan kinerja lembaga bersangkutan.

Riset Chu et al. (2011) juga menunjukkan bahwa manajemen pengetahuan dapat menjadi strategi alternatif untuk membantu guru dalam meningkatkan keterampilan yang dibutuhkan bagi kinerjanya di sekolah. Hasil ini menegaskan riset sebelumnya oleh Ge et al. (2006), Wang dan Jia (2005), Zhao (2010), atau Ferdinandus et al. (2015), yang menyatakan bahwa manajemen pengetahuan diperlukan untuk pengembangan keahlian spesifik guru dalam pembelajaran, konversi pengetahuan, serta pengembangan karir profesionalnya dalam bidang pendidikan. Manfaat lain yang lebih umum dari penerapan manajemen pengetahuan ini adalah meningkatkan budaya akademik, sistem sharing pengetahuan, dan mutu pendidikan (Ramakrishnan & Yasin, 2012; Razaghi et al., 2013; Ubon & Kimble, 2002; Yoo & Ginzberg, 2003).

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus (*case study*). Pendekatan kualitatif dipilih karena peneliti ingin memperoleh gambaran lengkap dan holistik tentang fenomena yang diteliti. Pertimbangan lainnya adalah alasan praktis (*practical reason*) di mana peneliti bisa terlibat langsung pada konteks penelitian dan subjek-subjek di dalamnya. Penelitian ini dilaksanakan dari bulan Mei sampai dengan Juli tahun 2022. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi langsung, dan wawancara dengan responden yang dipilih melalui kriteria sebagai berikut: (1) Pengurus harian atau pengajar di Pondok Pesantren Al-Basyariyah, Cigondewah Kab. Bandung; (2) Memahami proses pendidikan dan pembelajaran yang terdapat di lingkungan Pesantren; (3) Memahami kondisi Pondok Pesantren secara keseluruhan.

Prosedur yang ditempuh oleh peneliti mencakup langkah-langkah berikut: (1) Observasi dan studi awal; (2) Persiapan riset; (3) Pelaksanaan riset di lapangan; (4) Pengumpulan data; (4) Analisis data menggunakan teknik PESI (*preparation, exploration, specification, dan integration*); dan (5) Pemaparan hasil riset. Penggunaan teknik PESI dalam analisis data dipilih berdasarkan pertimbangan bahwa teknik ini memberikan keluasaan bagi peneliti dalam mengeksplorasi temuan, membuat spesifikasi dan pengelompokan data, untuk kemudian mengintegrasikannya dalam hasil temuan dan interpretasi yang utuh.

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan hasil dokumentasi, observasi, dan wawancara yang dilakukan, berikut adalah beberapa temuan penting terkait kerangka aktivitas pengelolaan pengetahuan, kendala yang dihadapi, dan dampak dari penerapan manajemen pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah, Cigondewah Kab. Bandung.

Pertama, praktik fungsional manajemen di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah dijalankan sebagaimana fungsi-fungsi manajemen pada umumnya, yakni perencanaan, pengorganisasian, pengarahan dan pengendalian, kepemimpinan, dan evaluasi. Dalam hal ini praktik manajemen di Pondok Pesantren Al-Basyariyah dijalankan dengan model *top-down*. Seluruh unsur dan subjek pelaksana kegiatan di Pondok Pesantren, akan melakukan tugas dan fungsinya sesuai dengan arahan atau petunjuk pimpinan Pondok ataupun berdasarkan ketentuan rutin (tradisi) yang sudah ditetapkan sebelumnya. Dalam hal ini, pihak pengasuh dan pimpinan pendidikan menjadi pihak yang

paling bertanggungjawab terhadap berbagai kebijakan, keputusan, hingga perumusan konsep-konsep aktivitas strategis yang akan dijalankan oleh para pelaksana di bawahnya.

Kedua, berbagai praktik yang termuat dalam aktivitas manajemen pengetahuan secara umum, sudah dijalankan di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah. Berbagai elemen pelaksana kegiatan dan kebijakan manajemen Pondok Pesantren Al-Basyariyah, terutama oleh para guru atau tenaga pengajar (*Asatidz*). Praktik-praktik tersebut adalah identifikasi pengetahuan melalui perancangan materi pembelajaran untuk siswa (*santri*), penciptaan dan perolehan pengetahuan melalui dikusi dan *bahsul masail*, distribusi dan penyebaran pengetahuan melalui pengajaran, kajian *turats*, ataupun wejangan pengasuh, serta implementasi pengetahuan dalam berbagai tingkatan yang diperlukan.

Ketiga, teknik dan strategi penerapan manajemen pengetahuan yang terdapat di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah, mengacu pada pola-pola klasik dari strategi pembelajaran, penerapan teknik dan strategi umum dari proses pengelolaan pengetahuan eksplisit dengan cara pencatatan hasil pembelajaran, menghafal materi pembelajaran, *mura'jaah* dan *muthala'ah* rutin, dokumentasi hasil kajian, diskusi, dan ceramah pengasuh, serta teknik dan strategi klasik berkaitan dengan proses pengelolaan pengetahuan tacit, terutama dengan memperkaya khazanah keterampilan dan keahlian tenaga pengajar melalui pelatihan.

Keempat, proses konversi pengetahuan tacit menjadi pengetahuan eksplisit sebagai salah satu langkah penting dari manajemen pengetahuan juga sedikit banyak sudah diterapkan dalam pengelolaan pengetahuan di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah, Cigondewah Kab. Bandung. Praktik dimaksud adalah pengadaan *bahsul masail*, *fathul kutub*, *muhadharah*, penugasan penulisan hasil pembelajaran, pembuatan karya ilmiah oleh guru-guru yang dianggap memiliki keahlian di bidang tertentu dan penerbitan buku sebagai referensi belajar siswa (*santri*), ataupun melalui praktik komunikasi harian antar unsur-unsur yang terdapat di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah.

Kelima, pemanfaatan dan penerapan berbagai perangkat manajemen pengetahuan, seperti teknologi ilmu, database, sistem informasi manajemen, peta dan dokumen pengetahuan, pusat *turats* digital, perangkat-perangkat kolaborasi, hingga komunitas praktis, juga sudah mulai dilakukan, meskipun hanya dalam tingkatan yang masih belum terencana dan tertata dengan baik. Pada konteks peta dan dokumen pengetahuan misalnya, manajemen dokumen yang dijalankan masih terbatas pada keperluan tata administrasi kesiswaan semata. Penggunaan perangkat manajemen pengetahuan ini belum dijalankan untuk keperluan konversi pengetahuan secara khusus.

Adapun kendala-kendala yang dihadapi oleh Pondok Pesantren Al-Basyariyah dalam menerapkan manajemen pengetahuan di lingkungan internal kelembagaannya adalah sebagai berikut: *Pertama*, pemahaman pengurus dan tenaga pengajar yang masih kurang optimal dalam memaknai pentingnya pengelolaan pengetahuan. Sebagian besar tenaga pendidik atau pengajar masih melaksanakan kewajiban pengajaran dalam rangka pengguguran kewajiban, bukan dengan kesadaran terkait konversi pengetahuan untuk membangun keberlanjutan pengetahuan itu sendiri. *Kedua*, berbagai perangkat berbasis teknologi yang diperlukan untuk pengelolaan pengetahuan masih belum tersedia dan terbangun dengan optimal. Sarana dan prasarana untuk dokumentasi pengajaran dan keilmuan yang berkembang di lingkungan Pesantren masih dilakukan dengan cara-cara manual karena ketiadaan perangkat teknologi tersebut. *Ketiga*, proses konversi pengetahuan masih kurang optimal ketiadaan pencatatan yang sistematis dan dokumentasi terencana untuk berbagai hasil kegiatan dan tradisi keilmuan di lingkungan Pesantren. *Keempat*, ketiadaan divisi khusus yang bertanggungjawab untuk pengelolaan sumber-sumber pengetahuan secara efektif.

Berbagai keterbatasan terkait dua aspek penting dari manajemen pengetahuan, yakni pemetaan pengetahuan (*knowledge mapping*) dan manajemen sumber daya manusia, juga menjadi persoalan utama mengapa praktik penerapan manajemen pengetahuan yang terdapat di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah masih terlihat berjalan di tempat. Apa yang dilakukan jajaran pengurus dan pengelola Pondok Pesantren Al-Basyariyah dalam pengamatan peneliti masih sebatas menjalankan fungsionalitas kelembagaan yang bersifat normatif, terutama bagaimana menyelenggarakan pendidikan pesantren dengan masih mengedepankan strategi lama terkait pola pembelajaran, bimbingan dan

pengasuhan santri, pengelolaan aplikasi kelembagaan, dan lain sebagainya.

Adapun dampak dari penerapan pengelolaan pengetahuan terhadap kinerja Pondok Pesantren Al-Basyariyah adalah sebagai berikut: *Pertama*, kurang optimalnya praktik pencatatan pendokumentasian berbagai materi pengajaran, kajian keislaman, ceramah dan khutbah pengasuh, hasil *bahsul masail* dan *fathul kutub*, membuat kekayaan intelektual Pondok Pesantren juga tidak tersimpan dan terlembagakan dengan baik. *Kedua*, kurangnya kelengkapan sarana dan prasarana berbasis teknologi untuk pembangunan database keilmuan dan sistem informasi manajemen yang baik, membuat kekayaan *turats* Islam kurang terkelola dan dimanfaatkan dengan optimal untuk berbagai kalangan yang berhubungan langsung dengan pesantren ataupun yang tidak berhubungan langsung. *Ketiga*, kurangnya pemahaman dan kesadaran pengurus, pengelola, dan pengajar di lingkungan Pondok Pesantren tentang manajemen pengetahuan, membuat manajemen yang ada masih berjalan dengan cara-cara konservatif dan tradisional, di mana praktik pembelajaran juga masih belum bisa memberikan kontribusi penting pada pengembangan *turats* dan keilmuan Islam.

PEMBAHASAN

Berbagai temuan penelitian yang dipaparkan sebelumnya terkait penerapan praktik pengelolaan atau manajemen pengetahuan di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah Cigondewah, Kab. Bandung, menghasilkan beberapa catatan dari peneliti sebagai berikut:

Pertama, praktik taksonomi yang dilakukan jajaran manajemen dan tenaga pengajar di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah Cigondewah, Kab. Bandung, seperti dipaparkan sebelumnya, belum dijalankan secara terstruktur dengan melibatkan divisi kerja tertentu untuk pemetaannya. Pihak pelaksana kegiatan di Pondok Pesantren lebih cenderung pasif dan hanya mengikuti tradisi rutin yang sudah berjalan. Orang-orang yang dianggap memiliki kelebihan juga belum dimanfaatkan untuk berbagi pengetahuan mereka secara efektif kepada yang lainnya. Hal ini tentu saja berbeda haluan dengan apa yang diharapkan oleh manajemen pengetahuan itu sendiri, di mana jajaran pengelola lembaga pendidikan harus terlibat secara aktif dalam melacak aset-aset intelektual yang ada, atau terlibat dalam proses dokumentasi dan pemanfaatan keahlian untuk disebarkan kepada yang lain. Proses taksonomi atau pemetaan pengetahuan sendiri hanya akan bernilai jika ia dicatat secara sistematis, dan mendapatkan tindak lanjut atas catatan tersebut.

Kedua, pemilihan dan penerapan teknik dan strategi pengelolaan pengetahuan lebih banyak berkuat pada strategi klasik berupa pelatihan dan perumusan program-program kegiatan pengembangan keahlian tenaga pengajar, yang juga belum sepenuhnya terjadwal atau diagendakan secara sistematis dan berkala. Padahal apa yang seharusnya dilakukan oleh manajemen Pondok Pesantren adalah melaksanakan teknik dan strategi manajemen pengetahuan yang sudah mapan. Beberapa bentuk teknik dan strategi tersebut misalnya disesuaikan dengan unsur-unsur utama manajemen pengetahuan seperti penggunaan teknik *brainstorming* untuk keperluan taksonomi dan *knowledge mapping*, rekayasa teknologi untuk keperluan konversi pengetahuan tacit menjadi pengetahuan eksplisit, dan lainnya.

Ketiga, pola konversi pengetahuan yang menjadi agenda pokok manajemen pengetahuan di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah, seperti sosialisasi, eksternalisasi, kombinasi, dan internalisasi, seharusnya lebih dilakukan secara sistematis dan masuk dalam perencanaan manajemen pendidikan di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah itu sendiri. Proses konversi pengetahuan sendiri direpresentasikan dengan berbagai kegiatan kepesantrenan terkait pendidikan dan pengajaran, pengajian, atau pemilahan pengisi pos-pos struktural guna kepentingan pengembangan mutu pendidikan, di mana dengan hal itu maka manajemen akan memperoleh data yang dibutuhkan tentang tingkat keterampilan personel, untuk nantinya bisa disimpan dan diterapkan pada pos-pos berbeda

dengan tingkat kebutuhan keterampilan yang sama. Proses penciptaan dan perolehan pengetahuan sendiri direpresentasikan dengan adanya berbagai kegiatan terkait praktik pengajaran dan pendidikan, diskusi-diskusi dan pengajian keilmuan, penelitian, serta segenap kegiatan berkaitan dengan pengembangan intelektualitas tenaga pengajar dan santri di lingkungan Pesantren. Adapun proses distribusi dan penyebaran pengetahuan dilakukan melalui praktik belajar-mengajar, pengajian, diskusi dan kajian keislaman, atau pelatihan pengajar dan santri. Sedangkan implementasi pengetahuan lebih banyak diarahkan pada bagaimana hasil-hasil kajian keilmuan, pengajaran, pengajian, diskusi, dan praktik lainnya bisa didokumentasikan, atau disebarkan pada santri untuk nantinya diterapkan pada masyarakat luas sebagai *stakeholder* Pesantren.

Keempat, penggunaan berbagai perangkat pendukung manajemen pengetahuan, beberapa di antaranya, seperti manajemen dokumen, portal informasi, taksonomi, infrastruktur teknologi informasi dan komunikasi, hingga perangkat-perangkat kolaborasi tidak bisa semata diwujudkan tanpa adanya tindakan pengelolaan dan pengembangan secara profesional dan serius dari jajaran manajemen atau tenaga pengajar di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah itu sendiri. Dalam hal ini, komitmen kelembagaan yang serius atau intruksi dari pengasuh Pondok Pesantren sangat diperlukan untuk membangun perangkat dan prasarana pendukung manajemen pengetahuan tersebut.

Kelima, upaya konversi pengetahuan dalam berbagai bentuknya (sosialisasi, eksternalisasi, kombinasi, dan internalisasi), intensifikasi kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan pemetaan aset-aset intelektual, pengajaran, diskusi dan kajian ilmiah, *bahsul masail*, *fathul kutub*, *muraja'ah* dan *muthala'ah* yang dilakukan oleh santri di lingkungan Pondok Pesantren, pengembangan keahlian, hingga pembangunan infrastruktur pengetahuan, hanya akan berdampak signifikan terhadap perubahan cara kerja jajaran manajemen dan tradisi keilmuan di Pesantren, jika dilaksanakan dengan serius sesuai dengan panduan yang ada.

Keenam, praktik penerapan manajemen pengetahuan, meski belum disosialisasikan secara menyeluruh dan jelas kepada seluruh elemen organisasi, namun program-program yang diluncurkan sudah banyak membawa manfaat terhadap perkembangan kegiatan akademik di lingkungan Pondok Pesantren Al-Basyariyah itu sendiri. Tradisi belajar dan mengajar, pengajian rutin, atau bimbingan terencana, misalnya, jelas dapat menjadi sarana untuk penyebaran pengetahuan di kalangan santri. Hal yang sama juga bisa ditemukan pada upaya manajemen dalam membangun sarana dan prasarana terkait pembelajaran yang lebih baik ataupun pendirian sarana ibadah dan pemenuhan kegiatan santri.

Ketujuh, Pondok Pesantren Al-Basyariyah yang saat ini memiliki jumlah santri yang besar dan jumlah kampus yang banyak, sudah seharusnya memiliki portal informasi online dan database yang terintegrasi, yang bisa diakses oleh masyarakat luas. Keberadaan website lembaga ini tidak hanya berfungsi sebagai sumber dan layanan informasi tentang kelembagaan dan berbagai layanan pendidikan yang ditawarkan Pondok Pesantren, tapi juga sebagai media komunikatif untuk menyebarkan berbagai macam bentuk pengetahuan dan kajian keagamaan kepada masyarakat luas sebagai *stakeholder* pendidikan.

Kedelapan, terkait cara dan upaya manajemen Pondok Pesantren Al-Basyariyah dalam memetakan aset-aset intelektual dan terutama, pengetahuan tacit yang dimiliki oleh para anggotanya, maka jajaran manajemen Pondok Pesantren Al-Basyariyah memang sudah melakukan identifikasi secara persuasif terhadap personel, baik dari kalangan tenaga pengajar (*asatidz*), ataupun santri, yang dianggap memiliki keahlian dan keterampilan atau penguasaan bidang keilmuan tertentu. Mereka yang teridentifikasi memiliki keahlian atau penguasaan tersebut akan dicatat untuk kemudian dalam beberapa konteks kegiatan ilmiah diberikan tugas dan kepercayaan untuk mengembangkan keahlian mereka. Taksonomi ini, meski belum sepenuhnya maksimal dilakukan, namun dapat menjadi cara terbaik dalam memelihara tradisi yang sudah ada. Pada tahap selanjutnya upaya ini harus dilanjutkan dengan upaya lain keahlian yang masih tersimpan pada masing-masing individu tersebut bisa disebarkan dan menjadi aset lembaga di masa mendatang sebagai hasil dari taksonomi dan penyebaran pengetahuan tersebut dari satu angkatan ke angkatan berikutnya.

Kesembilan, terkait kendala-kendala yang masih dihadapi, maka upaya yang harus dilakukan

oleh jajaran manajemen Pondok Pesantren Al-Basyariyah untuk menjawab kendala tersebut adalah bekerjasama dengan lembaga pendidikan lain yang sudah lebih maju dalam hal pengelolaan pengetahuan. Pembelajaran kolaboratif seperti ini penting untuk mendapatkan pemahaman dan strategi yang baik dalam membangun perangkat manajemen pengetahuan yang masih kurang optimal. Pondok Pesantren Al-Basyariyah juga harus mengupayakan pembentukan divisi khusus untuk mengelola berbagai sumber dan aset pengetahuan yang dimilikinya.

Kesepuluh, terkait dampak yang timbul karena kurang optimalnya pemahaman, ketersediaan perangkat pendukung dan sumber daya yang bertanggungjawab dalam menjalankan praktik pengelolaan pengetahuan, atau hambatan dalam pelaksanaan lainnya, pada dasarnya akan berubah menjadi manfaat ketika berbagai kendala yang disebutkan sebelumnya bisa teratasi dan terselesaikan dengan baik. Bagaimanapun, pengelolaan pengetahuan berkaitan erat dengan upaya menjaga tradisi yang baik dari Pesantren seraya mengembangkan inovasi yang bermanfaat bagi masa depan pendidikan Pesantren itu sendiri.

KESIMPULAN

Hasil studi menunjukkan bahwa terdapat beberapa kekurangan mendasar dalam praktik pengelolaan pengetahuan di Pondok Pesantren Al-Basyariyah. Meski demikian, siklus kegiatan yang berkaitan dengan proses taksonomi pengetahuan dan konversi pengetahuan (sosialisasi, eksternalisasi, kombinasi, dan internalisasi), sudah banyak dijalankan. Kendala yang dihadapi adalah kurangnya pemahaman dan kesadaran pengurus serta tenaga pengajar tentang pengelolaan pengetahuan; kurangnya perangkat berbasis teknologi yang diperlukan untuk pengelolaan pengetahuan; proses konversi pengetahuan masih kurang optimal ketiadaan pencatatan yang sistematis dan dokumentasi terencana; dan ketiadaan divisi khusus yang bertanggungjawab untuk pengelolaan sumber-sumber pengetahuan secara efektif. Kondisi ini berdampak pada efektivitas dan mutu pembelajaran yang dihasilkan serta kemampuan Pondok Pesantren dalam memenuhi berbagai tuntutan pendidikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Anand, A., & Singh, M. D. (2011). Understanding Knowledge Management: A Literature Review. *International Journal of Engineering Science and Technology (IJEST)*, 3(2), 922–934.
- Arsyad, A. (2016). Influence of Knowledge of Management, Principals' Attitude, and Effectiveness of Prodira Towards School Performance in Gorontalo Provincial. *Educational Management*, 7(1), 22–28.
- As'ad, A., Purwanto, & Rohmadi, Y. (2020). The Implementation of Islamic Boarding School Curriculum Management in 4.0 Era in Jepara Regency. *Kodifikasi, Jurnal Penelitian Islam*, 14(1), 95–103.
- Chu, K. W., Wang, M., & Yuen, A. H. K. (2011). Implementing Knowledge Management in School Environment: Teachers' Perception. *Knowledge Management & E-Learning: An International Journal*, 3(2), 139–152.
- Danish, R. Q., & Munir. (2012). Impact of Knowledge Management Practices on Organizational Performance: An Evidence from Pakistan. *International Journal of Scientific & Engineering Research*, 3(8), 229–235.
- Ferdinandus, E., Imron, A., & Supriyanto, A. (2015). Model Knowledge Management dalam Organisasi Pendidikan. *Jurnal Pendidikan Humaniora*, 3(2), 106–115.
- Ge, X., Zhang, X. M., & Wang, Q. (2006). The Development of Teachers Specialization in the Perspective of Educational Knowledge Management. *Computer Knowledge and Technology*, 13(12), 227–228.
- Groff, T., & Jones, T. (2012). *Introduction to Knowledge Management*. Routledge.
- Ilyasin, M. (2020). Transformation of Learning Management: Integrative Study of Islamic Boarding School Curriculum. *Dinamika Ilmu*, 20(1), 13–22.

- Khakpour, A. (2015). Knowledge Management in Educational Organizations: Opportunities and Challenges. *7th International KM Conference*, 1–7.
- Leitner, K. H., & Warden, C. (2004). Managing and Reporting Knowledge-based Resources and Processes in Research Organisations: Specifics Lessons Learned and Perspectives. *Managing Accounting Research*, 15, 35–51.
- Liebowitz, J. (1999). *Knowledge Management Handbook*. CRC Press.
- Mamta, M. (2005). Improvement in Higher Education through KM. *3rd Convention PLANNER*, 1–9.
- Maponya, P. M. (2004). *Knowledge Management Practices in Academic Libraries: A Case Study of the University of Natal, Etermaritzburg Libraries*. University of KwaZulu-Natal.
- Musifuddin, Rugaiyah, Akbar, M., & Suhardi, M. (2019). Knowledge of Management and Work Environment Principal of Madrasah Ibtidaiyah in Creating Service Quality In Islamic Boarding School. *International Journal for Educational and Vocational Studies*, 1(2), 100–103.
- Oakley, A. (2003). Research Evidence, Knowledge Management and Educational Practice: Early Lessons from A Systematic Approach. *London Review of Education*, 1(1), 21–33.
- Omerzel, D. G., Biloslavo, R., & Trnavcevic, A. (2011). Knowledge Management and Organisational Culture in Higher Education Institutions. *Journal for East European Management Studies*, 16(2), 111–139.
- Piccoli, G., Ahmad, R., & Ives, B. (2000). Knowledge Management in Academia: A Proposed Framework. *Information Technology and Management*, 1(4), 229–245.
- Ramakrishnan, K., & Yasin, N. M. (2012). Knowledge Management System and Higher Education Institutions. *International Conference on Information and Network Technology (ICINT)*, 67–71.
- Razaghi, M. E., Fazelidinan, F., & Safania, A. M. (2013). Study of Relationship between Knowledge Management and Organizational Development Case Study: General Directorate of Youth and Sports of Mazandaran Province. *International Research Journal of Applied and Basic Sciences*, 4(1), 168–173.
- Rinaldi, I., Faisal, F., & Sriyanti, N. (2022). Islamic Boarding School Updates: Study of Management and Education System at Darul Arafah Raya Islamic Boarding School, Deli Serdang. *Jurnal At-Tarbiyat*, 5(2), 1–11.
- Sallis, E. (2002). *Total Quality Management in Education*. Kogan Page.
- Shavinina, L. V. (2003). *The International Handbook on Innovation*. Elsevier.
- Soeprayitno, & Rahayu, P. Y. (2019). The Influence of Knowledge Management Towards Motivation Teaching in Boarding Schools. *International Journal of Active Learning*, 4(2), 114–125.
- Syafruddin, Arfah, M., Andayani, E., Sirojuddin, A., & Yolanda, E. (2022). Strategic Management of Islamic Boarding School In Building Student Character. *Management of Islamic Education*, 7(1), 167–173.
- Thorn, C. A. (2001). Knowledge Management for Educational Information Systems: What is the State of the Field? *Education Policy Analysis Archives*, 9(47), 1–29.
- Ubon, A. N., & Kimble, C. (2002). Knowledge Management in Online Distance Education. *The 3rd International Conference Networked Learning*, 465–473.
- Uriarte Jr., F. A. (2008). *Introduction to Knowledge Management*. ASEAN Foundation.
- Wang, J. X., & Jia, C. J. (2005). Education Knowledge Management Strategies to Promote Teachers' Professional Development. *Science & Technology Progress and Policy*, 22(12), 159–161.
- Yoo, Y., & Ginzberg, M. (2003). Knowledge Management Systems and Knowledge Sharing Practices in Global Learning Organizations. *Sprouts: Working Papers on Information Systems*, 3(2), 83–106.
- Zhao, J. (2010). School Knowledge Management Framework and Strategies: The New Perspective on Teacher Professional Development. *Computers in Human Behavior*, 26(2), 168–175.

Dakwah Islam dan Komodifikasi Agama di Media Sosial: Analisis Wacana Kritis pada Komunikasi Dakwah Pemuda Hijrah

Regita Cahya Karima

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

regitaaya@gmail.com

Abstrak

Tujuan dari studi ini adalah untuk menganalisis: (1) konstruksi dakwah Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial; (2) aktivitas dakwah Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial; dan (3) komodifikasi dakwah Pemuda Hijrah di media sosial dalam perspektif analisis wacana kritis. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif-eksplanatoris dengan metode deskriptif-holistik. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi, dan wawancara, lalu dianalisis dengan metode analisis wacana kritis dengan prosedur yang terdiri dari: (1) Analisis tekstual mendetail; (2) Analisis makro-sosiologis dalam memahami alur kuasa dan sebaran ideologi pada komunikasi dakwah berbasis teknologi; serta (3) Analisis mikro-sosiologis berkaitan dengan tafsiran atas tradisi dakwah di lingkungan internal Pemuda Hijrah. Hasil studi menunjukkan bahwa konstruksi dakwah Pemuda Hijrah di media sosial adalah dakwah komunikatif (*bi ahsan al-qaul*) melalui metode *irsyad*, *tabligh*, *ta'lim*, dan *mau'izhah*. Aktivitas dakwah Pemuda Hijrah di media sosial berfokus pada interkoneksi dan kohesivitas anggota, komunikasi, dan perluasan jaringan dakwah. Praktik dakwah di media sosial dalam perspektif analisis wacana kritis merupakan praktik diskursif dengan konteks, ideologi, dan relasi kuasa tertentu yang membuat dakwah bukan semata seruan dan pengajaran, tapi juga konflik otoritas dan komodifikasi pesan keagamaan. Hasil studi ini dapat memperkaya kajian keagamaan, kajian media, dan kajian komunikasi terkait praktik dakwah dan gerakan keagamaan di masyarakat. Penggunaan analisis wacana kritis dapat memberikan perspektif baru dalam memahami praktik dakwah kontemporer.

Kata Kunci: Analisis Wacana Kritis, Dakwah, Komodifikasi, Media Sosial, Pemuda Hijrah

PENDAHULUAN

Globalisasi yang melanda berbagai kawasan di dunia merupakan faktor utama yang membuat masyarakat lebih terkoneksi satu sama lain. Fitur penting dari globalisasi ini adalah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang menghilangkan sekat-sekat lokal dan menyatukan masyarakat dalam kampung global (*global village*) (McLuhan, 2003). Lebih lanjut, Poll (2012) menjelaskan istilah tersebut sebagai koeksistensi global yang dicirikan dengan perdagangan transnasional, migrasi, dan budaya. Globalisasi ini membawa perubahan yang besar tidak saja pada bidang ekonomi, sosial, budaya, politik, pendidikan, tapi juga utamanya pada religiusitas dan berbagai hal yang berkaitan dengan praktik-praktik keberagaman masyarakat.

Beyer (1994), jauh-jauh hari menjelaskan bahwa globalisasi akan memberikan setidaknya 3 (tiga) dampak utama terhadap agama, yaitu: *Pertama*, partikularisme. Globalisasi merupakan suatu proses homogenisasi kultural yang berbeda dengan agama sebagai simbol perbedaan satu sama lain. Hal ini pada gilirannya memberikan kontribusi pada kemunculan fundamentalisme dan radikalisme yang mengusung ajaran keagamaan sebagai upaya penolakan terhadap globalisasi. *Kedua*, universalisme. Ketika terdapat kelompok-kelompok keagamaan yang menekankan perbedaan mereka dari yang lainnya, agama-agama mayor justru lebih berfokus pada apa yang bisa menyatukan mereka. Terdapat upaya-upaya dialog antar iman melalui komunikasi global yang bisa meredam konflik antar agama tersebut. *Ketiga*, marginalisasi. Globalisasi membuat agama harus terpinggirkan pada masyarakat modern dengan meminimalkan perannya pada kehidupan publik dan lebih berfokus pada ruang-ruang privat (J. Beyer, 2017; P. Beyer, 1994).

Tesis Beyer tersebut memang tidak salah. Praktik keberagaman masyarakat dewasa ini memang dipenuhi dengan tiga dampak utama dari globalisasi. Namun demikian, hal itu belum sepenuhnya bisa

menggambarkan praktik keberagaman masyarakat, terutama ketika banyak fenomena baru terkait komodifikasi agama, pertumbuhan komunitas-komunitas keagamaan yang mengintegrasikan budaya modern dengan nilai-nilai tradisional, ataupun perkembangan dakwah keagamaan dengan menggunakan berbagai perangkat dan aplikasi berbasis teknologi informasi dan komunikasi. Dengan kata lain, terdapat perubahan mendasar pada cara masyarakat menghayati dan menjalankan berbagai aspek keagamaan di tengah perubahan hidup yang diakibatkan oleh globalisasi (Bakri et al., 2019; Csordas, 2007; Mandaville & James, 2010).

Ketiga hal sebelumnya memang fenomena yang saling berkaitan. Praktik dakwah Islam khususnya, sudah berkembang dengan mengambil format yang lebih modern, canggih, dan bisa menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Orang tidak hanya menerima ajaran dakwah dari praktik tabligh konvensional, tapi juga bisa mendapatkan pengajaran dakwah melalui media-media komunikasi kontemporer, televisi, aplikasi komunikasi, internet, hingga media sosial, seraya terhubung dengan komunitas dakwah tertentu untuk saling berinteraksi serta membangun ikatan dan identitas keagamaan yang kuat.

Dalam konteks ini, gerakan Pemuda Hijrah (Shift) menjadi salah satu komunitas dakwah keagamaan populer, terutama karena aktivitas dakwah yang cukup gencar melalui media sosial dan kultural serta keberhasilan gerakan ini dalam menarik minat anak muda untuk mendalami ajaran agama tanpa harus kehilangan identitas kultural dan habituasi global. Fenomena gerakan Pemuda Hijrah (Shift), dalam hal ini tidak saja menunjukkan bahwa dakwah bisa dijalankan secara kreatif seiring laju modernitas teknologi dan globalisasi budaya, tapi juga mampu menerjemahkan nilai-nilai esensial keagamaan dalam bahasa yang digandrungi anak muda perkotaan (Goffary, 2021).

Praktik dakwah Pemuda Hijrah yang menasar kalangan muda melalui penggunaan media komunikasi berbasis teknologi informasi dan komunikasi, khususnya media sosial sebagai channel dakwah, untuk kemudian ditambah dengan komunikasi persuasif, membuat gerakan ini mendapatkan sambutan yang luas di kalangan anak muda perkotaan terutama di kota Bandung. Penggunaan media sosial Instagram dengan akun *shiftmedia.id* misalnya, merupakan salah satu cara Pemuda Hijrah dalam mengembangkan *channel* dakwah di kalangan anak muda yang umumnya tidak terlepas dari media sosial. Melalui akun *shiftmedia.id* ini, Pemuda Hijrah bisa memberikan postingan-postingan informatif dan menggugah, yang kemudian dilanjutkan dengan kegiatan-kegiatan lain untuk menguatkan kebersamaan komunitas dan membangun *ukhuwwah* antar anggotanya.

Gerakan Pemuda Hijrah, dengan kata lain, merupakan gerakan dakwah untuk penguatan nilai-nilai keagamaan yang dimaksudkan sebagai antitesa terhadap nilai-nilai dan dampak buruk dari globalisasi, namun dengan menggunakan perangkat yang disediakan oleh globalisasi itu sendiri. Fenomena gerakan Pemuda Hijrah (Shift) ini merupakan fenomena yang unik di tengah gempuran modernitas dan globalisasi budaya yang masif. Gerakan Pemuda Hijrah (Shift) ini menunjukkan bahwa orang bisa tetap taat kepada Allah dan Nabi atau mengamalkan ajaran agama dan bersikap religius, tanpa harus termarginalkan dari sesama, terpinggirkan dari masyarakat, atau terasing dari kehidupan modern.

Namun demikian, visualitas dakwah yang menarik dan penggunaan penanda serta istilah tertentu sebagai simbol keagamaan membuat bentuk dakwah yang dijalankan oleh gerakan Pemuda Hijrah (Shift) rentan terjebak pada komodifikasi agama. Pada titik ini, dakwah yang semula dimaksudkan sebagai seruan menuju kebenaran, bisa dengan mudah berubah menjadi bentuk propaganda dengan kepentingan-kepentingan yang lain di luar dakwah, baik tersadari ataupun tidak. Praktik beragama yang mengedepankan komunalitas dan simbolisitas, terutama yang bisa dilihat pada berbagai atribut keagamaan dalam bentuk produk dengan label-label agama di dalamnya, tentu saja tidak harus dibaca secara negatif. Namun demikian, fenomena ini jelas menunjukkan adanya perubahan kultural dan nilai-nilai yang terkandung pada dakwah, yang sekali lagi, rentan menjebak orang pada praktik komodifikasi agama. Hal ini ditegaskan juga pada beberapa riset lainterkait gerakan Pemuda Hijrah, yang menunjukkan adanya nuansa komodifikasi agama pada praktik dakwah yang dijalankan (Goffary, 2021; Haryadi & Munandar, 2021; Kusumalestari, 2020; Rasyiid et al., 2019; Umroh, 2019).

Agama di tengah globalisasi dan kemajuan teknologi, seperti dijelaskan Roosvall (2016), memang rentan mengalami komodifikasi. Namun demikian, melepaskan teknologi dan berbagai produknya untuk peluang perluasan jangkauan dakwah yang lebih luas juga bukan pilihan yang tepat. Penggunaan media sosial untuk kepentingan dakwah menjadi keniscayaan ketika masyarakat memang memiliki ketergantungan yang besar terhadap media sosial. Dalam perspektif analisis wacana kritis, fenomena ini harus dilihat sebagai realitas yang rentan disusupi oleh kepentingan-kepentingan ideologis tertentu (Machin & Mayr, 2012; Van Dijk, 2000). Bahasa dan narasi dakwah dalam perspektif ini bukanlah semata bahasa dengan struktur yang terlepas dari ideologi dan motif kuasa. Materi-materi dakwah yang disampaikan melalui postingan di media sosial bukanlah sebuah wacana yang bebas nilai, melainkan sarat dengan nilai dan kepentingan.

Penggunaan media sosial untuk kepentingan dakwah melalui postingan-postingan tertentu, dengan demikian harus dilihat tindakan yang mengandung unsur-unsur dominatif dan bertujuan. Keberadaan media sosial, dalam analisis wacana kritis, menjadi perangkat hegemoni penting dalam penegakan otoritas keagamaan melalui komodifikasi pesan dakwah menjadi produk (Gramsci, 1996; Van Dijk, 2000). Studi ini pada dasarnya adalah upaya penulis untuk menjajaki dan menganalisis: (1) konstruksi dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial; (2) aktivitas dakwah Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial; dan (3) komodifikasi dakwah Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial dalam perspektif analisis wacana kritis.

KAJIAN PUSTAKA

Dakwah yang tidak saja bersifat teoritis-instruktif (لسان المقال), tapi juga menuntut adanya tindakan empiris-kontekstual (لسان الحال) (Hasyim, 2010; Ismail & Hotman, 2011), merupakan bagian penting dalam penyebaran nilai-nilai dan ajaran Islam di masyarakat. Dakwah merupakan kewajiban bagi setiap muslim berdasarkan pada firman Allah Swt seperti QS. An-Nahl: 125 dan QS. Yusuf: 108. Efektivitas dakwah sangat bergantung pada pemahaman unsur-unsur dakwah tersebut serta ketepatan pemilihan metode dan media dakwah. Dalam hal ini, dakwah dengan menggunakan media sosial merupakan salah satu pilihan praktis yang diambil ketika saluran-saluran dan media dakwah lain kurang efektif dalam menjangkau audiens atau masyarakat yang menjadi objek dakwah.

Pemilihan media sosial sendiri tidak terlepas dari pertimbangan fungsinya yang tidak saja menjadi saluran komunikasi yang menghubungkan komunikator dan komunikan sehingga terjalin komunikasi yang efektif antara keduanya, tapi juga sebagai agen kultural yang berperan penting dalam menciptakan perubahan dan realitas kultural di masyarakat (Freedman, 2006). Kemampuan media untuk mengubah realitas kultural ini pula yang membuat orang bisa melakukan praktik komodifikasi pesan untuk kepentingan dakwah keagamaan (Harun et al., 2021; Kaur & Mutty, 2016; Muzakki, 2007; Roosvall, 2016). Komodifikasi pesan-pesan keagamaan atau komodifikasi agama sendiri mengacu pada fenomena di mana simbol-simbol agama berubah menjadi komoditas yang melibatkan proses rekontekstualisasi simbol-simbol agama, bahasa dan gagasan dari konteks agama aslinya ke lanskap media, budaya konsumen dan kehidupan ekonomi (Ornella, 2013).

Pemilihan media sosial dalam berdakwah adalah keniscayaan di tengah perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang membuat masyarakat memiliki ketergantungan besar terhadap media sosial. Hal ini ditegaskan dalam beberapa riset lain terkait keunggulan peran dan fungsi media sosial untuk kepentingan komunikasi dakwah. Riset yang dilakukan Briandana et al. (2020) atau Thaib (2019) menunjukkan bahwa komunikasi dakwah melalui media sosial menjadi cara yang efektif untuk praktik dakwah pada generasi milenial di Asia Tenggara. Media sosial juga dijelaskan oleh Murtadho (2017) dan Ali (2021) dalam risetnya merupakan media yang mudah untuk diberdayakan guna menunjang kepentingan propagasi dakwah pada masyarakat perkotaan.

Studi lainnya yang dilakukan Weng (2019) menunjukkan bahwa penggunaan media online dan offline dapat memberikan hasil yang lebih efektif untuk dakwah pada masyarakat yang sedang menggandrungi teknologi dan media sosial seperti masyarakat Indonesia dan Malaysia. Penggunaan media sosial, seperti ditunjukkan Sule dan Sulaiman (2021), Setyaningsih (2019), atau Maghfirah et al.

(2021), juga menjadi perangkat efektif untuk penyebaran pesan-pesan Islam, perluasan kajian keislaman di masyarakat di era disruptif, serta transformasi religius masyarakat yang menjadi objek dakwah. Pada kondisi tertentu, dakwah melalui media sosial ini juga dapat menjadi alternatif paling mungkin untuk berdakwah karena tingkat aksesibilitasnya yang mudah dan cakupan penggunaannya yang besar dan beragam (Sumadi, 2016; Wafda, 2020).

Beberapa studi lainnya secara khusus menyorot praktik dakwah di media sosial yang seringkali hanya berfokus pada tindakan pencitraan kesalehan dan komodifikasi pesan dakwah. Studi yang dilakukan Slama (2017) menunjukkan bahwa penggunaan media sosial menjadi pilihan dan cara bagi masyarakat Indonesia untuk melakukan pencitraan kesalehan secara digital. Media sosial ini juga ditunjukkan dalam riset Nisa (2018) memiliki kemampuan untuk membangun kultur visual yang memudahkan komodifikasi pesan keagamaan dan pencitraan secara digital. Hal yang sama juga ditegaskan dalam studi Muzakki (2007) yang menyatakan bahwa kemajuan teknologi digital memungkinkan orang untuk melakukan komodifikasi agama untuk kepentingan-kepentingan yang tidak semata berkaitan dengan agama itu sendiri.

Studi lain yang dilakukan Aini dan Akalili (2021) menunjukkan bahwa praktik dakwah menggunakan media sosial juga dapat dilihat sebagai praktik komodifikasi hijrah keagamaan sebagaimana bisa dilihat dari gerakan “Indonesia tanpa Pacaran.” Hal ini tidak terlepas dari kemampuan media sosial untuk menjadi ruang di mana orang dapat membangun identitas diri yang baru melalui komodifikasi simbol-simbol keagamaan untuk kepentingan pencitraan diri (Rozaki, 2013). Studi yang sama juga ditunjukkan oleh Kusumalestari (2020) atau Kaur dan Mutty (2016), yang menjelaskan bahwa kecanggihan teknologi informasi dan komunikasi memang memberikan peluang yang besar bagi banyak pihak untuk melakukan praktik komodifikasi agama demi kepentingan ekonomis dan ideologis tertentu.

Dalam perspektif yang lain, keberadaan media sosial ataupun aplikasi lainnya yang juga menggunakan basis teknologi informasi dan komunikasi, seperti ditunjukkan dalam studi Dozan dan Hadi (2021) menjadi fitur penting dalam transformasi dakwah Islam di Indonesia yang lebih berfokus pada pembentukan komunitas keagamaan melalui media online. Keberadaan media sosial dan media komunikasi berbasis teknologi tersebut juga menjadi sebetulnya permainan tanda (semiotika) yang baru untuk aktivitas dakwah kontemporer (Taqiyuddin et al., 2022). Dalam konteks ini, gerakan Pemuda Hijrah (Shift), sebagaimana ditunjukkan dalam riset Rasyiid et al. (2019) atau Umroh (2019) merupakan salah satu komunitas keagamaan yang dibesarkan dan mendapatkan pengembangan keanggotan secara signifikan melalui dakwah lewat media sosial. Secara lebih khusus, Goffary (2021) dalam risetnya menjelaskan bahwa kelompok dan gerakan Pemuda Hijrah (Shift) ini mewakili nuansa baru praktik keberagaman masyarakat kota yang sudah banyak mengalami kejenuhan dan keterasingan dengan rutinitas kehidupan modern terutama yang dipengaruhi oleh penggunaan teknologi dan media sosial.

Terkait praktik dakwah dan komodifikasi agama sendiri, riset yang dilakukan Ridwan (2015) atau Illiyyun (2018), memberikan catatan penting bagaimana pengaruh dari konteks globalisasi dan kemajuan teknologi komunikasi yang menghadirkan budaya populer di masyarakat terhadap praktik dakwah tersebut. Keduanya menyatakan bahwa komodifikasi agama menjadi tindakan tak terelakkan di tengah perubahan nilai-nilai kultural di masyarakat yang terpengaruh oleh sebaran informasi global, di mana kepentingan komersial membuat agama harus dilihat sebagai komoditas dan dakwah adalah sarana paling memungkinkan untuk kepentingan komodifikasi dan komersialisasi tersebut.

Beberapa studi tersebut memberikan catatan penting tentang praktik dakwah di media sosial dan komodifikasi agama atau pesan-pesan keagamaan sebagai dampak dari keterbukaan informasi dan permainan semiotik di era teknologi informasi dan komunikasi. Meski demikian, terdapat apa yang membedakan berbagai riset sebelumnya dengan studi ini adalah penggunaan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) dalam analisis datanya. Analisis wacana kritis dalam hal ini merupakan suatu bentuk penjelasan atas apa yang berada di balik teks dan struktur kebahasaan. Melalui metode analisis wacana kritis, penulis berusaha menemukan jejak dan pengaruh dari ideologi, kekuasaan, hirarki, variabel gender dan sosiologis, sehingga bisa menjadi sebuah analisis kritis untuk menjelaskan

bagaimana teks dan praktik dakwah diproduksi dalam tatanan sosio-kultural masyarakat pengguna (*user*) media sosial. Analisis wacana kritis, dengan kata lain berusaha untuk menyelidiki bagaimana hubungan antara praktik kebahasaan dan praktik penyebaran kekuasaan yang ada di baliknya (Weis & Wodak, 2003; Wodak & Meyer, 2009). Dalam studi ini, penggunaan analisis wacana kritis diperlukan untuk menemukan dan memahami jejak pengaruh dari ideologi dan ajaran keagamaan ataupun kepentingan lainnya dari praktik dakwah yang dilakukan oleh kelompok Pemuda Hijrah melalui media sosial.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi, dan wawancara dengan beberapa pengguna yang mengikuti akun media sosial Pemuda Hijrah. Data tersebut kemudian dianalisis dengan metode analisis wacana kritis untuk menemukan konstruksi dan aktivitas dakwah gerakan Pemuda Hijrah di media sosial serta komodifikasi dakwah dan keagamaan di baliknya dalam perspektif analisis wacana kritis. Studi dilakukan selama 2 bulan yakni pada periode Agustus sampai dengan September tahun 2022. Adapun prosedur studi yang ditempuh adalah sebagai berikut: (1) Observasi awal dan perumusan masalah; (2) Pengumpulan data melalui dokumentasi, observasi, dan wawancara; (3) Klasifikasi dan notifikasi data; (4) Analisis data dengan metode analisis wacana kritis; (5) Pengembangan interpretasi; (6) Pelaporan hasil studi.

Analisis data dengan menggunakan metode analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*), dilakukan dengan menjalankan prosedur sebagai berikut: (1) Analisis tekstual mendetail; (2) Analisis makro-sosiologis terhadap praktik sosial, termasuk dalam hal ini penggunaan teori-teori kritis dalam memahami alur kuasa dan sebaran ideologi pada tatanan sosial; dan (3) Analisis mikro-sosiologis, terutama yang berkaitan dengan pandangan dan tafsiran pengguna atas berbagai tradisi dan pesan dakwah yang ditampilkan pada postingan atau konten media sosial Pemuda Hijrah (Jorgensen & Philips, 2002; Machin & Mayr, 2012; Wodak & Meyer, 2009).

HASIL PENELITIAN

Gerakan Pemuda Hijrah atau Shift merupakan komunitas keagamaan yang dibentuk pada bulan Maret tahun 2015, dengan tujuan mengajak anak muda untuk mengenal ajaran agama yang selama ini kurang tersentuh oleh dakwah. Beberapa tokoh utamanya adalah Kang Inong sebagai penggagas Shift, Teuku Hanan Attaki sebagai ustadz/pendakwah, dan Kang Harir Hakim sebagai Presiden Pemuda Hijrah. Fokus dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) adalah anak-anak muda perkotaan. Praktik dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) mendapatkan sambutan yang luas, terutama yang bisa dilihat dari jumlah pengikut akun media sosial Pemuda Hijrah ataupun peserta berbagai agenda kajian keagamaan rutin yang dilakukan di kota Bandung dan kota lainnya.

Mengacu pada data hasil dokumentasi, observasi dan wawancara yang sudah dilakukan, beberapa hal penting yang bisa dicatat dan dianalisa dari konstruksi dakwah gerakan Pemuda Hijrah di media sosial Islam adalah sebagai berikut:

Pertama, gerakan dakwah Pemuda Hijrah (Shift) merupakan gerakan yang didirikan dengan tujuan untuk merangkul anak muda sebagai kalangan yang dikategorikan masuk dalam lapisan ke-3 dan ke-4 dari dakwah, yang selama ini belum banyak tersentuh. Keasingan anak-anak muda pada ajaran agama yang ditambah dengan bahasa agamawan yang kurang cocok dengan nilai-nilai dan kebiasaan mereka, membuat gerakan Pemuda Hijrah menargetkan kalangan ini sebagai objek dakwah utama. Inti dakwah bagi gerakan Pemuda Hijrah tidak terletak pada semata *ta'lim* atau pengajaran agama, melainkan pada sistem perubahan di masyarakat. Keinginan Pemuda Hijrah adalah menjadikan anak-anak muda tersebut sebagai roda penggerak perubahan tersebut demi terwujudnya tata kehidupan sosial yang selaras dengan nilai-nilai Islam.

Kedua, dakwah yang dijalankan oleh gerakan Pemuda Hijrah (Shift) berfokus pada ajakan yang

bisa menimbulkan ketertarikan anak muda untuk mengenal agama, hingga nantinya bisa timbul kesadarannya sendiri untuk terus memperdalam ajaran agama dan mengaplikasikannya dalam kehidupan. Oleh karena itu, penggunaan metode, media, bahasa, dan narasi yang tepat sangat diperlukan. Dalam hal ini, metode yang digunakan adalah metode dakwah persuasif yang menggabungkan komunikasi kebahasaan (*bi ahsan al-qaul*) yang selaras dengan nilai-nilai kultural anak muda dengan narasi keagamaan yang tidak memberatkan. Dalam hal ini, dakwah di media sosial yang dijalankan oleh gerakan Pemuda Hijrah (Shift) adalah dengan penyebaran konten-konten tertentu sebagai petunjuk ringkas (*irsyad*), seruan (*tabligh*), pengajaran (*ta'lim*), dan peringatan (*mau'izhah*) yang disesuaikan dengan realitas aktual. Kepentingan ini pula yang membuat gerakan Pemuda Hijrah menjadikan media sosial sebagai media utama untuk penyebaran pesan dakwah dan perluasan jaringan dakwah.

Ketiga, gerakan Pemuda Hijrah (Shift) memahami bahwa dakwah pada kalangan muda tidak bisa terlepas dari pentingnya penokohan, atribut, dan gaya tertentu yang sesuai dengan minta dan kecenderungan kultural generasi muda kontemporer. Oleh karena itu, keberadaan tokoh da'i seperti Ustadz Hanan Attaki (UHA), Ustadz Nur Ihsan Jundullah, Ustadz Imam Nuryanto, atau Ustadz Evie Effendi, sebagai kalangan pendakwah muda dengan gaya kultural yang sesuai dengan anak muda pada umumnya, menjadi bagian penting dari konstruksi dakwah Pemuda Hijrah. Penggunaan atribut yang secara kultural lebih modern atau penggunaan elemen-elemen *street culture* (*kupluk*, *syal*, *skateboard*, *motor*, *parkour*, *BMX*, dan lainnya) dan tampilan yang sesuai dengan gaya anak muda, juga menjadi bagian penting dari upaya gerakan Pemuda Hijrah (Shift) untuk membangun identitas sosial yang merangkul, ekumenis, dan bisa diterima oleh anak-anak muda secara umum.

Keempat, penggunaan media sosial untuk penyebaran pesan-pesan dan komunikasi dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift), berfokus pada narasi aktual, faktual, dan sesuai dengan kecenderungan anak muda. Materi dakwah yang disampaikan mengambil format yang sesuai dengan masing-masing platform, baik teks, gambar, video, dengan durasi yang pendek dan tampilan yang menarik untuk efektivitas pesan dakwah. Penggunaan bahasa dan istilah-istilah kultural untuk komunikasi dan kegiatan dakwah yang sesuai dengan gaya anak muda, pengolahan pesan-pesan dakwah dengan visualitas yang baik dan komunikatif serta berangkat dari peristiwa dan fenomena yang menarik minat anak muda, hingga pengayaan kegiatan dakwah dan pengajaran dalam bentuk yang lebih modern dan sesuai dengan *street culture*, menjadi ciri dan bagian penting dari dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift). Oleh karena itu, orang dapat menemukan istilah-istilah kultural kontemporer dalam komunikasi dan kegiatan dakwah Pemuda Hijrah, seperti *bro dan sis*, *nongkrong bareng*, *ngaburide*, *sharing night*, *ladies day*, atau tagline "*banyak main, banyak manfaat, banyak pahala, sedikit dosa*," dan lainnya. Narasi dan istilah-istilah komunikatif yang *gaul*, seperti dijelaskan responden wawancara, membuat mereka lebih nyaman dalam belajar agama.

Beberapa hal tersebut menjadi bagian penting dari konstruksi dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift), sebagai gerakan dakwah yang menekankan pentingnya komunikasi persuasif (*bi ahsan al-qaul*) dan elemen-elemen kultural untuk bisa mendekati dan diterima oleh anak-anak muda sebagai objek dakwah utama, yang nantinya diharapkan bisa menjadi agen perubahan untuk terwujudnya tata kehidupan yang selaras dengan nilai-nilai Islam. Pesan-pesan dakwah yang disampaikan melalui media sosial ini diformat sedemikian rupa hingga bisa menjadi petunjuk ringkas (*irsyad*), seruan (*tabligh*), pengajaran (*ta'lim*), dan peringatan (*mau'izhah*) yang efektif dan mudah untuk diingat atau disebarluaskan ulang.

Aktivitas dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) memiliki beberapa perbedaan dan ciri khusus dari banyak gerakan dan komunitas dakwah lainnya, terutama dalam bentuk, pola, istilah, dan konten yang digunakan. Dalam hal ini beberapa temuan penting terkait aktivitas dakwah Pemuda Hijrah (Shift), khususnya yang berkaitan dengan penggunaan media sosial untuk kepentingan dakwah, adalah sebagai berikut:

Pertama, gerakan Pemuda Hijrah (Shift) menggunakan situs jejaring sosial (*social network sites*) ataupun situs microblogging (*microblogging sites*) sebagai platform penting dari media sosial untuk

penyebaran pesan-pesan dakwah. Dalam hal ini, terdapat dua akun resmi gerakan Pemuda Hijrah (Shift) untuk situs jejaring sosial, yakni akun Twitter @shiftmediaid dan akun Instagram @shiftmedia.id. Sementara untuk situs microblogging gerakan Pemuda Hijrah (Shift) adalah <https://pemudahijrah.id> dan <https://hananattaki.com>. Gerakan Pemuda Hijrah (Shift) juga menggunakan situs berbagi konten seperti Youtube (channel Shift Media), Tiktok (@shiftmediaid), dan Spotify untuk berbagi rekaman podcast atau kajian, serta aplikasi media sosial lainnya seperti Whatsapp dan Telegram dengan membentuk WAG (Whatsapp Group), Grup dan Channel Telegram, untuk memfasilitasi proses komunikasi dan interaksi antar anggota ataupun antar anggota dan pengurus, serta memperkuat kohesivitas dan *ukhuwwah* antar anggota.

Kedua, gerakan Pemuda Hijrah (Shift) menjadikan media sosial sebagai lapisan komunikasi awal untuk menjaring anak muda dan penyampaian pesan dakwah secara online, yang nantinya dilanjutkan dengan berbagai aktivitas dakwah secara offline. Jika dakwah online di media sosial berfokus pada penyebaran konten-konten inspiratif dan komunikasi interaktif untuk pengenalan gerakan Pemuda Hijrah (Shift), kajian-kajian, dan berbagai aktivitas Pemuda Hijrah (Shift), maka dakwah offline berfokus pada pengajaran dan kajian keislaman, penguatan *ukhuwwah*, serta pembangunan tradisi keagamaan di kalangan anak muda. Beberapa bentuk aktivitas dakwah secara offline ini adalah pengajian rutin seperti *Shift Weekend* dan *Shift #NongkrongBarengUHA* (untuk pengajian agama), *Ladies Day* (pengajian agama khusus perempuan), ataupun kegiatan lain untuk memperkuat *ukhuwwah* dan tradisi keagamaan seperti *Teras Tahfiz* (program menghafal Al-Qur'an), *Ngabuburide* (kegiatan offline *street culture*), dan lainnya. Bentuk dan praktik dakwah seperti ini, seperti disebutkan dalam hasil wawancara, diakui cukup efektif dalam menarik minat anak muda untuk mengikuti gerakan Pemuda Hijrah (Shift) tersebut.

Ketiga, gerakan Pemuda Hijrah (Shift) tidak saja menggunakan media sosial untuk membangun narasi-narasi dakwah tertentu, tapi juga membangun identitas keagamaan dan atribut keanggotaan dengan menyediakan berbagai program informal dan merchandise yang bisa didapatkan oleh anggotanya baik secara online ataupun offline. Dalam konteks ini, penggunaan media sosial dalam berbagai bentuk dan platformnya dianggap penting karena kemampuan media sosial untuk memengaruhi para penggunanya. Pertimbangan lainnya adalah bahwa media sosial gerakan Pemuda Hijrah (Shift) sudah memiliki jumlah pengikut dan subscriber yang cukup banyak, seperti Instagram (1,9 juta *follower*), Twitter (66,5 ribu *follower*), Youtube (557 ribu *subscriber*), Tiktok (48 ribu *follower*), Telegram Channel (382 *subscriber*), dan Shift.merch Shopee (6,5 ribu pengikut).

Beberapa temuan tersebut menunjukkan bahwa aktivitas atau kegiatan dakwah Pemuda Hijrah di media sosial berfokus pada pembangunan interkoneksi dan kohesivitas anggota, komunikasi dan *di'ayah*, serta perluasan jaringan dakwah melalui sebaran konten dan materi kajian informatif. Ciri pembeda dari aktivitas dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) dengan gerakan dakwah lainnya terletak pada penggunaan istilah, narasi dakwah, atribut kultural dan identitas komunal Pemuda Hijrah, serta kegiatan dakwah yang melibatkan elemen-elemen *street culture*. Dalam konteks media sosial gerakan Pemuda Hijrah (Shift) secara khusus, aktivitas dakwah yang dilakukan berfokus pada sebaran pesan-pesan dakwah yang informatif, inspiratif, sekaligus komunikatif dengan mengambil format pesan yang disesuaikan dengan batasan masing-masing platform media sosial.

PEMBAHASAN

Kontruksi dan aktivitas dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial melalui penyampaian pesan-pesan dakwah yang informatif dan inspiratif pada dasarnya merupakan suatu rangkaian aktivitas sosio-digital, yang melibatkan elemen-elemen kultural, simbol-simbol keagamaan, dan subjek pengguna yang beragam. Segenap aktivitas di media sosial tersebut bisa dikategorikan sebagai sebetuk aksi atau praktik sosial yang juga merupakan wacana dalam perspektif analisis wacana kritis model Van Dijk (2000) atau Fairclough dan Wodak (1997). Dengan demikian, praktik dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial dengan berbagai platform-nya, merupakan praktik sosial yang tidak terlepas dari keberadaan konteks (wadah kelahiran dan perkembangan) serta nilai-nilai ideologis

tertentu yang ada di dalamnya. Dalam perspektif analisis wacana kritis, praktik dakwah yang dilakukan oleh gerakan Pemuda Hijrah (Shift) ini tidak bisa semata dilihat sebagai serangkaian aksi tanpa konteks dan nilai-nilai ideologis serta kuasa tertentu yang melatari dan melingkupi keberadaannya (Fairclough & Wodak, 1997; Van Dijk, 2000; Weis & Wodak, 2003; Wodak & Meyer, 2009). Praktik dakwah seperti ini, baik disadari ataupun tidak, pada akhirnya sarat dengan upaya komodifikasi agama, meskipun tidak harus dimaknai secara negatif.

Berdasarkan temuan terkait konstruksi dan aktivitas dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) sebelumnya, maka terdapat beberapa hal yang bisa didalami dalam kerangka perspektif analisis wacana kritis, yaitu sebagai berikut:

Pertama, konstruk narasi dan format dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial. Penggunaan media sosial merupakan pilihan cerdas untuk menyasar objek dakwah secara lebih efektif. Media sosial memungkinkan gerakan Pemuda Hijrah untuk menyusun narasi dakwah yang langsung menyentuh penggunaannya melalui format pesan singkat dalam tampilan audio-visual yang inspiratif, real time, repetitif, dan memberikan efek psikologis tertentu bagi pembacanya tanpa disadari secara langsung. Pesan-pesan tersebut pada gilirannya menjadi rujukan yang mudah diingat, di mana semakin sering pesan itu tampil dan diakses oleh pengguna media sosial, maka semakin terbangun ‘rasa membutuhkan’ dalam diri pengguna untuk menjadikan pesan-pesan dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) sebagai preferensi penting untuk hidup mereka.

Kedua, konteks dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift). Praktik dakwah yang menyasar dan menyesuaikan diri dengan kecenderungan kalangan anak muda perkotaan yang kental dengan nilai-nilai dan elemen *street culture*, membuat gerakan ini lebih mudah diterima dibandingkan gerakan dan kelompok dakwah keagamaan mayor lainnya. Pendekatan seperti ini juga lebih tepat bagi kalangan muda perkotaan dan anak-anak yang besar jalanan sebagai pasar dakwah yang jarang tersentuh. Gerakan Pemuda Hijrah (Shift) pada gilirannya menjadi ruang yang nyaman bagi anak muda untuk tetap eksis dengan hobi dan kecenderungan mereka. Hal ini juga bisa dibaca bahwa gerakan Pemuda Hijrah (Shift) berhasil menyediakan ruang perlindungan yang tepat bagi anak-anak muda yang umumnya gampang jenuh, putus asa, dan rentan terkena dampak buruk dari globalisasi budaya dan modernisasi teknologi dengan berbagai risikonya.

Ketiga, materi dan nilai-nilai ideologis dalam sebaran pesan dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial. Materi dakwah yang diberikan lebih banyak mengacu pada nilai-nilai dan ajaran Islam yang disimplifikasi sebagai petunjuk praktis menjalani hidup. Akibatnya, seringkali terjadi reduksi terhadap kekayaan ajaran, mazhab, dan keluasan perspektif dan tafsir dalam Islam, pada materi-materi yang diakses oleh pengguna media sosial. Kondisi ini memang tidak terhindarkan, mengingat keterbatasan ruang untuk komprehensivitas ajaran dan kepentingan komunikasi efektif pada pengguna media sosial yang umumnya tidak menyukai pesan yang panjang, kompleks, rigid, atau terlalu informatif yang membuat pesan sulit untuk diingat. Media sosial dan kepentingan komunikasi temporal mendapatkan impresi yang baik, membuat pesan dakwah harus tereduksi dan tersimplifikasi secara radikal, terlepas dari apakah hal tersebut memang diniatkan demikian atau sebaliknya.

Keempat, kuasa diskursif praktik dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial. Praktik dakwah gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial yang dijalankan secara konstan dan kontekstual serta diakses oleh pengguna yang banyak, pada dasarnya melahirkan suatu bentuk komunikasi diskursif yang menjadikan gerakan Pemuda Hijrah dan pesan-pesan dakwah di akun media sosialnya sebagai acuan kebenaran dan otoritas keagamaan. Setiap postingan akan melahirkan wacana yang diperbincangkan dalam ruang interaksi yang hangat sesama anggota dan menguatkan pesan yang diberikan dalam postingan di akun media sosial Pemuda Hijrah tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa semakin besar sebuah akun di media sosial, maka semakin terbuka peluang bagi pemilik akun untuk menjadi *influencer* yang dapat memengaruhi masyarakat pengguna media sosial yang lain sekaligus menjadi pemegang otoritas tafsir keagamaan.

Kelima, komunikasi dakwah dan komodifikasi pesan keagamaan gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial. Praktik komunikasi dakwah yang dijalankan dengan membangun citra positif dan

penokohan sosok tertentu serta banyak menggunakan elemen kultural untuk kemudian diselipi atau diintegrasikan dengan elemen dan nilai-nilai ajaran Islam, membuat komunikasi yang ada lebih efektif dalam memengaruhi audiens, sekaligus mudah disebarkan kepada pengguna lainnya dalam platform media sosial yang sama ataupun berbeda. Pengolahan pesan dalam format, kemasan, dan narasi tertentu pada komunikasi dakwah yang dibangun oleh gerakan Pemuda Hijrah (Shift) di media sosial mereka, memang membuat agama dapat dilihat sebagai komoditas yang harus dikemas dengan baik agar orang mau mengonsumsinya. Hal ini menunjukkan bahwa komodifikasi agama pada praktik dakwah di media sosial, baik melalui pencitraan sosok ustadz tertentu, pengemasan pesan-pesan agama layaknya produk, ataupun penjualan atribut-atribut komunitas sebagai identitas pembeda, adalah hal yang lumrah. Sebab masyarakat modern memang sudah terkondisikan menjadi masyarakat konsumen yang harus memandang realitas hidup sebagai pasar dengan berbagai komoditas di dalamnya. Pada titik ini, ajaran agama juga mau tidak mau harus bisa dikemas dan diintegrasikan dalam berbagai komoditas lainnya, agar bisa ditawarkan dan diambil nilai-nilainya oleh masyarakat konsumen.

Praktik dan komunikasi dakwah yang dibangun oleh gerakan Pemuda Hijrah (Shift) memang sarat dengan nilai-nilai kultural modern yang banyak digandrungi oleh anak muda. Kondisi ini menjadi pilihan penting di tengah keriuhan informasi dan perubahan wacana kehidupan menjadi pasar global yang dibawa oleh globalisasi. Masyarakat modern sudah dikondisikan sebagai konsumen potensial di tengah pasar informasi tersebut. Praktik dakwah di media sosial harus dilihat sebagai bentuk perdagangan kepada masyarakat pengguna (*users*), di mana pesan-pesan, konten, dan berbagai kegiatan dakwah menjadi produk dan layanan yang ditawarkan. Pengolahan pesan-pesan dakwah yang disesuaikan dengan masing-masing platform media sosial secara kreatif, meski harus bersifat reduktif dan simplifikatif, menjadi tak terelakkan untuk bisa meraih minat masyarakat pengguna media sosial agar mau memilih produk dan layanan yang ditawarkan. Dalam konteks ini pula, komodifikasi agama harus dilihat dalam perspektif yang tidak melulu negatif. Jika para pendakwah masih berfokus dengan pendekatan, metode, atau media konvensional, maka praktik dan komunikasi dakwah yang dijalankan juga akan sulit untuk mendapatkan keberhasilan.

Studi ini menegaskan bahwa keberadaan media sosial membuat orang harus melihat relasi kuasa dalam diskursus kehidupan tidak melulu dipegang oleh mereka yang lebih memiliki modal dan aset material yang besar. Media sosial memungkinkan gerakan-gerakan dan komunitas kecil untuk tumbuh dan berkembang secara cepat sekaligus menjadi pemegang hegemoni wacana yang dominan, sejauh gerakan dan komunitas ini bisa mengolah konten dan pesan komunikasi secara kreatif, memiliki target pengguna yang jelas, menggunakan bahasa dan elemen kultural yang tepat, serta mampu memahami algoritma dan fungsi dari media-media komunikasi berbasis teknologi yang saat ini menjadi bagian penting dari kehidupan khalayak banyak.

Penggunaan analisis wacana kritis seperti ditunjukkan dalam studi ini, dapat membantu untuk memahami nilai-nilai ideologis, konteks, dan relasi kuasa diskursif yang terbangun dalam praktik dakwah. Kondisi ini membuat agama harus mengalami komodifikasi dan komersialisasi tertentu yang tidak terelakkan. Namun demikian, kondisi tersebut tidak harus dilihat sebagai dampak negatif dari globalisasi ataupun wacana yang buruk dalam praktik keagamaan masyarakat seperti ditunjukkan dalam beberapa riset sebelumnya (Aini & Akalili, 2021; Goffary, 2021; Harun et al., 2021; Illiyun, 2018; Kaur & Mutty, 2016; Kusumalestari, 2020; Ornella, 2013; Ridwan, 2015; Umroh, 2019). Sebaliknya, hal ini merupakan peluang penting untuk penyebaran narasi dakwah secara lebih efektif terutama melalui keberadaan media sosial.

KESIMPULAN

Studi ini menunjukkan beberapa simpulan penting, yakni: *Pertama*, konstruksi dakwah Pemuda Hijrah di media sosial menunjukkan model dakwah komunikatif (*bi ahsan al-qaul*) melalui metode *irsyad*, *tabligh*, *ta'lim*, dan *mau'izhah*. Model dakwah ini didasarkan pada urgensi untuk menyesuaikan komunikasi dakwah dengan tuntutan gaya hidup dan kulturalitas anak muda yang menjadikan media sosial sebagai elemen kebudayaan utama pada kehidupan modern; *Kedua*, aktivitas dakwah Pemuda

Hijrah di media sosial berfokus pada pembangunan interkoneksi dan kohesivitas anggota, komunikasi dan di'ayah, serta perluasan jaringan dakwah melalui sebaran materi kajian Islam informatif. Aktivitas dakwah gerakan Pemuda Hijrah juga memiliki karakteristik ajaran, format, narasi, dan bahasa yang berfokus pada penyediaan konten informatif dan inspiratif, serta berfungsi sebagai lapisan awal untuk dakwah yang lebih komprehensif; *Ketiga*, praktik dakwah melalui media sosial membuat ajaran agama harus bersifat reduktif dan simplifikatif, di mana komodifikasi agama dan pesan-pesan dakwah menjadi tak terhindarkan. Dalam perspektif analisis wacana kritis, praktik dakwah gerakan Pemuda Hijrah ini merupakan praktik diskursif dengan tekstualitas, konteks, ideologi, dan relasi kuasa tertentu yang membuat dakwah bukan semata seruan dan pengajaran, tapi juga konflik otoritas, komodifikasi, dan pencitraan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aini, S. N., & Akalili, A. (2021). Online Da'wah as Hijra Commodification Practice in Media by @Indonesiatanpapacaran Movement. *Jurnal Informasi*, 51(1), 133–168.
- Ali, M. (2021). The Impact of Social Media for the Development of Da'wah in Indonesia. *Religia*, 24(1), 22–33.
- Bakri, S., Hasan, A. K., Rohmadi, Y., & Purwanto. (2019). Reviewing the Emergence of Radicalism in Globalization: Social Education Perspectives. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, 6(9), 363–385.
- Beyer, J. (2017). Religion and Culture: Revisiting A Close Relative. *HTS Teologiese Studies*, 73(1), 1–19.
- Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization, Theory, Culture & Society*. SAGE Publications, Inc.
- Briandana, R., Doktoralina, C. M., Hassan, S. A., & Wan Hasan, W. N. (2020). Da'wah Communication and Social Media: The Interpretation of Millennials in Southeast Asia. *International Journal of Economics and Business Administration*, 8(1), 216–226.
- Csordas, T. J. (2007). Global Religion and the Re-enchantment of the World: The Case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory*, 7(3), 295–314.
- Dozan, W., & Hadi, H. (2021). Religious Community Movement Online: Tracking History and Transformation Of Islamic Dakwah in Indonesia. *International Journal of Transdisciplinary Knowledge*, 2(2), 59–68.
- Fairclough, N., & Wodak, R. (1997). Critical Discourse Analysis. In T. A. Van Dijk (Ed.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Sage Publishing.
- Freedman, D. (2006). Internet Transformations 'Old' Media Resilience in the 'New Media' Revolution. In J. Curran & D. Morley (Eds.), *Media & Cultural Theory* (pp. 274–280). Routledge.
- Goffary, I. (2021). *Keberagamaan Masyarakat Perkotaan, Studi tentang Pemuda Hijrah Kota Bandung*. Pascasarjana UIN SGD Bandung.
- Gramsci, A. (1996). *Prison Notebooks*. Columbia University Press.
- Harun, M. F., Safinas, N., Husain, A. H., & Harleny. (2021). The Commodification of Religion as Symbolic Interactionism in Advertising. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(18), 25–38.
- Haryadi, D., & Munandar, A. (2021). Tafsir Kesalehan Sosial bagi Anggota Komunitas Hijrah Terang Jakarta dan Shift Bandung. *Jurnal Sosiologi Reflektif*, 15(2), 272–297.
- Hasyim, A. O. (2010). *Al-Da'wah Al-Islamiah, Manhajuhu wa Ma'alimuha*. Maktabah Gharib.
- Illiyyun, N. N. (2018). Commodification of Religion and Pop Culture on Social Media: Netnographic Studies. *Jurnal Penelitian*, 15(2), 89–100.
- Ismail, A. I., & Hotman, P. (2011). *Filsafat Dakwah, Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*. Kencana.
- Jorgensen, M., & Philips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. Sage Publishing.
- Kaur, M., & Mutty, B. (2016). The Commodification of Islam?: A Critical Discourse Analysis of Halal Cosmetics Brands. *The Asian Journal of Humanities*, 1(1), 63–80.

- Kusumalestari, R. R. (2020). Hijrahtainment: Composing Piety and Profane as Commodification of Religion by Media. *Mediator, Jurnal Komunikasi*, 13(2), 290–306.
- Machin, D., & Mayr, A. (2012). *How to Do Critical Discourse Analysis: A Multimodal Introduction*. SAGE Publications, Inc.
- Maghfirah, F., Andriani, F., & Mirzal, H. (2021). Social Media as a Medium of Da'wah: Religious Transformation among Online Da'wah Audience on TikTok Platform. *Lentera, Jurnal Ilmu Dakwah Dan Komunikasi*, 5(1), 81–104.
- Mandaville, P., & James, P. (2010). Introduction: Globalizing Religions. In P. Mandaville & P. James (Eds.), *Globalization and Culture* (pp. ix–xxx). SAGE Publications, Inc.
- McLuhan, M. (2003). *Understanding Media: The Extension of Man*. Gingko Press.
- Murtadho, A. (2017). The Empowerment of Social Media for Da'wah in Medan City. *IOSR Journal of Humanities and Social Sciences*, 22(4), 86–93.
- Muzakki, A. (2007). Islam A Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia. In P. Kitiarsa (Ed.), *Religious Commodifications in Asia* (pp. 205–219). Routledge.
- Nisa, E. F. (2018). Creative and Lucrative Da'wa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia. *Asiascape: Digital Asia*, 5, 68–99.
- Ornella, A. D. (2013). Commodification of Religion. In A. L. C. Runehov & L. Oviedo (Eds.), *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 430–434). Springer.
- Poll, R. (2012). "Afterword". *Afterward: The Global Village*. Rutgers University Press.
- Rasyiid, R. A. A., Perbawasarie, S., & Syuderajat, F. (2019). Pengelolaan Akun Instagram @Shiftmedia.id oleh Kelompok Shift Pemuda Hijrah di Kota Bandung. *Petanda: Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Humaniora*, 2(1), 36–45.
- Ridwan, A. (2015). *Dakwah Islam dan Budaya Populer, Analisis Wacana Kritis atas Praktik Dakwah Islam di Televisi*. UIN Sunan Gunung Djati.
- Roosvall, A. (2016). Religion, Globalization and Commodification in Online World News Slideshows: the Dis/connection of Images and Texts. *Social Semiotics*, 26(1), 76–93.
- Rozaki, A. (2013). Komodifikasi Islam (Kesalehan dan Pergulatan Identitas di Ruang Publik). *Jurnal Dakwah*, 14(2), 199–212.
- Setyaningsih, R. (2019). Model Penguatan E-Dakwah di Era Disruptif melalui Standar Literasi Media Islam Daring. *Tsaqafah*, 15(1), 67–82.
- Slama, M. (2017). Social Media and Islamic Practice: Indonesian Ways of Being Digitally Pious. In E. Jurriens & R. Tapsell (Eds.), *Digital Indonesia: Connectivity and Divergence* (pp. 146–162). ISEAS Publishing.
- Sule, M. M., & Sulaiman, Y. (2021). Enhancing Da'wah and Spread of Knowledge via Social Media Platforms. *Peuradeun, The Indonesian Journal of the Social Sciences*, 9(1), 145–160.
- Sumadi, E. (2016). Dakwah dan Media Sosial: Menebar Kebaikan Tanpa Diskrimasi. *Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, 4(1), 173–190.
- Taqiyuddin, M., Zarkasyi, H. F., & Muslih, M. K. (2022). Theosemiotic: New Approach in the New Trends of Islamic Da'wa. *International Conference on Islam and Education, Moderate Islamic Education for Sustainable Development in Plural Society*, 641–650.
- Thaib, E. J. (2019). Da'wa, Social Media and Challenge the Mainstream of Islam among Millennial Generation. *Proceedings of International Conference on Da'wa and Communication*, 101–109.
- Umroh, U. A. (2019). *Desain Dakwah di Media Sosial Ustadz Teuku Hanan Attaki Melalui Shift Pemuda Hijrah dalam Tinjauan Teori Integrasi Informasi Martin Fishbein*. Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Van Dijk, T. A. (2000). *Ideology and Discourse, A Multidisciplinary Introduction*. Pompeu Fabra University.
- Wafda, I. K. (2020). E-Dakwah Melalui Media Virtual di Tengah Social Distance. *Multimatrix*, 2(2), 40–45.

- Weis, G., & Wodak, R. (2003). *Critical Discourse Analysis, Theory and Interdisciplinary*. Palgrave-Macmillan.
- Weng, H. W. (2019). On-Offline Dakwah: Social Media and Islamic Preaching in Malaysia and Indonesia. In K. Radde-Antweiler & X. Zeiler (Eds.), *Mediatized Religion in Asia, Studies on Digital Media and Religion* (pp. 89–104). Routledge.
- Wodak, R., & Meyer, M. (2009). *Methods for Critical Discourse Analysis*. Sage Publishing.

Kota, Dialektika dan Teologi Urban: Studi Kasus Praktik Keagamaan Masyarakat Kota Bandung

M. Rachmatullah Arken¹, Wahyudin Darmalaksana²

¹² Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

r.arken@uinsgd.ac.id

yudi_darma@uinsgd.ac.id

Abstrak

Tujuan utama dari studi ini adalah menganalisis dan memahami (1) Konstruksi keagamaan masyarakat urban di kota Bandung; (2) Dialektika wacana dan perilaku beragama masyarakat Urban di kota Bandung; dan (3) Analisis kritis teologi keagamaan masyarakat urban di kota Bandung. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-kritis. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi, dan wawancara. Metode analisis data yang digunakan adalah studi kasus intrinsik dengan prosedur yang mencakup: repositori, kodifikasi dan rasionalisasi, analisis dan interpretasi, serta evaluasi proposisi. Hasil studi menunjukkan bahwa: (1) Praktik keagamaan masyarakat urban merupakan hasil konstruksi dinamis yang dibentuk oleh banyak unsur kehidupan kota; (2) Praktik keagamaan masyarakat kota adalah praktik yang ambigu karena adanya dialektika antara rasionalitas dan irasionalitas masyarakat, kebebasan personal dan identitas komunal, serta nilai-nilai kearifan kultural dan ajaran Islam yang eksklusif; dan (3) Teologi masyarakat urban berfokus pada eksistensi Tuhan dan subjek dalam kompetisi dan negosiasi iman yang pragmatis. Studi ini diharapkan dapat memperluas kajian tentang teologi urban secara khusus dan studi keagamaan secara umum. Hasil studi ini menunjukkan bahwa teologi masyarakat urban dibentuk oleh dialektika iman dalam dinamika kehidupan kota yang terus berubah.

Kata Kunci: Dialektika Keagamaan, Kota, Rasionalitas, Teologi Urban

PENDAHULUAN

Pada awal perkembangan kajian tentang masyarakat kota, fokus riset yang ada lebih banyak diarahkan pada bagaimana perubahan pola hidup masyarakat, baik secara ekonomis, politis, kultural, ataupun psikologis. Persoalan agama tidak banyak mendapatkan sorotan. Agama pada saat itu hanya dibicarakan sebagai aspek pelengkap pada kajian tentang keragaman kultural (Rupke, 2020). Hal ini tidak terlepas dari visi parokial Weber yang menganggap bahwa kota seharusnya merupakan *locus* untuk rasionalitas manusia. Interpretasi penting atas pemikiran Weber ini adalah bahwa ekspansi demokrasi merupakan salah satu fitur utama dari rasionalisasi, yang akan menghadirkan tingkatan pada opini dan kepercayaan individu, lalu mereduksi masyarakat demokratis menjadi semata koleksi keyakinan-keyakinan manipulatif (Holton & Turner, 2010). Kota adalah tempat di mana orang-orang bisa berpindah dari perbudakan (*serfdom*) menuju kebebasan (*freedom*), termasuk dalam hal pemikiran. Hal-hal yang dianggap bisa menghambat kemajuan manusia atau menghalangi rasionalitas, harus ditinggalkan. Tidak terkecuali ajaran-ajaran agama yang pada periode tersebut masih dianggap sebagai salah satu sumber irasionalitas manusia dan tidak sesuai dengan prinsip kebenaran ilmu pengetahuan.

Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, Weber dan para Sosiolog lainnya, justru mengakui adanya peran agama, khususnya praktik-praktik religius dan keyakinan dalam pembentukan kota dan masyarakat yang mendiaminya. Menurut Weber, beberapa prinsip keagamaan (*religious tenets*), ternyata memengaruhi pola akumulasi kapital yang diperlukan untuk peningkatan produksi dan industrialisasi (Weber, 2001). Karena itu, meski narasi utama yang diusung adalah sekularisasi atau diistilahkan oleh Weber dengan *Entzauberung*, namun fenomena religiusitas ini justru terus mengakar di kedalaman hidup masyarakat kota itu sendiri (Rupke, 2020). Sekularisasi sendiri, dalam hal ini banyak dikaitkan dengan istilah *disenchantment*, yang berarti hilangnya keterpesonaan dalam dunia dan kehidupan, karena semua hal sudah diukur dan dinilai dari kategori dualistik, seperti lazimnya

karakteristik kehidupan masyarakat kota.

Kondisi ini didukung juga dengan munculnya beragam fenomena keagamaan di ruang perkotaan, terutama praktik keagamaan kalangan imigran dan kehadiran aktor-aktor keagamaan secara global. Stephan Lanz, seorang antropologis, dalam hal ini melihat bahwa pergeseran dan perubahan cara pandang masyarakat kota terhadap agama ini membuat istilah *urban religion* harus didefinisikan ulang. Lanz kemudian mengusulkan bahwa agama bagi masyarakat kota harus dilihat sebagai unsur spesifik dalam kehidupan perkotaan yang bercampur-padu dengan gaya hidup, imajinasi, infrastruktur dan material, budaya, politik, ekonomi, beragam bentuk kehidupan dan pekerjaan, formasi komunitas, festival dan perayaan. Keberagaman bagi masyarakat kota adalah proses berkelanjutan di mana orang-orang akan berinteraksi dengan ajaran agama dan memberikan pengaruh secara resiprokal, lalu memproduksi, mengubah dan mendefinisikan satu sama lain (Lanz, 2014).

Agama bukan sesuatu yang sudah selesai sebagaimana dipahami di masyarakat tradisional, dan tinggal diamalkan. Agama, bagi masyarakat kota adalah hal yang ditemui untuk kemudian menghadirkan ketegangan-ketegangan tertentu dalam pertemuan tersebut. Agama dan pemeluknya akan saling memberikan kontribusi pada praktik keagamaan aktual. Karena itu tidak heran jika sesuatu yang terlihat biasa bagi masyarakat tradisional akan terasa sebagai sesuatu yang luar biasa bagi masyarakat kota, sekaligus tidak bermakna apa-apa. Dalam konteks masyarakat muslim perkotaan, orang yang mampu membaca Al-Qur'an dengan baik, bagi sebagian masyarakat yang tinggal di desa adalah perihal yang biasa. Tapi bagi masyarakat kota, kemampuan tersebut bisa jadi hal yang luar biasa, namun sekaligus tidak memberikan makna apa-apa. Terdapat perbedaan cara pandang terhadap nilai-nilai keutamaan dan tujuan singkat dalam hidup. Dalam ketegangan agama dan rasionalitas, hal-hal tertentu boleh jadi luar biasa, tapi tidak bermakna apa-apa ketika hal tersebut tidak memberikan penambahan keuntungan ekonomis secara nyata.

Berbagai perubahan yang terjadi pada praktik keagamaan masyarakat kota ini, dipengaruhi oleh setidaknya dua hal, yakni: *Pertama*, kemunculan era post-sekuler (*the rise of the post-secular*). Agama pada era post-sekuler ini dianggap sebagai elemen utama dari fenomena superdiversitas (*super-diversity*). Diversitas atau keragaman ini merupakan hasil dari pertemuan berbagai proses sosial yang kompleks dan atau berbagai situasi kategoris yang bisa bersifat hegemonik seperti kategori Muslim dalam diskursus masyarakat Eropa hari ini; *Kedua*, arus globalisasi yang tidak saja menjadi kekuatan utama untuk urbanisasi dan pluralisasi, tapi juga menjadi penyebab munculnya kota-kota trans-lokal. Kondisi ini membuat agama-agama besar bisa membentuk dan memengaruhi keberadaan agama lokal (Rupke, 2020).

Keberagaman masyarakat kota, dengan demikian, membuka ruang yang luas untuk berbagai sikap, praktik dan gerakan keagamaan yang kompleks. Praktik keagamaan masyarakat kota, sebenarnya tidak bisa serta merta dianggap sebagai praktik keagamaan yang sepenuhnya rasional. Pada masyarakat kota, rasionalitas sosial-birokratis yang dikonstruksi oleh Weber, justru tidak terlalu muncul pada aspek keagamaan ini. Sebab banyak fenomena keagamaan yang muncul dan tidak berkesesuaian dengan karakteristik rasional, seperti yang didapati pada masyarakat kota Bandung. Kesenjangan tersebut ditunjukkan dengan fenomena-fenomena seperti munculnya praktik komodifikasi dan komersialisasi agama dalam berbagai bentuknya, penguatan sentimen-sentimen keagamaan di masyarakat, munculnya fenomena tasawuf kota, hingga penguatan simbol-simbol dan politik identitas keagamaan.

Apa yang menarik dalam hal ini adalah bahwa fenomena-fenomena keagamaan masyarakat kota tersebut menunjukkan bahwa praktik keagamaan justru mengalami penguatan di wilayah perkotaan dibandingkan perkampungan. Praktik keagamaan dengan berbagai aspek dan simbolisitasnya, justru mengalami penguatan di masyarakat kota yang dianggap "rasional" dibandingkan masyarakat desa yang dianggap konservatif-mistis. Apa yang terjadi di masyarakat kota ini, menunjukkan bahwa agama dan kepercayaan tidak bisa dilihat sebagai sesuatu yang bersifat personal, meskipun individualitas masyarakat kota dianggap tinggi. Agama juga bukan ajaran yang hanya berfokus pada persoalan moral, tapi juga mencakup aspek-aspek rasional kehidupan manusia. Praktik keagamaan masyarakat justru menggabungkan dua hal yang bertentangan untuk kemudian memunculkan praktik yang baru. Terdapat

dialektika yang membuat kondisi keberagaman masyarakat kota terlihat ambigu sekaligus dinamis. Teologi masyarakat kota bukanlah teologi yang sepenuhnya rasional, namun mengelak dari berbagai kategori teologis yang definitif dan membuatnya sulit untuk dipahami dengan baik.

Studi ini pada dasarnya menyorot praktik keagamaan masyarakat kota, dialektika yang terjadi dalam praktik ambigu keagamaan masyarakat kota, serta pemahaman teologis masyarakat kota, khususnya masyarakat kota Bandung. Praktik keagamaan masyarakat kota Bandung, dalam hal ini dianggap sebagai praktik keagamaan yang penuh dengan dialektika antara dua aspek kehidupan yang saling bertentangan, karena menggabungkan unsur rasional dan irasional, ataupun sifat personal dan komunal. Keyakinan dan praktik keagamaan pada satu sisi dianggap sebagai pilihan bebas individu, tapi pada sisi lainnya keyakinan dan keterlibatan dalam praktik keagamaan tersebut dianggap sebagai identitas bersama, di mana dilakukannya ini harus dilihat sebagai bagian penting dari teologi urban yang baru.

TINJAUAN PUSTAKA

Berbagai riset tentang praktik keberagaman masyarakat kota dan teologi urban secara khusus, sudah banyak dilakukan dengan perbedaan perspektif masing-masing. Riset yang dilakukan James (2016) misalnya, menunjukkan bahwa ajaran agama melalui interpretasi teologis yang tepat dapat menjadi faktor penting dalam mendorong lahirnya transformasi masyarakat urban. Studi yang senada dilakukan oleh Dias (2019), yang menyatakan bahwa agama melalui institusi-institusi keagamaan (organisasi keagamaan, mesjid, gereja, Kementerian Agama, dan perangkat-perangkat institusional lainnya) harus bisa mengambil peran-peran sekuler untuk bisa memberikan kontribusi pada kehidupan masyarakat urban di era post-religius, khususnya dengan melakukan gerakan penguatan etos (*movement ethos*) di masyarakat.

Studi yang dilakukan Shannahan (2018), dalam perspektif yang berbeda menunjukkan bahwa sekularisme yang digadang akan menjadi karakteristik utama masyarakat urban, justru tidak demikian faktanya. Agama dan spiritualitas tetap menjadi bagian penting dari kehidupan masyarakat urban, terutama untuk membantu mereka merumuskan identitas diri di tengah keterasingan hidup. Studi ini juga menegaskan bahwa komunitas-komunitas keagamaan post-sekuler memiliki peluang untuk membangun suatu model teologi pembebasan yang berangkat dari kondisi aktual masyarakat urban itu sendiri. Kajian tentang teologi urban juga dilakukan oleh Agbede (2021), yang menyebutkan perlunya penangan migrasi dan urbanisasi yang tepat untuk membangun kota yang agamis (*Pentecost of the city*) serta perubahan dalam kurikulum pendidikan keagamaan dan teologi yang lebih berfokus pada perubahan dan dinamika kehidupan masyarakat urban.

Perspektif yang menarik diajukan oleh Greenway dan Monsma (2021) yang menjelaskan bahwa kota dan masyarakat yang mendiaminya merupakan fenomena yang unik ketika dihubungkan dengan agama. Kota seringkali diidentikkan dengan ruang maksiat (*citadel of sin*), di mana agama tidak seharusnya hadir sebab rasionalitas manusialah yang menjadi bahan bakarnya. Namun dalam beberapa alegori keagamaan, kota juga dianggap sebagai perwujudan cita-cita agama tentang kehidupan yang maju, makmur, dan beradab (*city of God*). Karena itu, kajian tentang teologi urban sudah seharusnya bersifat fleksibel dengan memasukkan unsur-unsur dinamis dari kehidupan kota. Dinamika dan dialektika keagamaan masyarakat kota ini juga bisa dilihat dari konteks kehidupan keluarga, sebagaimana ditunjukkan dalam riset Muslimin et al. (2020), yang menyatakan bahwa transformasi sosial dalam kehidupan masyarakat kota membuat masyarakat lebih cenderung individualistik dan mandiri, yang pada gilirannya berdampak pada tingginya tingkat keretakan keluarga.

Dalam konteks yang lebih khusus, kajian tentang praktik keberagaman dan atau teologi urban juga dapat dilihat pada beberapa riset sebelumnya tentang praktik keberagaman masyarakat kota Bandung, seperti riset Goffary (2021) atau Kusumalestari (2020) yang menyorot bagaimana praktik beragama masyarakat kota, seperti masyarakat kota Bandung dipenuhi dengan fenomena kesalehan instan melalui gerakan-gerakan hijrah yang menandai adanya praktik komodifikasi agama. Agama seolah menjadi ruang pelarian dari kehidupan modern perkotaan yang dianggap terlalu banal dan

sekuler. Temuan yang lain dapat dilihat dari riset Viktorahadi dan Ziaulhaq (2021), yang menunjukkan bahwa pada kehidupan masyarakat kota yang plural, multikultural, juga cenderung sekuler, agama menjadi pilihan bebas subjektif yang terlepas dari hegemoni tertentu yang merefleksikan proses pendewasaan agama dan masyarakat itu sendiri. Sementara Zulaiha et al. (2020) dalam risetnya menyatakan bahwa keragaman budaya, tradisi, dan pemahaman keagamaan pada masyarakat kota, membuat paham keagamaan yang bernuansa konservatif dan fundamentalis lebih banyak menjadi pilihan bagi generasi muda perkotaan karena menawarkan solusi yang lebih tegas dan sederhana yang itu lebih sesuai dengan kondisi psikologis anak-anak muda perkotaan.

Pada konteks yang lain, riset yang dilakukan Permana et al. (2018) menunjukkan bahwa agama ketika difungsikan untuk pembangunan melalui lembaga tertentu, seperti lembaga pendidikan, dapat memberikan perubahan pada lanskap kehidupan masyarakat kota. Kehadiran Pondok Pesantren Darut Tauhid sebagai lembaga pendidikan Islam di daerah Gegerkalong, sebagaimana dijelaskan dalam riset ini, memberikan perubahan pada perilaku, nilai-nilai, hingga arsitektur morfologis masyarakat. Fenomena yang sama juga ditunjukkan dalam riset Susanti et al. (2020), yang menyatakan bahwa agama juga dapat menjadi dasar pembangunan ruang teritorial untuk kepentingan pariwisata pada kehidupan masyarakat kota, seperti bisa dilihat pada pembangunan Kampung religius Mahmud di kota Bandung. Studi penting lainnya adalah riset yang dilakukan Lim dan Padawangi (2008), yang menunjukkan bahwa pembangunan infrastruktur dan tata ruang perkotaan tidak terlepas dari nilai-nilai ideologis, religius, dan kultural kota bersangkutan, di mana bangunan dan ruang publik yang dihasilkan—mesjid raya dan alun-alun—akan memberikan pengaruh citra kultural dan keagamaan tertentu pada masyarakat dan kota itu sendiri.

Studi lainnya yang dilakukan Dozan dan Hadi (2021) atau Saefulloh (2021) menunjukkan bahwa praktik keagamaan masyarakat kota dewasa ini mengalami perubahan signifikan seiring perkembangan teknologi informasi dan komunikasi. Terdapat banyak komunitas-komunitas yang muncul dari masyarakat kota, di mana anggotanya akan menjalin interaksi secara online melalui berbagai aplikasi media sosial. Keberadaan teknologi informasi dan komunikasi menjadi fitur penting dalam mengembangkan pengajaran atau dakwah keagamaan, serta memperkuat keterikatan masyarakat kota pada komunitas keagamaan. Dalam perspektif yang senada, Idris dan Zubair (2019) menunjukkan dalam risestnya bahwa perilaku beragam masyarakat kota sangat dipengaruhi oleh sifat utilitas dari relasi sosial yang terbangun. Integrasi sosial dapat muncul antar pemeluk agama yang berbeda ketika ada faktor lain yang menyatukan kepentingan mereka.

Karakteristik penting lainnya dari kehidupan beragama masyarakat kota adalah fenomena *urban sufism*, seperti ditunjukkan pada riset yang dilakukan oleh Howell (2012) atau Mustofa (2012), yang menyatakan bahwa praktik tarekat dan ajaran tasawuf menjadi fenomena penting pada keberagaman masyarakat kota. Sifat dari ajaran tasawuf yang menekankan pada pencarian ketenangan, perbaikan akhlak, dan pandangan sufistik yang lebih substansial dalam perkara agama, menjadi daya tarik tersendiri sehingga bisa diterima dengan baik oleh masyarakat kota. Studi ini kemudian ditegaskan lagi dalam riset yang dilakukan oleh Nurani (2018), yang menyatakan bahwa fenomena tasawuf kota (*urban sufism*) menjadi fitur penting dalam transformasi budaya Islam pada masyarakat kota, terutama pada generasi milenial perkotaan.

Beberapa hasil penelitian sebelumnya tersebut menunjukkan bahwa praktik keagamaan masyarakat kota serta teologi masyarakat perkotaan (*urban theology*) memiliki wajah dan unsur pembentuk yang beragam. Praktik keagamaan masyarakat kota ini pada satu waktu bisa terlihat begitu rigid, eksklusif, simbolis dan instan, tapi pada waktu lainnya bisa inklusif, toleran, serta menekankan pada kedalaman spiritual. Keagamaan masyarakat kota juga terkadang menonjolkan aspek pragmatismenya, seperti pada fenomena integrasi sosial berbasis utilitas, pembentukan komunitas keagamaan, atau pencitraan di mana agama menjadi identitas dan modal sosial penting. Lalu pada konteks yang lainnya, masyarakat kota juga menonjolkan aspek kedalaman dalam beragama, seperti bisa dilihat dari fenomena *urban sufism*. Kondisi ini pada dasarnya menunjukkan adanya dialektika berkelanjutan yang setiap saat dapat mengubah rumusan teologis masyarakat urban itu sendiri. Karena

itu, penelitian ini berusaha memberikan perspektif yang berbeda dengan riset-riset sebelumnya, dalam hal penggambaran dialektika yang ada pada praktik keagamaan masyarakat kota.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dan metode studi kasus intrinsik dengan prosedur yang mencakup repositori, kodifikasi dan rasionalisasi, analisis dan interpretasi, serta evaluasi proposisi. Data dikumpulkan dari berbagai dokumentasi literatur, observasi partisipan, dan wawancara. Sumber data utama untuk studi ini adalah hasil dokumentasi literatur tentang budaya masyarakat kota Bandung, literatur teologi Islam, catatan observasi terhadap subjek partisipan, serta hasil wawancara dengan terhadap 3 tokoh pemuka agama Islam di kota Bandung untuk melengkapi pemahaman dan analisis peneliti terkait topik yang dikaji.

Studi ini dalam prosesnya tidak bisa dilepaskan dari penggunaan berbagai perspektif lintas disiplin, seperti Filsafat, Sosiologi, *Cultural Studies*, untuk memahami lebih dalam dan membantu peneliti dalam menganalisis secara holistik terkait fenomena keagamaan masyarakat kota Bandung. Adapun prosedur riset yang dilakukan adalah: (1) Observasi awal dan persiapan studi (membaca dan mendeskripsikan fenomena keagamaan masyarakat kota); (2) Pelaksanaan studi (dokumentasi literatur, observasi lapangan, dan wawancara); (3) Pengumpulan data (repositori, kodifikasi, dan rasionalisasi); (4) Pengolahan data (analisis, interpretasi, dan evaluasi); dan (4) Pelaporan (penyusunan hasil studi).

TEMUAN

Masyarakat kota Bandung atau masyarakat dari suku Sunda secara umum, menganggap bahwa agama Islam memiliki hubungan dan kesamaan nilai dengan berbagai bentuk kearifan kultural Sunda yang sudah ada sejak dulu. Karena itu, dalam tradisi masyarakat Sunda, terdapat anggapan bahwa Islam adalah Sunda, dan Sunda adalah Islam, seperti tergambar dalam ungkapan bahwa Islam dan Sunda ibarat *gula jeung peupeutna* (gula dan manisnya). Makna yang sama juga bisa diambil dari ungkapan salah satu tokoh Sunda populer, Hasan Mustapa, bahwa: “*Urang Sunda mah geus Islam memeh Islam*” (Orang Sunda sudah Islam sebelum Islam). Ungkapan ini menyiratkan keterkaitan yang kuat antara tradisi masyarakat Sunda dengan nilai-nilai dan ajaran Islam (Iskandar, 2001; Kahmad, 2006; Praja, 2005).

Hubungan yang erat ini termanifestasikan dalam berbagai bentuk budaya dan kesenian masyarakat, atau pada ungkapan-ungkapan tertentu tentang jati dirinya (Kahmad, 2006; Sumpena, 2012; Suyatman, 2018). Agama bagi masyarakat kota Bandung secara meyakinkan bisa menjadi tali perekat dan identitas bersama yang menyatukan mereka ketika tidak ada lagi yang bisa menyatukan hal tersebut, seperti masyarakat lainnya. Agama menjadi ruang komunal untuk identitas dan harapan-harapan bersama yang mengatasi kesukuan. Karena itu, ketika ada interpretasi keagamaan yang berbeda, atau ketika ada pihak lain yang dianggap menyinggung keislaman mereka, maka reaksi yang keras akan muncul dari masyarakat.

Namun demikian, pada konteks kehidupan keagamaan masyarakat kota Bandung, karakteristik integral agama (Islam) dan nilai-nilai kultural tersebut, mulai banyak mengalami pergeseran. Globalisasi dan urbanisasi yang pesat membuat karakter kesundaan dan keislaman awal, yang egaliter, *narimakeun, someah*, sabar, perlahan berganti dengan sifat kehidupan dari masyarakat urban atau perkotaan itu sendiri. Perubahan yang cepat, keinginan untuk penyelesaian masalah yang instan, perasaan keterasingan diri di tengah kompetisi hidup tanpa batas, semua itu telah menghadirkan perubahan cara beragama pada masyarakat yang juga serba cepat, instan, simbolis, dan penuh dengan tegangan dialektis.

Hal inilah yang bisa dilihat dari berbagai fenomena sosial-keagamaan yang muncul di masyarakat urban Bandung pada hari ini, seperti:

1. Munculnya gerakan-gerakan hijrah atau ajakan untuk kembali pada ajaran Islam di generasi muda perkotaan, yang kental dengan nuansa konservatisme dari interpretasi Islam.
2. Merebaknya perkumpulan-perkumpulan dan pusat pengajian keagamaan, serta aktivitas-

- aktivitas dakwah dan pengajaran Islam, yang dapat dengan mudah ditemui di masyarakat.
3. Peningkatan aktivitas pengajaran Islam sufistik, terutama yang bersumber dari perkumpulan tarekat keagamaan tertentu.
 4. Penyebaran narasi-narasi keagamaan di masyarakat yang masif, terutama melalui jaringan komunikasi berbasis teknologi populer. Isu-isu keagamaan dalam hal ini juga kembali menjadi wacana keseharian di masyarakat.
 5. Penggunaan simbol-simbol keagamaan terutama dalam konteks politik. Politik identitas keagamaan ini dianggap sebagai metode yang tepat untuk mendapatkan suara dan pengakuan masyarakat.
 6. Penguatan gerakan toleransi dan moderasi keagamaan dengan pendirian kampung-kampung toleransi dan dialog lintas iman antar pemeluk agama di kota Bandung. Upaya ini dilakukan untuk menghadang arus narasi Islam yang rigid, kaku, intoleran dan tidak menerima adanya perbedaan keyakinan di masyarakat seiring kebangkitan wacana keagamaan tersebut.

Beberapa fenomena hasil studi observasi praktik keagamaan masyarakat kota, serta interelasi Islam dan Sunda hasil studi literatur yang diuraikan sebelumnya, juga divalidasi oleh tanggapan 3 (tiga) orang narasumber yang dianggap sebagai tokoh pemuka agama. Dalam hal ini, pertanyaan yang diajukan kepada narasumber dalam wawancara tersebut, difokuskan pada tiga hal, yakni: *Pertama*, fenomena keagamaan masyarakat urban; *Kedua*, dialektika praktik dan pemahaman keagamaan masyarakat urban; dan *Ketiga*, konstruksi teologis masyarakat urban, khususnya masyarakat kota Bandung.

Pada persoalan yang pertama, beberapa narasumber wawancara atau responden menyatakan bahwa praktik keagamaan masyarakat kota Bandung hari ini mengalami peningkatan, terutama dalam hal volume pengajaran, aktivitas dakwah, ataupun bentuk-bentuk perayaan keagamaan lainnya. Hal ini tidak terlepas dari beberapa faktor berikut, di antaranya: (1) Kemunculan tokoh agama sebagai *idol* di masyarakat; (2) Penguatan narasi-narasi keagamaan seiring kemunculan peristiwa sosial-politik bernuansa keagamaan; (3) Polarisasi masyarakat akibat politik identitas kultural-keagamaan yang menajamkan perbedaan sekaligus meningkatkan volume penyebaran wacana keagamaan di masyarakat; (4) Komodifikasi agama dengan berbagai simbol dan penandanya sebagai bagian dari budaya populer yang berkembang di masyarakat kota; dan (5) Perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang semakin canggih dan membuka saluran informasi keagamaan yang luas serta mudah diakses oleh masyarakat.

Beberapa faktor tersebut dianggap sebagai faktor yang memberikan kontribusi besar pada penguatan nilai-nilai dan praktik keagamaan di masyarakat kota Bandung. Beberapa faktor ini tentu tidak bersifat mutlak, karena seperti yang dijelaskan narasumber wawancara, ada situasi lain yang juga menyumbang atas penguatan praktik keagamaan, terutama dari sisi psikologis kedirian lokal (Sunda) yang sedari awal memiliki kerekatan dengan ajaran agama (Islam). Masyarakat Bandung, meski hari ini sudah bersifat heterogen dan dipengaruhi oleh perubahan kehidupan kota, namun jati diri kesundaan bagi masyarakat tidak akan bisa dilepaskan dari interrelasi religiusitas dan kulturalitas masyarakat. Penguatan praktik keagamaan (Islam), dengan kata lain, hanyalah penegasan atas hubungan keduanya.

Pada persoalan yang kedua, beberapa responden atau narasumber wawancara menyatakan bahwa praktik keagamaan masyarakat Bandung, sebagaimana masyarakat urban lainnya memang dipenuhi dengan berbagai tegangan. Narasumber mengungkapkan bahwa agama bisa dipraktikkan sebagai sumber ajaran dengan utilitas pragmatis tertentu atau diamalkan sebagai sumber sumber kebaikan spiritual dan ketenangan hidup. Beberapa kalangan juga bisa mengambil sikap iman kepada Tuhan tanpa peduli dengan ritual. Beberapa lainnya hanya terjebak pada ritual komunal tanpa memahami nilai-nilai sakral dari agama. Semua orang memiliki motif, tingkat keyakinan, pemahaman, dan derajat pengamalan yang berbeda.

Pada masyarakat kota, batasan antara pahala dan dosa seringkali kabur. Orang bisa meniatkan ibadah dalam bekerja untuk kemudian melakukan tindakan yang tercela. Orang bisa terlihat begitu

baik di satu waktu lalu bersikap arogan di waktu lainnya. Agama bisa menjadi identitas pada satu waktu untuk kemudian dicampakkan pada konteks lainnya. Kondisi-kondisi kemanusiaan di kota bercampur baur dengan percepatan, kejenuhan, keterasingan, kesenangan, penderitaan, keinginan untuk sukses, dan kerinduan pada yang sakral, yang membuat perilaku beragama juga tidak bisa ditebak arahnya. Tekanan psikologis yang dihadirkan oleh kehidupan kota membuat masyarakat mudah mengalami kekeringan makna dan spiritualitas. Ketika ada momen tertentu di mana mereka merasa bisa berkontribusi pada agama, maka hal tersebut akan dimanfaatkan sebaik-baiknya untuk menutupi kekosongan makna dan spiritualitas diri meskipun dengan cara-cara yang diskriminatif, intoleran, bahkan anarkis.

Pada persoalan yang ketiga, narasumber wawancara mengungkapkan bahwa pada prinsipnya ajaran Islam sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan masyarakat kota Bandung. Memeluk dan mengamalkan ajaran agama bukan saja memiliki makna teologis, tapi juga menjadi bagian dari upaya menjaga tradisi, identitas kultural, dan nilai-nilai kultural. Namun demikian, mengingat masyarakat dan kehidupan kota Bandung hari ini sudah menjadi masyarakat yang heterogen dan multi-keyakinan, narasumber wawancara juga menyatakan bahwa hal ini harus dilihat sebagai keniscayaan perkembangan kehidupan modern. Dalam hal ini, narasumber wawancara menyatakan bahwa sifat heterogenitas masyarakat urban membuat model keberagamaan masyarakat harus dimaknai ulang. Orang tidak bisa lagi menempatkan corak keberagamaan masyarakat hanya pada dua kutub ekstrim, melainkan harus ada kontinum tertentu yang bisa meewadahi kategori tengah untuk beragam corak keberagamaan masyarakat kota.

Hasil wawancara dengan para narasumber ini pada dasarnya menegaskan bahwa keberagamaan masyarakat urban bisa bersifat pragmatis, ideologis, atau bahkan apatis. Hubungan yang terjadi penuh dengan perubahan, tergantung pada motif, modalitas dasar keagamaan, dan konteks apa yang sedang dihadapi. Hal ini tidak terlepas dari arus globalisasi dan modernisasi kehidupan yang membuat masyarakat urban harus menyesuaikan diri mereka dengan tuntutan kehidupan modern sebagai bagian dari masyarakat global. Pergeseran nilai-nilai kultural tersebut membuat praktik keagamaan masyarakat kota Bandung juga bisa dibilang sebagai praktik yang ambigu secara dialektis. Pada satu sisi mereka ingin menegaskan identitas keagamaan, namun pada sisi lainnya mereka juga sulit untuk menolak keniscayaan perubahan kehidupan kota sebagai ruang kebebasan pilihan-pilihan individu rasional.

PEMBAHASAN

Deskripsi temuan sebelumnya menunjukkan bahwa praktik keagamaan merupakan refleksi atas keyakinan teologis yang dipahami oleh pelakunya. Orang tidak bisa beragama tanpa keyakinan teologis tersebut, meski bisa saja tidak berlaku sebaliknya. Karena itu, dalam tradisi Islam di Indonesia secara umum, pengajaran aspek hukum dari Islam (*fiqh*) akan mengambil interpretasi dari mazhab tertentu, seperti mazhab Syafi'iyah, untuk kemudian dilengkapi dengan pandangan *kalam* (teologis) yang berkeselarasan dengan mazhab *fiqh* tersebut, seperti pandangan kelompok *kalam* Asy'ariyah dan Maturidiyah. Meski tidak selalu diajarkan dan dipahami secara detil oleh masyarakat, namun prinsip-prinsip utama dari mazhab *fiqh* dan teologi (*kalam*) tersebut sudah diterapkan dalam kehidupan sehari-hari pemeluknya.

Pada masyarakat dengan sistem sosial dan pola kehidupan konvensional, agama yang diamalkan (Islam), pada umumnya dianggap sebagai sesuatu yang sudah selesai dan hanya harus dijadikan pegangan dalam berbagai aspek dan peristiwa hidup. Teologi yang dibangun dan dipahami juga didasarkan pada pengajaran-pengajaran sederhana tentang Islam dan nilai-nilai kearifan kultural yang dilembagakan dalam praktik-praktik ritual ataupun perilaku sosial. Kondisi ini kemudian ditunjang pula dengan karakteristik kehidupan masyarakat pedesaan yang lebih mengedepankan harmoni dan pemenuhan diri dibandingkan keuntungan material. Karena itu, jarang sekali ditemukan pergolakan keagamaan, baik dalam konteks pemikiran ataupun praktik sosial, terkecuali ada sentimen dan provokasi tertentu yang mendorong timbulnya konflik di masyarakat.

Sementara pada masyarakat modern perkotaan, pemahaman teologis-keagamaan adalah sesuatu

yang berkembang secara dinamis seiring tumbuhnya dinamika keilmuan serta perluasan narasi dan pengajaran keagamaan di masyarakat. Karakter kehidupan masyarakat kota yang lebih mengedepankan rasionalitas, dinamis, penuh dengan perubahan dan persaingan, percepatan produksi dan penumpukan *capital*, mudah membuat orang terjebak dalam rutinitas yang menggerus makna dari aktivitas yang dijalani. Namun karakter yang serba cepat tersebut membuat masyarakat kota juga menginginkan adanya solusi untuk masalah kekeringan makna dan spiritualitas secara cepat pula. Akibatnya, agama lebih banyak diajarkan, dipahami, dan dipraktikkan secara instan, simbolis, dan *magic*. Orang akan bercepat mengikuti pengajian untuk kemudian bercepat pula dalam bekerja dan mengejar keuntungan. Agama bagi masyarakat kota dibutuhkan untuk menutup kekosongan makna dan kekeringan spiritual, sekaligus menjadi citra dan identitas diri yang instan dalam konteks permainan tertentu (politik, relasi kuasa, identitas kultural).

Kondisi seperti inilah, seperti disebutkan sebelumnya, yang bisa didapati pada masyarakat Bandung hari ini. Dalam terminologi teologis masyarakat perkotaan yang dirumuskan Baker (2013), teologi masyarakat urban (perkotaan) Bandung hari ini adalah teologi yang bisa dibuat dalam dua kategori utama, yaitu: *arborescent* dan *rhizomatic*. Pada kategori yang pertama atau *arborescent*, masyarakat urban melihat agama sebagai ruang interaksi personal dengan Tuhan yang bergerak secara vertikal. Agama pada titik ini menjadi tanggungjawab dan pilihan bebas masing-masing individu. Namun masyarakat urban juga menganggap bahwa agama merupakan sesuatu bersifat horizontal, melibatkan komunitas, dan menjadi identitas pengikat tertinggi yang bisa menyatukan mereka yang menjadi kategori kedua.

Dua sisi teologis masyarakat urban seperti masyarakat kota Bandung inilah yang pada akhirnya menghadirkan dua wajah keagamaan masyarakat yang ambigu tersebut. Pada satu sisi, agama diyakini sebagai ajaran teologis yang menjadi ruang untuk keterhubungan individu dengan Tuhan secara personal. Terdapat pilihan bebas bagi masing-masing diri untuk memaknai spiritualitas atau hubungan antara dirinya dengan Tuhan. Pengalaman-pengalaman spiritual tersebut tidak harus dimunculkan dalam konteks interaksi sosial dan cukup disimpan sebagai sesuatu yang bersifat personal. Pengungkapan bentuk pengalaman ini dalam interaksi sosial hanya akan mendegradasi keutuhan makna dan pengalaman yang ada. Namun agama juga merupakan ekspresi komunal yang membuat orang bisa saling terhubung secara sosial. Pada masyarakat kota Bandung, ekspresi keagamaan tersebut juga menjadi ruang untuk penegasan jati diri kultural. Pada titik ini, interpretasi tertentu dari agama yang berkembang akan membentuk watak sosial dari masyarakat kota Bandung. Jika interpretasi dan pengajaran yang dominan adalah interpretasi yang rigid, konservatif, dan pada faktanya memang lebih banyak menyebar di masyarakat kota hari ini, maka karakter sosial dan kultural dari masyarakat kota Bandung juga akan mengikuti hal tersebut.

Dalam hal ini berlaku dialektika antara nilai-nilai kedirian yang dibentuk oleh watak kehidupan kota dengan nilai-nilai interpretatif dari ajaran agama yang disesuaikan juga dengan motif, kepentingan, relasi kuasa dan otoritas ataupun perasaan keterikatan dari komunitas tertentu. Dialektika ini membuat masyarakat seringkali bersikap pragmatis di satu sisi, dan bersikap ideologis di sisi lainnya. Jika yang diterima adalah ajaran dan interpretasi keagamaan yang rigid dan tekstualis, maka sisi kultural-teologis dari praktik keagamaan masyarakat kota Bandung bisa saja tampil dalam bentuk kekakuan sikap dalam memandang perbedaan keyakinan, bahkan pada gilirannya dapat menjadi tindakan-tindakan intoleran ataupun diskriminatif dan rentan menimbulkan konflik antar pemeluk keyakinan yang berbeda.

Kondisi yang berbeda mungkin saja dihasilkan dari interpretasi keagamaan yang moderat, dinamis, dan berkesesuaian dengan nilai-nilai kearifan kultural orang Sunda. Nilai-nilai harmoni antara manusia dengan alam, dengan sesama, ataupun dengan Tuhan dari kearifan kultural Sunda tersebut, akan lebih mampu membentuk praktik keagamaan yang baik di masyarakat, ketika Islam yang diajarkan juga mengikuti interpretasi yang memberikan ruang untuk perbedaan, mengajarkan pluralitas sebagai keniscayaan, ataupun bentuk-bentuk ajaran yang lebih inklusif, toleran, dan terbuka. Namun demikian, mengingat bahwa interelasi kearifan kultural dengan ajaran agama tersebut tidak bisa dilepaskan dari politik dan relasi kuasa keagamaan, maka kondisi ideal seperti ini seringkali sulit untuk diwujudkan

(Lihat juga Beyer, 2017; Minnema, 2014).

Kondisi ketegangan nilai-nilai kultural-keagamaan ini dalam kelanjutannya juga dipengaruhi oleh arus globalisasi dan modernisasi kehidupan masyarakat kota. Tuntutan percepatan produksi, persaingan, dan optimalisasi laba misalnya, membuat orang harus bekerja seefektif dan sekeras mungkin untuk tetap bertahan di kehidupan kota. Orang dituntut untuk bisa berpikir dan bertindak rasional, sebab hanya rasionalitas yang bisa mendorong pada autonomi dan kemajuan. Hal-hal yang bersifat irasional, menghambat kemajuan, mengurangi autonomi, atau mereduksi laba, harus ditinggalkan (Wagner, 2017). Namun demikian, pada saat yang bersamaan, masyarakat juga terlanjur jenuh, hilang makna dan lelah dengan berbagai tuntutan kehidupan kota tersebut. Karena itu, masyarakat kota memiliki kecenderungan yang besar terhadap ajaran agama, karena agama bisa menyediakan makna yang selama ini hilang dari rutinitas hidup yang menghadirkan dilema makna dan laba. Uniknya, sebagian dari masyarakat juga memilih untuk kembali pada berbagai praktik irasional, seperti praktik sufistik atau *laku lampah* spiritual tertentu, sebagai solusi untuk masalah dilema hidup yang dihadapi (O'Callaghan, 2017). Agama dan praktik-praktik irasional seperti ini, pada akhirnya dihayati sebagai ruang tetirah untuk keletihan diri, kejenuhan hidup, dan pemenuhan makna yang tidak bisa didapatkan dari kehidupan kota.

Kompleksitas keagamaan dan dua sisi teologi masyarakat urban seperti masyarakat kota Bandung tersebut pada akhirnya membentuk dialektika keagamaan yang ambigu, seperti yang bisa disederhanakan dalam beberapa bentuk ketegangan berikut:

1. Ketegangan antara rasionalitas manusia modern perkotaan dengan tuntutan solusi atas dilema makna kehidupan yang menghadirkan alternatif-alternatif irasional.
2. Ketegangan antara kebebasan personal dalam berkeyakinan dan ekspresinya dalam kehidupan dengan tuntutan kesamaan identitas secara kultural yang menolak adanya keragaman interpretasi ataupun pemahaman dalam hal keyakinan.
3. Ketegangan antara nilai-nilai kearifan kultural lokal (*local wisdom*) yang mengedepankan harmoni dengan nilai-nilai dan pemahaman keagamaan yang rigid dan eksklusif yang memaksa orang untuk melakukan tindakan yang tegas dan intoleran serta mudah menimbulkan konflik sosial.
4. Ketegangan antara keinginan untuk eksis di tengah persaingan dengan perasaan jenuh dan lelah atas persaingan dan beragam tuntutan percepatan kehidupan kota.

Berbagai bentuk ketegangan dialektis ini dapat menggambarkan ambiguitas praktik keagamaan masyarakat urban perkotaan, seperti masyarakat kota Bandung. Tidak ada solusi definitif atas ketegangan ini, karena seperti rumusan semula, agama bagi masyarakat kota adalah pergumulan berbagai bentuk ekspresi, gaya hidup, perayaan-perayaan, imajinasi, politik, profesi dan produktivitas, makna dan laba, hingga identitas diri baik personal ataupun komunal (Lanz, 2014). Dialektika praktik keagamaan dan berbagai ketegangan kehidupan masyarakat kota ini akan terus mengalami perubahan dan dinamika perkembangan tertentu sesuai dengan perubahan kondisi kehidupan dan zaman.

Apa yang perlu dicatat dalam hal ini adalah bahwa kehidupan masyarakat kota adalah kehidupan di tengah modernitas, rasionalitas dan pluralitas. Dalam kehidupan kota tersebut, orang akan kesulitan untuk menentukan titik pijak dan sikap hidup yang tepat, karena banalitas dan keriuhan orang-orang di dalamnya. Orang juga akan sulit untuk menemukan kedamaian dan ketenangan karena setiap saat dituntut untuk produktif dan menghasilkan laba. Williams (2015) menggambarkan kondisi ini dalam ungkapan yang menohok: "*Is this the curse of modernity, to live in a world without judgment, without perspective, no context for understanding or distinguishing what is real and what is imagined, what is manipulated and what is by chance beautiful, what is shadow and what is flesh?*" (Williams, 2015: 46). Kondisi inilah yang membuat orang tetap memerlukan agama, meskipun harus dipahami dan dipraktikkan dengan dialektika yang saling mengisi di tengah beragam ketegangan yang ada.

Beberapa fenomena tersebut pada gilirannya menjadi faktor yang memengaruhi pergeseran nilai-nilai integrasi Islam dan budaya Sunda, khususnya pada masyarakat urban kota Bandung. Praktik

keagamaan masyarakat Bandung hari ini, lebih banyak berkesesuaian dengan apa yang digambarkan oleh Lanz (2014) dari *urban religion* sebelumnya, yakni praktik keagamaan yang dipenuhi oleh percampuran dan kompetisi gaya hidup, imajinasi, infrastruktur dan material, budaya, politik, ekonomi, profesi, formasi komunitas, festival dan perayaan. Praktik keagamaan masyarakat kota Bandung adalah proses berkelanjutan yang dipenuhi dengan ketegangan antara tuntutan hidup modern perkotaan, keinginan untuk mendapatkan makna secara spiritual, sekaligus tuntutan untuk memiliki identitas kultural yang saat ini sudah tercerabut dari akarnya. Semua hal ini saling berinteraksi dan memberikan pengaruh secara resiprokal, lalu memproduksi, mengubah dan mendefinisikan satu sama lain.

KESIMPULAN

Praktik keagamaan masyarakat urban seperti di kota Bandung adalah praktik yang ambigu karena dipenuhi dengan ketegangan-ketegangan atau dialektika antara tuntutan rasionalitas dan alternatif irasional sebagai jawabannya, antara kebebasan personal dan identitas komunal, antara nilai-nilai dan jati diri orang Sunda yang mengedepankan harmoni dengan nilai-nilai keagamaan konservatif yang mengedepankan ketegasan dan eksklusivitas, serta antara keinginan masyarakat untuk eksis di tengah persaingan dengan kejenuhan dan keletihan dengan berbagai tuntutan kehidupan kota. Akibatnya, pemahaman teologis dan praktik keagamaan masyarakat urban bisa tampil dalam wajah yang ramah, harmonis, dan toleran, tapi setiap saat juga bisa hadir dalam sikap dan tindakan yang tegas, intoleran, dan tidak menerima adanya perbedaan.

Hasil studi ini dapat menjadi gambaran awal bagaimana praktik keagamaan masyarakat urban seperti masyarakat kota Bandung. Studi seperti ini harus terus dikembangkan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif atas fenomena dan isu-isu sosial masyarakat perkotaan terkait praktik keagamaan mereka. Hal ini sesuai dengan karakteristik kehidupan masyarakat kota yang dinamis, berubah dengan cepat, dan dipenuhi dengan berbagai ketegangan tertentu yang membuat studi semacam ini sangat diperlukan untuk menangkap perubahan dan dinamika kehidupan masyarakat kota tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Agbede, A. G. (2021). Pentecost of the City: Towards An African Urban Migratory Theology. *Missionalia Southern African Journal of Missiology*, 49, 1–17.
- Baker, C. (2013). Current Themes and Challenges in Urban Theology. *The Expository Times*, 125(1), 3–12.
- Beyer, J. (2017). Religion and Culture: Revisiting A Close Relative. *HTS Teologiese Studies*, 73(1), 1–19.
- Dias, M. E. C. (2019). Toward a Post-Religious Urban Theology: The Missionary Movement Ethos in Secularized Contexts. *Journal of Adventist Mission Studies*, 15(1), 38–51.
- Dozan, W., & Hadi, H. (2021). Religious Community Movement Online: Tracking History and Transformation Of Islamic Dakwah in Indonesia. *International Journal of Transdisciplinary Knowledge*, 2(2), 59–68.
- Goffary, I. (2021). *Keberagamaan Masyarakat Perkotaan, Studi tentang Pemuda Hijrah Kota Bandung*. Pascasarjana UIN SGD Bandung.
- Greenway, R. S., & Monsma, T. M. (2021). Discipling the City, Theological Reflections on Urban Mission. *Themelios*, 6(1), 1–3.
- Holton, R. J., & Turner, B. S. (2010). *Max Weber on Economy and Society*. Taylor & Francis e-Library.
- Howell, J. D. (2012). Introduction: Sufism and Neo-Sufism in Indonesia Today. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*, 46(2), 1–24.
- Idris, D. M., & Zubair, M. K. (2019). Religious Meaning in Social Practices: A Study of Muslims Tolerant Attitudes in South Sulawesi. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim*

- Society*, 4(1), 1–18.
- Iskandar, M. (2001). *Para Pengemban Amanah: Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*. Mata Bangsa.
- James, G. (2016). Urban Theology Endeavours and A Theological Vision of Hope and Justice for Post-apartheid South African Cities. *Stellenbosch Theological Journal*, 1(2), 43–68.
- Kahmad, D. (2006). Agama Islam dan Budaya Sunda. In A. Rosidi, E. S. Ekajati, & A. C. Alwasilah (Eds.), *Konferensi Internasional Budaya Sunda*. Kiblat Buku Utama.
- Kusumalestari, R. R. (2020). Hijrahtainment: Composing Piety and Profane as Commodification of Religion by Media. *Mediator, Jurnal Komunikasi*, 13(2), 290–306.
- Lanz, S. (2014). Assembling Global Prayers in the City: An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion. In *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*. Lars Muller Publishers.
- Lim, M., & Padawangi, R. (2008). Contesting Alun-alun, Power Relations, identities and the Production of Urbanspace in Bandung, Indonesia. *International Development Planning Review*, 30(3), 307–326.
- Minnema, L. (2014). Correlations between Types of Culture, Styles of Communication and Forms of Interreligious Dialogue. *HTS Teologiese Studies*, 70(1), 1–7.
- Muslimin, J. M., Arifin, L. S., Munawar, W., & Mohammed, M. M. H. (2020). Social Change and Fragmented Cohesion (Case Study of Muslim Family Relations in Bogor City, West Java). *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, 25(2), 365–384.
- Mustofa, F. (2012). Urban Sufism: The New Spirituality of Urban Communities in Indonesia. *Jurnal Filsafat*, 22(3), 218–226.
- Nurani, S. (2018). Urban Sufism And Transformation of Islamic Culture in Millenial Society. *Religia*, 21(2), 156–169.
- O’Callaghan, P. (2017). Cultural challenges to faith: a reflection on the dynamics of modernity. *Church, Communication and Culture*, 2(1), 25–40. <https://doi.org/10.1080/23753234.2017.1287281>
- Permana, A. Y., Susanti, I., & Wijaya, K. (2018). The Transformation of Gegerkalong Girang Area, Bandung City: Amid Educative and Religious Areas. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 1–10.
- Praja, J. S. (2005). Hukum Islam dalam Tradisi dan Budaya Masyarakat Sunda. In *Pergumulan Islam dan Budaya Lokal di Tatar Sunda* (pp. 155–169).
- Rupke, J. (2020). *Urban Religion, A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Walter de Gruyter.
- Saefulloh, A. (2021). Multicultural Dakwah Strategies and Social Change in Purwokerto. *Al-Ulum*, 21(1), 151–165.
- Shannahan, C. (2018). Postsecularity and Urban Theology. In J. Beaumont (Ed.), *The Routledge Handbook of Postsecularity* (pp. 1–20). Routledge.
- Sumpena, D. (2012). Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Interelasi Islam dan Budaya Sunda. *Ilmu Dakwah, Academic Journal for Homiletic Studies*, 6(1), 101–120.
- Susanti, I., Permana, A. Y., Pratiwi, W. D., & Widiastuti, I. (2020). Territorial Space: Structural Changes in A Religious Tourism Area (The Case of Kampung Mahmud in Bandung, West Java, Indonesia). *IOP Conference Series Earth and Environmental Science*, 1–9.
- Suyatman, U. (2018). Teologi Lingkungan dalam Kearifan Lokal Masyarakat Sunda. *Al-Tsaqafa, Jurnal Ilmiah Peradaban Islam*, 15(1), 77–88.
- Viktorahadi, R. F. B., & Ziaulhaq, M. (2021). The Evolution of the Concept of Secularism And Its Encounter with Multiculturalism. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(4), 536–541.
- Wagner, P. (2017). Progress and Modernity: The Problem with Autonomy. *Sociologia Historica*, 7(1), 71–94.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. Routledge.
- Williams, T. T. (2015). *Leap*. Knopf Doubleday Publishing Group.

Zulaiha, E., Goffary, I., Sucipto, I., Hanifah, & Ghazali, A. M. (2020). Contemporary Religion and Culture: Hijra Phenomena. *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, 24(9), 4192–4196.

Integrasi Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum Melalui Kurikulum *Outcome Based Education*

Siti Masruroh¹, Tedi Priatna², Asep Nursobah², Dadan Suherdiana³

¹Universitas Buana Perjuangan Karawang, Indonesia

^{2,3,4}Universitas Islam Negeri Gunung Djati Bandung, Indonesia

siti.masruroh@ubpkarawang.ac.id, tedi.priatna@uinsgd.ac.id

asepnursobah@uinsgd.ac.id, dadansuherdiana@uinsgd.ac.id

Abstrak

Konsep ideal PAI di PTU harus bersentuhan dengan aspek rasional yang dikaitkan erat relevansinya dengan kebutuhan di lingkungan masyarakat dan dunia kerja sehingga nilai-nilai Islam akan memenuhi kebutuhan dasar masyarakat. Pendidikan agama Islam merupakan landasan pengembangan kepribadian bagi mahasiswa sebagai kaum intelektual yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berbudi luhur, berfikir filosofis bersikap rasional dan dinamis. Tujuan penelitian ini yaitu Pendidikan Agama Islam menjadi tolak ukur dalam pembentukan sikap dan karakter sejauhmana pelaksanaan ajaran agama dengan benar, sehingga apapun aktifitas mahasiswa memiliki nilai ibadah yang berlandaskan ajaran Islam. Kurikulum merupakan suatu sistem program pembelajaran untuk mencapai tujuan institusional pada lembaga pendidikan, sehingga kurikulum memegang peranan penting dalam mewujudkan perguruan tinggi yang bermutu atau berkualitas.

OBE adalah pendekatan yang menekankan pada keberlanjutan proses pembelajaran secara inovatif, interaktif, dan efektif. OBE berpengaruh pada keseluruhan proses pendidikan dari rancangan kurikulum; perumusan tujuan dan capaian pembelajaran; strategi pendidikan; rancangan metode pembelajaran; prosedur penilaian; dan lingkungan/ekosistem pendidikan

Metode penulisan Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan penelitian kualitatif yaitu metode kualitatif bersifat deskriptif yang tujuan utamanya mencoba memperoleh gambaran yang lebih mendalam serta pemahaman yang holistik atau menyeluruh, berdasarkan situasi yang wajar (*natural setting*) dari fenomena yang akan diteliti.

Kata Kunci: Integrasi, kurikulum, efektif, outcome Based Education (OBE)

PENDAHULUAN

Pergeseran nilai-nilai agama di tengah –tengah masyarakat saat ini banyak dipengaruhi dengan pesatnya perkembangan media sosial yang mudah diakses oleh seluruh lapisan masyarakat sehingga berpengaruh pada sikap, prilaku ,karakter dan gaya hidup. Pergeseran tersebut perlu mendapatkan perhatian dari berbagai pihak , terutama dalam dunia pendidikan sebagai ujung tombak perubahan yang menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas. PAI DI PTU memiliki peran yang sangat penting dalam melahirkan generasi unggul dan bermartabat.

Eksistensi mata kuliah PAI di PT memiliki landasan filosofis dan yuridis yang sangat kuat. Landasan filosofis PAI berpijak pada Pancasila, terutama sila pertama yakni Ketuhanan Yang Maha Esa. Adapun landasan secara yuridis berpijak pada ketentuan perundang-undangan yang berlaku. Pemberian dan pengelolaan Pendidikan Agama di Perguruan Tinggi umum (PTU) setara dengan mata kuliah lainnya, kewajiban Perguruan Tinggi Umum menyediakan mata kuliah pendidikan agama sesuai dengan amanat Undang-Undang Ri No 20 Tahun 2003 tentang Sisdiknas Bab X Pasal 37 ayat 1 dan 2.

Pelaksanaan Pendidikan agama memiliki integrasi dengan kebutuhan di tengah - tengah masyarakat yang senantiasa mengacu pada sumber utamanya yaitu Al Qur'an dan Al Hadits. Dengan berpegang teguh pada nilai-nilai Al Qur'an maka pendidikan Islam mampu mengarahkan dan mengantarkan mahasiswa menjadi manusia yang dinamis, kreatif dan inovatif sehingga mampu mengembangkan ilmu pengetahuannya. Pendidikan agama merupakan usaha untuk memperkuat keimanan dan ketaqwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan agama yang dianut oleh

mahasiswa yang memperhatikan tuntutan untuk menghormati agama lain dalam hubungan kerukunan antar umat beragama dalam masyarakat untuk mewujudkan persatuan nasional.

Konsep ideal PAI di PTU harus bersentuhan dengan dengan aspek rasional yang dikaitkan erat relevansinya dengan kebutuhan di lingkungan masyarakat dan dunia kerja sehingga nilai-nilai Islam akan memenuhi kebutuhan dasar masyarakat. Pendidikan agama Islam merupakan landasan pengembangan kepribadian bagi mahasiswa sebagai kaum intelektual yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berbudi luhur, berfikir filosofis bersikap rasional dan dinamis. Dijelaskan oleh Oemar Hamalik tentang system pembelajaran PAI di PTU yang efisien dan efektif yaitu ditentukan oleh latar belakang keagamaan mahasiswa sehingga mahasiswa mengikuti pembelajaran agama dengan serius.

Peran PAI di PTU bisa dijadikan rujukan pandangan hidup untuk mempelajari, mendalami, mengamalkan isi kandungan ajaran Islam sebagai landasan pembentukan kepribadian mahasiswa di PTU. Oleh karena itu pengembangan materi PAI di PTU sangat di perlukan bukan hanya ajaran yang bersifat dogmatis tetapi harus disesuaikan dengan kebutuhan program studi.

Dari uraian diatas, dalam artikel ini akan menggali persoalan terkait dengan bagaimana integrasi PAI dan Ilmu umum di PTU melalui kurikulum OBE Untuk meningkatkan kualitas pendidikan pemerintah berupaya meningkatkan pengembangan dan penyempurnaan kurikulum, penyusunan model pembelajaran, perbaikan sistem evaluasi yang saat ini, pemerintah berupaya hasil dari proses pendidikan yaitu OBE. Di samping itu, kurikulum merupakan suatu sistem program pembelajaran untuk mencapai tujuan institusional pada lembaga pendidikan, sehingga kurikulum memegang peranan penting dalam mewujudkan perguruan tinggi yang bermutu atau berkualitas.

TINJAUAN PUSTAKA

Makna Integratif

Integrasi dalam kamus bahasa Indonesia, secara bahasa adalah pembauran hingga menjadi kesatuan yang utuh atau bulat, makna integrative yaitu mengintegrasikan sejumlah disiplin keilmuan melalui isi kurikulum, keterampilan dan tujuan, Adapun tujuan integrasi PAI di PTU melalui kurikulum OBE yaitu mengintegrasikan sejumlah materi kurikulum dan komponen-komponen pembelajaran dengan berbagai disiplin keilmuan. Kurikulum terintegrasi memandang bahwa dalam suatu pokok bahasan harus terpadu (*integrated*) secara menyeluruh (Lukman Hakim, 2020). Tingkat filosofis dalam integrasi sains-sosial dalam pembelajaran Pai dimaksudkan bahwa setiap kajian harus diberi nilai fundamental dalam kaitannya dengan disiplin keilmuan lainnya dan dalam hubungannya dengan nilai-nilai humanistik (Hidayat, 2012)

Konsep “integrasi keilmuan”. Upaya ini dilakukan untuk mengikis adanya dikotomi keilmuan antara ilmu umum dengan ilmu agama yang memiliki dampak negatif pada keilmuan yang dimiliki oleh mahasiswa. Oleh karena itu, dibutuhkan adanya upaya untuk melakukan integrasi keilmuan antara ilmu umum dan ilmu agama, sehingga keduanya dapat berjalan beriringan. Pada dasarnya, ajaran agama Islam tidak membedakan antara pengetahuan /sins dengan ilmu agama.

Pendidikan Agama Islam (PAI) Di Perguruan Tinggi Umum (PTU)

Pemberian dan pengelolaan mata kuliah Pendidikan Agama Islam (PAI) secara baik dan setara dengan mata kuliah lain di Perguruan Tinggi Umum (PTU) adalah hak semua mahasiswa Islam. Hal tersebut menjadi kewajiban bagi PTU untuk memuat Pendidikan agama, termasuk Agama Islam pada kurikulumnya. Pernyataan tersebut sesuai dengan amanat Undang-Undang republik Indonesia No 20 Tahun 2003 tentang system Pendidikan Nasional BAB V mengenai Peserta Didik pada pasal 12 ayat 1 yang diamanatkan “ “ peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak: (a) mendaptkan Pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidika yang seagama, “ Serta

dikuatkan dalam BAB X tentang kurikulum pada Pasal 37 Ayat 2 dinyatakan “ kurikulum pendidikan tinggi wajib memuat: a. Pendidikan agama; b. Pendidikan kewarganegaraan;c. Pendidikan Bahasa.

PAI adalah mata kuliah agama, yang dicirikan dengan a) mencakup tiga kerangka dasar ajaran Islam, yaitu akidah, fiqh, dan akhlak; b) mendorong mahasiswa menguasai dan menerapkan ajaran Islam dalam kehidupan; dan c) menekankan pada keutuhan dan keterpaduan ranah kognitif, psikomotor, dan afektif

Fungsi PAI di PTU merupakan mata kuliah yang sangat penting bagi pembentukan kepribadian dan karakter mahasiswa. Tujuan utama PAI di PTU tidak hanya terfokus pada pemrosesan mahasiswa dari yang belum paham tentang agama melainkan agama menjadi sumber utama pemahaman implementasi kepribadian. Dijelaskan substansi agama Islam di PTU menurut Mohamad Ali sebagai Direktur Jendral Pendidikan Islam pada Tahun 2009 disampaikan bahwa “adakah Islam dikaji sebagai objek keilmuan sebagaimana yang lain, atautkah Islam dijadikan rujukan pandangan hidup ataupun akidah untuk mempelajari dan menjalani kehidupan? Yang ideal mestinya kedua aspek itu diintegrasikan menjadi satu pendekatan yang utuh sekalipun pada prakteknya banyak kendala yang harus diselesaikan karena setiap pilihan yang diambil akan berimplikasi pada metodologi serta target akhir yang hendak dicapainya.” (Amin, 2014)

Dari penjelasan di atas maka dapat disimpulkan bahwa idealnya materi PAI di PTU diintegrasikan dengan mata kuliah lain agar PAI bisa berfungsi sebagai rujukan pandangan hidup maupun menjalani kehidupan. Pengemabnagn PAI di PTU disesuaikan dengan prodi yang dipilih mahasiswa. Dengan kata lain Dosen aktif dalam pemberian materi wawasan dan pedoman pada mahasiswa yang muatannya selaras dengan program studinya. Pada konsep idealnya materi perkuliahan agama Islam juga bersentuhan dengan aspek rasioonal yang dikaitkan erat relevansinya pada kebutuhan-kebutuhan modernitas yang menjadi konsekuen bersama. Namun pada kenyataannya materi agama Islam masih lebih banyak menyentuh aspek tradisional yang dogmatis dan aspek ritualnya sehingga kehadiran mata kuliah PAI menjadi kajian membosankan, tidak hidup, dan tidak menantang. Selain itu materi PAI di PTU dengan 2 SKS pada umumnya dianggap terlalu minim dan tidak mencukupi sehingga Dosen harus cerdas dalam pemilihan aspek materi agama, metodologi dan strategi pengajaran.

Dari segi metode perkuliahaan, hasil riset menunjukkan bahwa PAI di PTU disampaikan dengan cara variative, tapi yang kerap digunakan adalah metode ceramah atau kuliah mimbar, tanya jawab, dan diskusi. Dan hanya sedikit dosen Pai di PTU yang menggunakan metode *brainstorming*, *small group discussion*, *role paly*, dan *concept maps* (A. Munjin Nasih, 2020). Hal ini bisa dimaklumi mengingat perbandingan dosen dengan mahasiswa di PTU tidak ideal yaitu mahasiswa yang banyak membuat perkuliahaan diformat semacam kuliah umum dan hasilnya pembelajaran berpusat pada dosen (*lecture centered*) yang cenderung membosankan.

Pendidikan Agama Islam (PAI) pada hakikatnya merupakan proses transfer nilai, pengetahuan, keterampilan dari generasi ke generasi berikutnya yang mencakup dua hal yaitu; pertama, mendidik mahasiswa untuk berperilaku sesuai dengan nilai-nilai atau akhlak Islam, kedua mendidik mahasiswa untuk mempelajari ajaran Islam berupa pengetahuan tentang ajaran Islam (Yedi Purwanto, 2019)

Strategi Kurikulum Outcome Based Education (OBE)

1. Kurikulum Outcome Based Education (OBE)

OBE adalah teori pendidikan yang mendasarkan setiap bagian dari sistem pendidikan di sekitar tujuan (hasil). Menurut Ron Brandt (1992), “pendidikan berbasis hasil (OBE) adalah tentang mempersiapkan mahasiswa untuk hidup, bukan hanya menyiapkan mereka untuk kuliah atau pekerjaan”. Hal ini didasarkan pada empat konsep, 1) kejelasan fokus (desain kurikulum, penyampaian pembelajaran, penilaian sesuai dengan hasil yang diharapkan), 2) kesempatan yang diperluas (cara dan berapa kali mahasiswa mendapatkan kesempatan untuk belajar dan mendemonstrasikan), 3) harapan yang tinggi (semua mahasiswa mampu melakukan hal-hal yang signifikan) dan 4) design down (mendesain kurikulum dari perspektif hasil yang diharapkan). Metode berbasis hasil telah diadopsi dalam sistem pendidikan di seluruh dunia, di berbagai tingkatan

Dalam perguruan tinggi, integrasi antara ilmu sains dan ilmu agama dapat diketahui dari berbagai model kurikulum yang digunakan dalam sistem pembelajaran. Dengan menggunakan model kurikulum yang disesuaikan dengan kemampuan yang dimiliki mahasiswa dan kebutuhan dari masyarakat, diharapkan dapat menyelesaikan berbagai permasalahan yang muncul akibat dari sistem pembelajaran yang kurang tepat. Dijelaskan oleh Agus Zaenul Fitri bahwa ada delapan model kurikulum yang sering digunakan dalam pendidikan tinggi. Adapun delapan model kajian tersebut, sebagai berikut:

- a Model informatif, yaitu suatu teori atau konsep yang dihasil dari ilmu agama dengan bantuan dari ilmu sains
- b Model korektif, yaitu suatu teori atau konsep yang berasal dari ilmu sains yang membutuhkan koreksi dari ilmu agama atau sebaliknya. Hal ini bertujuan agar kebenaran yang berasal dari salah satu keilmuan mendapat pengakuan dari keilmuan yang lain.
- c Model klarifikasi atau konfirmatif, yaitu suatu teori atau konsep ilmu sains yang dibangun dengan berdasarkan hasil penelitian dari para tokoh, sehingga dibutuhkan pengakuan atau penegasan istilah dari ilmu agama.
- d Model paralelisasi, yaitu pengakuan secara paralel dari suatu teori atau konsep yang berasal dari al Qur'an dan al Hadist dengan teori atau konsep yang berasal dari ilmu sains, karena keduanya memiliki makna yang sama.
- e Model similarisasi, yaitu mencari persamaan dari ilmu sains dan ilmu agama, sehingga kedua dapat dinyatakan memiliki kesamaan.
- f Model komplementasi, yaitu teori atau konsep yang berasal dari ilmu sains dan ilmu agama saling mendukung, memperkuat dan mengisi, namun kedua tetap berada pada eksistensi yang berbeda.
- g Model verifikasi, yaitu suatu pembuktian secara empiris dari kebenaran yang ada pada al Qur'an dan al Hadist. Hal ini bertujuan agar kebenaran yang bersumber dari ilmu agama Islam mendapat pengakuan kebenaran ilmu sains.
- h Model komparasi, yaitu model informasi yang didapatkan dengan membandingkan teori atau konsep dari ilmu agama dengan teori atau konsep yang bersumber dari ilmu sains melalui berbagai indikator yang sama.

Dalam lembaga pendidikan khususnya pendidikan tinggi, kurikulum harus disusun secara dinamis. Artinya, kurikulum disusun dengan tetap bercermin pada warisan leluhur, keadaan sosial dan kebutuhan di masa sekarang, sehingga outcomes dari kurikulum tersebut mampu bertahan dengan Bergeraknya perubahan zaman. Oleh karena itu, Suryasubroto dalam Ali Akbar Jono menjelaskan, bahwa pada dasarnya kurikulum berperan, sebagai berikut (Fitri, 2020).

- a. Peran konservatif, yaitu kurikulum memiliki tugas untuk menstransfer dan menafsirkan berbagai macam norma sosial masyarakat yang telah diwariskan oleh para leluhur. Hal ini bertujuan agar kurikulum yang digunakan sebagai acuan pendidikan memiliki kesesuaian dengan norma sosial yang ada pada kehidupan masyarakat.
- b. Peran evaluatif atau kritis, yaitu kurikulum memiliki peran sebagai pengontrol dari perubahan sosial yang terjadi dilingkungan masyarakat dan mampu memberikan solusi pada setiap permasalahan yang ada melalui cara berfikir yang kritis dan dinamis.
- c. Peran kreatif, yaitu kurikulum harus mampu menciptakan suatu karya yang dapat bermanfaat bagi masyarakat. Oleh karena itu, kurikulum harus mampu memprediksi kebutuhan masyarakat pada masa sekarang dan masa yang akan datang, sehingga karya tersebut mampu menjadi wadah untuk meningkatkan sumberdaya yang ada.

OBE is the education proses that focus data chieving the certain specified concertain specified concert outcome result oriented, knowledge, ability and behavior (proses Pendidikan yang di fokuskan pada pencapaian hasil konkrit tertentu yaitu pengetahuan yang berorientasi pada hasil kemampuan dan perilaku). Proses untuk mengambil keputusan tentang struktur kurikulum, penilaian, dan pelaporan

praktik Pendidikan untuk mencerminkan prestasi belajar tingkat tinggi dan menguasai lebih banyak dari pada akumulasi angka kredit.

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, dinyatakan bahwa penyusunan kurikulum adalah hak perguruan tinggi, tetapi selanjutnya dinyatakan harus mengacu kepada standar nasional (Pasal 35 ayat (1)). Secara garis besar kurikulum, sebagai sebuah rancangan, terdiri atas empat unsur, yakni capaian pembelajaran, bahan kajian, proses pembelajaran untuk mencapai, dan penilaian. Kurikulum pendidikan tinggi didefinisikan sebagai seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan ajar serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan

Dengan demikian Kurikulum Pendidikan Tinggi yang telah dikembangkan berdasarkan SN-Dikti sesungguhnya telah menggunakan pendekatan Outcome Based Education (OBE). Beragam model pendekatan atau paradigma OBE yang digunakan dalam pengembangan dan pelaksanaan kurikulum, di antaranya yang paling sederhana terdiri dari tiga tahapan yang saling berinteraksi, dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut:

- a Outcome Based Curriculum (OBC), pengembangan kurikulum yang didasarkan pada profil dan Capaian Pembelajaran Lulusan (CPL). Ber landaskan CPL ini kemudian diturunkan bahan 12 kajian (body of knowledge), pembentukan mata kuliah beserta bobot sks nya, peta kurikulum, desain pembelajaran yang dinyatakan dalam bentuk Rencana Pembelajaran Semester (RPS).
- b Outcome Based Learning and Teaching (OBLT), pelaksanaan kegiatan pembelajaran yang didefinisikan sebagai interaksi dalam kegiatan belajartara dosen, mahasiswa, dan sumber belajar
- c Outcome Based Assessment and Evaluation (OBAE), pendekatan penilaian dan evaluasi yang dilakukan pada pencapaian CPL dalam rangka untuk peningkatan kualitas pembelajaran yang berkelanjutan. Penilaian dilakukan pada proses pembelajaran dan pada hasil pencapaian CPL.

Capaian Kurikulum Outcome Based Education (OBE)

Demikian juga evaluasi kurikulum dilakukan pada pencapaian CPL Program Studi, dan hasilnya digunakan untuk perbaikan berkelanjutan. Dapat disimpulkan paradigma atau pendekatan OBE, pertama sangat sesuai dengan SN-Dikti. Kedua, perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi kurikulum berfokus pada pencapaian CPL. Ketiga, dalam implementasinya untuk keperluan akreditasi nasional maupun internasional pelaksanaan OBE sangat di perlukan dukungan dokumen atau data-data yang sah sebagai bukti.

OBE adalah proses transformasi yang membantu mahasiswa untuk mengembangkan keterampilan yang berbeda pada tingkat yang berbeda, dan memastikan bahwa kinerja mereka diukur secara akurat untuk meningkatkan kualitas program dan lulusan. Langkah-langkah implementasi OBE pada pendidikan tinggi terdiri dari empat langkah yaitu Perencanaan, Pelaksanaan, Monitoring dan Evaluasi.

METODE

Pendekatan dan Metode Penelitian

Pendekatan penelitian Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Penggunaan dari pendekatan ini untuk mengeksplorasi dan menggali tentang keadaan yang terjadi pada kehidupan sosial masyarakat yang selanjutnya dipaparkan dalam bentuk deskriptif sesuai dengan data yang diperoleh dan permasalahan yang diteliti. Pendekatan kualitatif merupakan bagian dari tahap penelitian yang berupaya untuk mendapatkan data dalam bentuk deskriptif, baik yang berasal dari jawaban lisan ataupun jawaban tertulis dari informan. Pemilihan pendekatan kualitatif dengan adanya pertimbangan bahwa dengan menggunakan pendekatan ini peneliti dapat menjalin hubungan langsung dengan informan dan memudahkan pengumpulan data pendukung. Dalam penelitian ini ,peneliti memiliki kewajiban untuk hadir di lokasi penelitian untuk mengumpulkan data dengan mengumpulkan dengan menggunakan media pengumpulan data.

Menurut Boqdan and Bikllen (1982;27-29) karakteristik penelitian kualitatif adalah (1) dilakukan pada kondisi alamiah, langsung ke sumber data yang diteliti (2) Penelitian berbentuk deskriptif, berbentuk kata-kata, (3) Penelitian menekankan pada proses, (4) Melakukan analisis secara induktif, (5) lebih mengutamakan makna (Albi Anggito, 2018). Metode ini dipilih untuk mendeskripsikan fenomena atau setting sosial tentang kurikulum pendidikan agama Islam berbasis OBE di perguruan tinggi umum. Berkaitan dengan fenomena tersebut peneliti melakukan penelitian tentang bagaimana manajemen kurikulum berbasis OBE dalam peningkatan mutu Pendidikan Agama Islam di perguruan tinggi umum yang berlokasi di universitas Singaperbangsa Karawang.

Jenis dan Sumber Data

Jenis penelitian deskriptif kualitatif merupakan sebuah metode penelitian yang memanfaatkan data kualitatif dan dijabarkan sejara deskriptif. Jenis penelitian deskriptif kualitatif kerap digunakan untuk menganalisis kejadian, fenomena, atau keadaan secara sosial. Peneliti melakukan proses pengambilan data melalui pengamatan lapangan penelitian secara mendalam sehingga mengumpulkan informasi-informasi yang akurat dari lapangan penelitian. Data-data yang sudah terkumpul kemudian dianalisis sehingga memahami sebuah fenomena atau setting sosial.

Penelitian deskriptif adalah salah satu jenis penelitian yang tujuannya untuk menyajikan gambaran lengkap mengenai setting sosial atau dimaksudkan untuk eksplorasi dan klarifikasi mengenai suatu fenomena atau kenyataan sosial. Pengelolaan data menurut sumbernya dapat dibagi menjadi dua yaitu data primer dan data sekunder untuk memperoleh data yang akan diperlukan, relevan, terarah dan bertujuan sesuai dengan masalah yang dihadapi.

1. Data Primer

Merupakan data yang diperoleh secara langsung dari sumbernya atau dari objek penelitian. Data ini diperoleh melalui teknik wawancara dan observasi.

2. Data Sekunder

Merupakan data yang diperoleh secara tidak langsung dalam penelitian atau dari pihak lain yang terkait dengan objek yang diteliti. Data ini diperoleh dari studi pustaka yang berupa buku, artikel dan referensi lainnya.

Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data penelitian ini menggunakan teknik observasi, wawancara dan dokumentasi.

1) Wawancara

Sugiono (2011) Tujuan dilakukannya wawancara adalah mendapatkan data secara langsung dari sumbernya. Wawancara digunakan sebagai teknik pengumpulan data apabila peneliti ingin melakukan studi pendahuluan untuk menemukan permasalahan yang diteliti, tetapi apabila peneliti ingin mengetahui fakta dari responden yang lebih mendalam.

Dalam penelitian ini, peneliti melakukan wawancara terkait dengan manajemen kurikulum berbasis outcome based education (OBE) untuk meningkatkan mutu pendidikan agama Islam yaitu

- a Koordinator Program Studi (Koorprodi) Fak. Teknik, Fak. Hukum dan Fak. Keguruan dan Ilmu Pendidikan
- b Data yang dikumpulkan dari Koorprodi sebagai koordinator program studi sejauhmanakah merumuskan kurikulum berbasis (OBE) dalam meningkatkan mutu pendidikan agama Islam.
- c Dosen Pendidikan Agama Islam
- d Dosen Pendidikan Agama Islam merupakan yang mengimplemtasikan kurikulum Pendidikan Agama Islam dengan merumuskan Rencana Pembelajaran Semester (RPS), Model Evaluasi kurikulum berbasis OBE. Dosen memiliki peran yang sangat penting dalam Perencanaan, Pelaksanaan, Evaluasi dan tindak lanjut untuk peningkatan mutu Pendidikan Agama Islam di Perguruan Tinggi Umum.
- e Mahasiswa Fakultas Teknik, Fakultas Hukum dan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan pembelajaran
- f Mahasiswa berperan aktif dalam proses pembelajaran Pendidikan Agama Islam, sehingga

mahasiswa mampu menginternalisasi nilai-nilai agama Islam dalam disiplin ilmunya.

2) Observasi

Observasi adalah pengamatan yang meliputi kegiatan pemusatan perhatian terhadap suatu objek dengan menggunakan alat indra. Menurut Lexy J Meleong (1996) pemeran serta sebagai pengamat yang dimaksud adalah peneliti sebagai pengamat tidak sepenuhnya sebagai pemeran serta tetapi berfungsi sebagai pengamat. Peneliti memungkinkan merasakan apa yang dirasakan objek penelitian

Dalam teknik observasi peneliti terlibat pada kegiatan sehari-hari, kegiatan yang sedang diamati atau digunakan sebagai sumber data penelitian. Peneliti mencoba mendalami kegiatan yang sedang diteliti mengenai Integrasi PAI di PTU melalui Kurikulum OBE

3) Dokumentasi

Dokumen merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seseorang. Studi dokumen merupakan pelengkap dari penggunaan metode observasi dan wawancara dalam penelitian kualitatif (Sugiono, 2011).

Adapun studi dokumentasi yang dilakukan dalam penelitian ini adalah berupa dokumen mengenai Integrasi PAI di PTU melalui Kurikulum OBE.

Teknik Analisis Data

Terdapat tiga jalur analisis data kualitatif, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan (Miles dan Huberman, 1992). Reduksi data adalah proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan. Proses ini berlangsung terus menerus selama penelitian berlangsung, bahkan sebelum data benar-benar terkumpul sebagaimana terlihat dari kerangka konseptual penelitian, permasalahan studi, dan pendekatan pengumpulan data yang dipilih peneliti. (Adriyani, 2003)

Analisis data dalam penelitian kualitatif berlangsung secara siklus dan dilakukan sepanjang proses penelitian. Data dan informasi berupa catatan lapangan, hasil wawancara dengan responden dan analisis dokumen yang berhubungan dengan Manajemen Kurikulum Berbasis Outcome Based Education Dalam Mengembangkan Mutu Pendidikan Agama Islam Di Perguruan Tinggi Umum (Penelitian Di Fakultas Teknik, Fakultas Hukum dan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Singaperbangsa Karawang).

Data pertama yang diperoleh masih bersifat umum, selanjutnya dilakukan observasi yang lebih terstruktur untuk memperoleh data yang lebih khusus. Untuk itu data yang didapat kemudian dianalisis melalui proses:

1) Reduksi data

Hal yang perlu dilakukan dalam mereduksi data adalah terlebih dahulu melakukan analisis secara teliti dan cermat terhadap semua catatan dan data lapangan sebab sangat mungkin terjadi bahwa tidak semua data yang diperoleh dari lapangan relevan dengan fokus penelitian, sehingga data yang tidak memiliki relevansi dengan fokus penelitian harus disisihkan dari kumpulan data. Hal ini dimaksudkan agar penelitian mengacu pada fokus penelitian sehingga hasilnya menjadi tajam dan terpercaya. Reduksi data dilakukan dengan cara mengumpulkan data dari hasil penelitian yang telah dilakukan baik itu yang berasal dari wawancara, observasi, dan dokumentasi. Kemudian peneliti melakukan analisis dan interpretasi terhadap data-data tersebut.

2) Penyajian data

Setelah reduksi data dilakukan, kegiatan selanjutnya yang perlu dilakukan adalah menyajikan data hasil analisis. Miles dan Huberman menjelaskan Penyajian data sebagai sekumpulan informasi tersusun yang memberikan kemungkinan adanya pengambilan kesimpulan dan pengambilan tindakan. (Miles & Huberman, 1992) Dengan demikian dapat dipahami bahwa penyajian data dimaksudkan untuk membantu peneliti dalam memahami fenomena yang terdapat dalam ruang lingkup penelitian. Penyajian data dapat dilakukan dalam bentuk grafik, tabel atau bentuk lainnya yang sesuai untuk data yang disajikan serta mudah dipahami. Dalam

konteks penelitian ini, penyajian data yang dimaksud adalah dengan menuliskan dalam bentuk laporan hasil penelitian berdasarkan reduksi data yang telah dilakukan.

3) Penarikan kesimpulan

Data yang diperoleh melalui observasi, wawancara dan studi dokumentasi selanjutnya diproses dan dianalisis sehingga menjadi data yang siap disajikan yang akhirnya menjadi simpulan hasil penelitian. Miles dan Huberman menjelaskan bahwa simpulan pada awalnya masih longgar, tetap terbuka skeptis dan belum jelas, namun kemudian menjadi kesimpulan yang lebih rinci, mendalam dan mengakar dengan kokoh seiring dengan bertambahnya data. Penarikan kesimpulan merupakan bagian terpenting dalam analisis data kualitatif. Pada bagian ini, dibutuhkan keahlian peneliti dalam melakukan analisis dan interpretasi terhadap data-data temuan di lapangan.

Tempat Penelitian

Tempat Penelitian di Fakultas Teknik, Fakultas Hukum dan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP) Universitas Singaperbangsa Karawang Jln Ronggowaluyo Teluk Jambe Timur Kabupaten Karawang.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengembangan PAI di PTU sesungguhnya bukan hanya pada tataran pembelajaran yang meliputi tujuan, materi, strategi dan evaluasi saja, melainkan PAI memiliki peran penting dalam pembangunan sumber daya manusia. Kurikulum OBE menjadi jawaban terhadap kebutuhan di tengah-tengah masyarakat pengembangan model PAI di PTU melalui kurikulum OBE terdapat beberapa landasan psikologis, fisiologis, sosiologis dan fundamental, sehingga kurikulum OBE ini untuk menjawab perubahan yang sangat pesat bidang teknologi informasi sehingga PAI di PTU menjadi landasan terhadap perubahan saat ini. Integrasi PAI di PTU melalui kurikulum OBE akan memberikan kontribusi terhadap keseimbangan antara PAI dengan ilmu umum yang terdapat di PTU.

Dalam menerapkan kurikulum berbasis OBE, Prof Atwar menyatakan bahwa pilih terlebih dahulu komponen kurikulum yang tepat seperti capaian pembelajaran, pengalaman belajar dan penilaian kemudian jabarkan dalam CPMK) sub CPMK, bobot SKS dan pengembangan bahan ajar. Prinsip dan konsep OBE dapat berjalan dengan maksimal apabila terdapat penerapan analisis, perancangan/perencanaan, pengembangan, pelaksanaan, monitoring hingga evaluasi. Penyusunan kurikulum haruslah dosen yang mengerti dan fokus pada *body of knowledge* (ontologi, epistemologi dan aksiologi) mengerti pakem/blok/bahan baku dalam mengelola kurikulum, memiliki *qualification framework* untuk pembeda jenjang studi.

Capaian Pembelajaran Lulusan (CPL PAI) Fakultas Teknik Universitas Singaperbangsa Karawang yaitu:

1. Mengetahui, memahami dan menerapkan materi-materi Agama Islam dalam kehidupan sehari-hari (Sikap)
2. Menguasai materi akidah, akhlak, sumber-sumber ajaran Islam, hukum Islam, sosiologi dan antropologi Islam, ilmu pengetahuan dan teknologi dalam Islam, konsep keluarga dalam Islam serta mampu membaca dan menulis Al-Qur'an (Pengetahuan).
3. Membiasakan berperilaku sesuai dengan ajaran agama Islam pada kompetensi dan keterampilan yang menjadi bidang keahlian masing-masing (Keterampilan umum/KU).
4. Mempunyai karakter islami yang melekat dalam kehidupan sehari-hari sesuai perintah-perintah Allah SAW yang tercantum dalam Al-Qur'an dengan mencontoh perilaku Rasulullah SAW yang terdapat dalam As Sunah/hadits (Keterampilan Khusus/KK).

Dari RPS diatas masih belum menunjukkan proses kurikulum OBE, dimana belum mencantumkan integrasi PAI dengan disiplin ilmu melalui kurikulum OBE. Pada konsep dan prinsip capaian pembelajaran model OBE yang terfokus pada capaian pembelajaran dalam program PAI di

PTU sebagai pendidikan berbasis luaran, ada empat tahap yang harus dilakukan yaitu dengan desain kurikulum, kesesuaian terstruktur (*Learning outcome*-kegiatan pembelajaran, pendampingan, fasilitas kesempatan belajar serta siklus sistematik PDCA (*Plan*/perencanaan, *Do*/kerjakan, *Check*/cek, *Act*/tindak lanjuti). Tahapan ini merupakan suatu proses penyelesaian permasalahan dalam pendidikan lebih sering disebut “siklus Deming yaitu pendekatan sederhana yang berulang untuk menguji perubahan pada proses atau solusi masalah, untuk mendorong perbaikan berkelanjutan atas proses itu seiring waktu berjalan.

OBE berpengaruh pada keseluruhan proses pendidikan dari rancangan kurikulum; perumusan tujuan dan capaian pembelajaran; strategi pendidikan; rancangan metode pembelajaran; prosedur penilaian; dan lingkungan/ekosistem Pendidikan. Bentuk pendampingan pada RPS integrasi PAI di PTU melalui kurikulum OBE diperlukan keterampilan khusus karena menghadapi kendala kemampuan dasar agama mahasiswa yang beragam. Peningkatan kualitas pendidikan merupakan suatu proses yang perlu dilakukan secara terus menerus dan dinamis menyesuaikan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Diperlukan assement terhadap mahasiswa agar memahami agama bukan hanya sekedar materi kuliah yang dogmatis melainkan mata kuliah yang mendorong mahasiswa untuk mengembangkan disiplin ilmunya dengan landasan agama sebagai pondasi keilmuannya.

Kendala yang dihadapi dosen PAI di PTU yaitu ada beberapa factor penghambat pada mata kuliah PAI di PTU, yaitu factor internal dan eksternal. Faktor internal yaitu factor dari sisi akademik baik berupa kebijakan Rektor terkait dengan penetapan jumlah SKS pada mata Kuliah PAI, kompetensi dosen, latar belakang kemampuan dasar mahasiswa, fasilitas sarana dan prasana, pendampingan pada mahasiswa.

Faktor eksternal dari non akademik, yang menjadi pendukung penguatan mata kuliah PAI di Fak.Teknik UNSIKA yaitu: a. Keluarga; yakni keluarga harus mampu mengembangkan nilai-nilai pendidikan karakter terhadap mahasiswa. Kalau keluarga sudah broken home itu dapat menghambat pembelajaran PAI di kampus. b. Pemerintah baik di eksekutif, legeslatif maupun yudikatif di tingkat pusat sampai daerah harus memperlihatkan cara berfikir dan berperilaku yang menunjukkan karakter kebangsaan yang baik sehingga bisa dicontoh oleh mahasiswa. c. Dunia usaha, yakni pelaku usaha harus memperlihatkan tindakan-tindakan yang beretika dan memiliki tanggung jawab serta etika kebangsaan, jangan memberi contoh yang tidak baik kepada mahasiswa, seperti: korupsi dan suap menyuap, d. Media massa; yakni media cetak dan elektronik, diharapkan jangan mengeksploitasi kasus-kasus amoral dan kejahatan besar-besaran agar tidak menginspirasi para mahasiswa untuk melakukan hal yang sama.

Untuk meyakinkan proses penelitian sehingga tidak terjadi kesamaan data dan terhindar dari plagiarisme, terdapat beberapa penelitian terdahulu yang relevan dan mengarah pada Manajemen Kurikulum berbasis *OBE*. Adapun beberapa penelitian terdahulu diantaranya:

Pertama Imroatus Solikhah (2015) “KKNi Dalam Kurikulum berbasis *Learning Outcome*”. Program Pendidikan Bahasa Inggris IAIN Surakarta Jawa Tengah. Hasil penelitiannya pertama perubahan visi, misi penyamaan dengan KKNi, pencantuman KI dan KD. KKNi untuk tingkat dasar, menengah sudah dirumuskan oleh pemerintah dan perguruan tinggi mengembangkan. Kedua Kompetensi beragama tidak tercakup pada kompetensi inti perusahaan.

Kedua Al Aminuddin, Roni Salambue, Yanti Andriyani, Evfi Mahdiyah (2021) “Aplikasi E–OBE Untuk Integrasi Komponen Kurikulum OBE”, Program Studi Sistem Informasi Universitas Riau. Hasil penelitian Penyusunan kurikulum OBE perlu difasilitasi dengan sistem yang mampu menjamin kohesi dan koherensi masing – masing komponen kurikulum OBE seperti Profil Lulusan, Capaian Pembelajaran Lulusan (CPL), Bahan Kajian dan RPS. Berdasarkan hasil analisa, pemodelan, implementasi dan pengujian aplikasi e-OBE yang telah dilakukan, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa aplikasi e-OBE memungkinkan Tim Kurikulum dan Dosen Program Studi menyusun data kurikulum OBE secara terpadu mulai dari Profil Lulusan sampai dengan Rencana Pembelajaran Semester secara efektif dan efisien. Saran yang dapat dijadikan acuan dalam pengembangan sistem di masa akan datang adalah aplikasi e-

OBE dapat dikembangkan cakupannya dengan menambahkan fitur pengelolaan proses belajar mengajar dan juga evaluasi hasil luaran yang dihasilkan dari capaian pembelajaran.

Ketiga Okfalisa, Harris Simaremare, Rahmad Abdillah, Nina Fadilah Najwa (2019) “Result Based Manajemen Sistem untuk Monitoring dan Evaluasi Kegiatan Bimbingan Dasar Keislaman.”. Hasil penelitian Proses monitoring dan evaluasi dengan menggunakan konsep Result Based Management Information System ini tidak hanya dapat memonitor dan mengevaluasi pelaksanaan kegiatan di Fakultas, namun informasi lebih lengkap untuk setiap jurusan. Performansi dari masing-masing kelompok mentoring hingga performansi individu peserta juga dapat diperoleh. Informasi performansi pementer maupun dosen pendamping juga dapat di monitor dan dievaluasi. Hal ini tentunya akan bermanfaat sebagai rekomendasi dan perbaiki untuk pelaksanaan kegiatan berikutnya. Penelitian ini juga memberikan prototipe rancangan software management information system sebagai management information system sebagai tools dalam memonitoring dan mengevaluasi berbasis RBM.

Keempat Badrudin, Rayan Nurdin (2019) “SIM (Sistem Informasi Manajemen) Kurikulum Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Berbasis CMS Wordpress”. Hasil penelitian menemukan bahwa Prodi menerapkan konsep dasar pada desain SIM kurikulum dengan menentukan aplikasi yang digunakan, format gambar yang sesuai, pemilihan warna teks, dan latar belakang sebuah halaman web. Berikut ini terdapat beberapa aspek yang diperhatikan pada desain SIM kurikulum Prodi, yaitu: 1) Dapat Dijalankan dan digunakan (usebility). 2) web mampu menampilkan dokumen kurikulum secara cepat walaupun diakses pada smartphone. 3) Web memiliki dua navigasi (navigation), navigasi utama dan navigasi tambahan. Navigasi utama yaitu menu Home, profil, akademik, dosen, pengembangan jurusan dan galery dan perpustakaan. Navigasi tambahan terdiri dari empat tombol menu yaitu RPS MPI, SIM Kurikulum, jaringan alumni dan E-book MPI.

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas, terlihat bahwa disertasi ini merupakan studi lanjutan, namun satu hal yang membedakan studi terdahulu terletak pada Integrasi PAI di PTU melalui kurikulum Outcome Based Education di Universitas Singaperbangsa Karawang.

KESIMPULAN

PAI di PTU bukan sekedar mata kuliah pelengkap kurikulum, PAI menjadi mata kuliah wajib yang diberikan kepada seluruh mahasiswa di perguruan tinggi umum. Berangkat dari amanat Undang-Undang untuk mencerdaskan bangsa yang beriman dan bertaqwa Kepada Tuhan Yang Maha Esa, diperlukan perumusan kurikulum yang mendukung terhadap lulusan PTU. Integrasi PAI di PTU melalui kurikulum OBE akan menjadi tolok ukur terhadap proses pembelajaran berbasis luaran yaitu mahasiswa mampu ikut berperan aktif dalam menyelesaikan permasalahan di tengah-tengah masyarakat dan dunia kerja. Tidak ada dikotomi antara agama dan ilmu umum, PAI di PTU memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk generasi yang unggul.

REFERENSI

- A. Munjin Nasih, A. S. (2020). *Ragam Penguatan PAi di PTU* . Sidoarjo: Delta Pijar Khatulistiwa.
- Albi Anggito, J. S. (2018). *Metode Penelitian kualitatif*. Sukabumi: CV Jejak.
- Amin, A. (2014). *Sistem Pembelajaran Pendidikan Agama Islam pada Perguruan Tinggi Umum*. Yogyakarta : Deepublish.
- Al Aminuddin, R. S. (2021). Aplikasi E-OBE untuk Integrasi Komponen Kurikulum OBE. *JSi*, 2182.
- Badrudin ,R.Nurdin (2019) SIM (Sistem Informasi Manajemen) Kurikulum Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Berbasis CMS Wordpress,Ta:dib 09
- Fitri, A. Z. (2020). *Integrasi Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi Agama Islam*. Tulung Agung: IAIN Tulung Agung Press.

- Hidayat, M. (2012). Pendekatan Integratif-Interkognitif Tinjauan Paradigmatif Dalam Pembelajaran Agama islam. *Ta'dib*, 283.
- Lukman Hakim, T. I. (2020). *Pendidikan Islam Integratif: Best Paractice Integrasi Pendidikan Agama Islam dalam Kurikulum Pendidikan Tinggi*. Yogyakarta: Gestalt Media .
- Okfalisa Harris Simaremare, R. A. (2019). Result Based Manajemen Sistem untuk Monitoring dan Evaluasi Kegiatan Bimbingan Dasar Keislaman. *Jurnal Sisitem Informasi Bisnis*, 84.
- Yedi Purwanto, Q. R. (2019). Internalisasi moderasi melalui pendidikan Agama Islam Di Perguruan Tinggi Umum. *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan*, 112.

Reinterpretasi Kisah Nabi Yusuf untuk Strategi Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat dalam Al-Qur'an

Eni Zulaiha¹, Badruzzaman M. Yunus², Muhammad Yoga Firdaus³

¹²³Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

¹enizulaiha@uinsgd.ac.id

²badruzzamanmyunus@uinsgd.ac.id

Abstrak

Pemberdayaan ekonomi menjadi salah satu hal penting untuk menjaga stabilitas kehidupan. Maka, dibutuhkan formula baru yang bersifat konstruktif dan variatif berupa strategi pemberdayaan ekonomi umat secara khusus, yakni dengan menggunakan perspektif Alquran melalui kisah Nabi Yusuf AS pada QS. Yusuf ayat 46 hingga 49. Penulisan karya ini menggunakan teknik kualitatif serta metode *maudhu'i*. Tulisan ini secara implisit menyimpulkan bahwa Melalui pesan hikmah dalam Alquran, Islam memberi tahu setiap Muslim tentang kemampuan digitalpreneur dengan meningkatkan ide dan kapabilitas terkait digitalisasi untuk melahirkan formula atau produk baru, baik berupa barang, makanan, aplikasi, ataupun produk lainnya. Kemudian, manfaatkan kekuatan era digital untuk meningkatkan layanan zakat melalui digitalisasi sebagai layanan utama yang baik, seperti halnya layanan zakat melalui aplikasi yang bernama BAZUTAKWA atau BAZNAS untuk kesejahteraan warga, serta menghilangkan sikap hedonis yang dapat menyebabkan umat kurang peka terhadap situasi sosial dan ekonominya dengan menghadirkan program khusus tentang penyuluhan keamanan ekonomi tentang urgensi hidup hemat oleh pemegang kebijakan. Kekurangan dari tulisan ini ialah hanya membahas pemberdayaan ekonomi dalam Alquran semata. Dalam tulisan-tulisan berikutnya, studi ini menyarankan untuk beralih ke literatur tafsir Alquran lainnya sebagai solusi untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip pemberdayaan ekonomi dalam agama Islam.

Kata Kunci: Alquran; Ekonomi; Strategi; Umat, Yusuf AS.

PENDAHULUAN

Islam mengajarkan bahwa setiap umat memiliki kemampuan untuk berkembang (Zumrotun, 2016). Islam juga dapat didefinisikan sebagai agama yang berusaha membimbing setiap orang yang beriman kepada kehidupan yang sejahtera (Laelasari et al., 2017). Namun, untuk mewujudkannya diperlukan pemberdayaan yang sejalan dengan pandangan dunia Islam sebagai pedoman ekonomi umat (Syakir, 2018).

Saat ini, umat Islam, khususnya kelompok mayoritas di Indonesia, masih terlalu jauh dari perkembangan apapun jika dibandingkan dengan di negara lain (Jaelani, 2014). Sebenarnya, telah terjadi ketidakadilan ekonomi dalam masyarakat Islam. Fakta ini menuntut adanya upaya yang disengaja dan berkelanjutan untuk memperkuat ekonomi sehingga melahirkan masyarakat yang aman secara ekonomi dimana sirkulasi kekayaan dapat dinikmati secara merata oleh semua anggota masyarakat (Mukti, 2019). Maka dari itu, dibutuhkan diskursus yang lebih mendalam terkait pemberdayaan ekonomi umat dari sudut pandang Alquran (Sagala, 2010). Melalui pesan-pesan bijak yang terdapat dalam Alquran, khususnya dalam kisah Nabi Yusuf AS, setiap manusia akan mampu membangun dan membangun masyarakat yang makmur (Syahril et al., 2019).

Pemberdayaan ekonomi adalah upaya memperkuat masyarakat dengan mendorong, menginspirasi, dan menciptakan pengetahuan tentang potensi ekonominya dan berusaha mengembangkannya (Jaelani, 2014). Pemberdayaan masyarakat merupakan komponen fundamental yang memungkinkan sebuah peradaban dapat bertahan (Syahril et al., 2019). Dalam arti dinamis, yaitu mengembangkan diri dan membuat kemajuan (Mukti, 2019). Oleh karena itu, Alquran diberikan sebagai panduan rinci untuk masalah ekonomi yang dihadapi umat manusia di bumi (Sagala, 2010).

Ayat-ayat dalam Alquran mengenai pemberdayaan ekonomi umat mengandung kebijaksanaan

unik yang sangat diperlukan untuk mencapai kesejahteraan (Fuadi, 2012). Di antaranya ialah QS. Yusuf ayat 46 sampai 49 yang berisi pesan-pesan hikmah tentang strategi pemberdayaan ekonomi umat (Mukti, 2019). Secara sosiologis, pemberdayaan ekonomi yang baik akan melahirkan kemakmuran bagi umat beragama (Syahril et al., 2019). Alquran pun memberikan pedoman tentang pentingnya pemberdayaan ekonomi dalam kehidupan (Sagala, 2010). Sehingga, ini menunjukkan bahwa Islam melalui ajaran Alquran mampu membimbing setiap orang menuju cita-cita utama ekonomi umat yang merupakan kebajikan yang penting bagi semua orang (Mubarak & Rustam, 2019).

Tujuan dari penulisan karya ini adalah untuk menyajikan strategi pemberdayaan ekonomi umat, memanfaatkan sudut pandang Alquran dan kisah Nabi Yusuf AS sebagai inspirasi utama. Tulisan ini pun mengangkat pokok bahasan tentang bagaimana pemahaman strategi pemberdayaan ekonomi umat versi Alquran melalui kisah Nabi Yusuf AS dalam QS. Yusuf ayat 46 sampai 49. Tulisan ini diharapkan dapat menyumbang manfaat konstruktif mengenai pengetahuan Alquran dengan topik pemberdayaan ekonomi umat.

METODE

Tulisan ini secara spesifik membahas pesan-pesan hikmah tentang pemberdayaan ekonomi umat dengan makna yang substansial melalui kisah Nabi Yusuf AS. Tulisan ini mengkaji tentang pemberdayaan ekonomi umat secara komprehensif menggunakan pesan inspirasi di dalam Alquran yang berisi pesan-pesan konstruktif terkait pemberdayaan ekonomi umat untuk mewujudkan kehidupan yang sarat akan kemakmuran (Mukti, 2019).

Jenis penulisan dalam karya tulis ini adalah bersifat kualitatif (Lexy, 2002). Hemat penulis, sumber primer dan sekunder digunakan untuk mengumpulkan informasi, antara lain Alquran dan referensi perpustakaan seperti jurnal dan buku. Teknik *maudhu'i* digunakan untuk mengkaji konsep moderasi beragama melalui perspektif Alquran (Anwar, 2002). Hasil penelusuran kemudian diabstraksikan, dan hasil abstraksi pun diinterpretasikan, semuanya dalam upaya menghasilkan informasi yang paling mutakhir tentang pemberdayaan ekonomi umat yang dilihat melalui perspektif Alquran. Memanfaatkan analisis isi sebagai alat interpretatif dan sarana untuk sampai pada temuan (Rokim, 2017).

PEMBAHASAN

Diskursus Islam dan Pemberdayaan Ekonomi Umat

Istilah pemberdayaan mengacu pada kemampuan dan kekuatan (Pusat Bahasa, 2008). Pemberdayaan pun berasal dari istilah *empowerment* yang berarti memberikan kekuatan kepada individu yang lemah atau tidak mampu (Abu, 2008). Istilah bahasa Arab untuk pemberdayaan adalah *tamkin* yang artinya menguatkan atau membentengi (Munawir, 2007). Oleh karena itu, pemberdayaan adalah upaya untuk meningkatkan daya umat yang kurang mampu atau lemah dengan cara memotivasi, menginspirasi, dan meningkatkan pengetahuan tentang kapabilitas yang mereka miliki, serta berupaya melakukan improvisasi agar dapat mengembangkannya (Rodin, 2015).

Islam secara kompleks menawarkan berbagai solusi yang dapat diterapkan untuk setiap masalah kehidupan (Shihab, 1996). Tidak memandang usia pembacanya, Alquran harus selalu menjadi tolok ukur utama untuk semua perilaku dan tindakan (Daulay, 2014). Selain itu, Alquran memiliki pengaruh sosial pada orang-orang yang mengikutinya (Arifin, 2015). Alquran memiliki banyak pelajaran indah yang berbicara tentang pemberdayaan ekonomi untuk kesejahteraan umat (Sagala, 2010). Yakni, salah satunya yang disajikan pada QS. Yusuf ayat 46 hingga 49 (Mukti, 2019).

Pemberdayaan ekonomi yang mapan merupakan salah satu bentuk upaya dalam mengimplementasikan amal positif (Suardi, 2020). Hal tersebut dibuktikan dengan pengelolaan ekonomi umat yang prima dan solutif. Alquran pun memberikan apresiasi konstruktif atas setiap amal baik, terkhusus beragam kebaikan yang dihasilkan dari pemberdayaan ekonomi umat yang stabil dan baik sesuai tuntunan Allah SWT. Apresiasi tersebut termaktub dalam QS. al-Nahl ayat 97 berikut:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ
حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Artinya: “Barangsiapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.” (QS. al-Nahl: 97)

Pesan Inspiratif Ayat-ayat Kisah dalam Alquran terkait Pemberdayaan Ekonomi

Konsep pemberdayaan ekonomi tersaji di dalam Alquran. Penulis menemukan sebanyak tiga pesan konstruktif yang beredar dalam beberapa ayat di dalam Alquran. Yakni, di antaranya ialah pada QS. Yusuf ayat 46 hingga 49. Ayat-ayat Alquran memberikan inspirasi terkait keamanan aspek ekonomi (Sitorus, 2021), di antaranya ialah:

QS. Yusuf Ayat 46

يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ
سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَّعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى
النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾

Artinya: ”Yusuf, wahai orang yang sangat dipercaya! Terangkanlah kepada kami (takwil mimpi) tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk yang dimakan oleh tujuh (ekor sapi betina) yang kurus, tujuh tangkai (gandum) yang hijau dan (tujuh tangkai) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahui.”(QS. Yusuf: 46)

Ibnu Katsir mengatakan dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim* bahwa ayat ini mengacu pada seorang pelayan raja Mesir yang menceritakan mimpi rajanya (Katsir, 1998). Nabi Yusuf AS menjelaskan mimpi itu kepada hamba raja saat itu. Kemudian, Nabi Yusuf AS mendengarkan dengan penuh perhatian kisah dari pelayan itu tanpa menegurnya karena kelalaiannya dengan menceritakan mimpi raja (Katsir, 1998). Dan pada QS. Yusuf ayat 47 Nabi Yusuf AS menanggapi mimpi raja.

QS. Yusuf Ayat 47

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ ۖ إِلَّا قَلِيلًا
مِّمَّا نَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾

Artinya: “Dia (Yusuf) berkata, “Agar kamu bercocok tanam tujuh tahun (berturut-turut) sebagaimana biasa; kemudian apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan di tangkainya kecuali sedikit untuk kamu makan.” (QS. Yusuf: 47)

Ibnu Katsir mengatakan bahwa ayat ini berarti bahwa suatu hari musim akan berubah dan akan turun hujan lebat selama tujuh tahun berturut-turut (Katsir, 1998). Sapi dipandang sebagai tahun karena sapilah yang digunakan untuk membajak tanah, dan tanah itu ditanami untuk menanam buah-buahan

dan tanaman, terutama biji-bijian gandum hijau (Katsir, 1998). Kemudian Nabi Yusuf AS memberi tahu raja dan penduduknya apa yang harus mereka lakukan selama tujuh tahun.

Nabi Yusuf AS memerintahkan agar hasilnya dibiarkan pada biji-bijian agar dapat disimpan dalam waktu lama tanpa membusuk (Katsir, 1998). Itu tidak boleh dikeluarkan dari biji-bijian kecuali jika digunakan untuk memenuhi kebutuhan nutrisi. Kemudian Nabi Yusuf AS menghimbau agar mengkonsumsi makanan dengan hati-hati dan tidak berlebihan, sehingga jumlah makanan yang tersedia cukup untuk memenuhi kebutuhan selama tujuh tahun di saat musim paceklik (Katsir, 1998).

Di dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim* karya Ibnu Katsir, ia mengatakan bahwa kelaparan tujuh tahun berturut-turut dianalogikan dengan sapi kurus yang memakan sapi gemuk (Katsir, 1998). Karena pada musim paceklik, semua makanan yang dikumpulkan selama musim subur seringkali dikonsumsi tanpa perhitungan. Musim paceklik ini optimal untuk biji-bijian kering. Kemudian, Nabi Yusuf AS memberi tahu raja dan penduduknya bahwa selama tujuh tahun kelaparan, tidak ada satu tanaman pun yang dapat tumbuh subur, dan tidak satu pun tanaman yang ditanam akan menghasilkan buah (Katsir, 1998).

QS. Yusuf Ayat 48

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٍ أَكُنَّ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾

Artinya: “Kemudian setelah itu akan datang tujuh (tahun) yang sangat sulit, yang menghabiskan apa yang kamu simpan untuk menghadapinya (tahun sulit), kecuali sedikit dari apa (bibit gandum) yang kamu simpan.” (QS. Yusuf: 48)

Ibnu Katsir menjelaskan dalam ayat ini bahwa Nabi Yusuf AS mengatakan kepada mereka bahwa setelah musim kelaparan yang panjang, tahun-tahun yang berbuah akan tiba (Katsir, 1998). Tanah menjadi produktif dan menghasilkan panen yang kaya selama tahun-tahun itu, dan orang-orang kembali memproduksi anggur, zaitun, dan buah-buahan serta sayuran lainnya seperti biasa; mereka juga memeras tebu untuk membuat gula (Katsir, 1998). Sehingga, beberapa ulama berpendapat bahwa definisi pemerasan adalah memerah susu.

QS. Yusuf Ayat 49

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ ﴿٤٩﴾

Artinya: “Setelah itu akan datang tahun, di mana manusia diberi hujan (dengan cukup) dan pada masa itu mereka memeras (anggur).” (QS. Yusuf: 49)

Pada ayat ini Ibnu Katsir menukil perkataan Ali bin Abu Thalhaf yang telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud dengan *يَعْرِضُونَ* ialah memerah air susu (Katsir, 1998). Berbeda dengan Ibnu Katsir, Quraish Shihab dalam karyanya *Tafsir Al-Mishbah* menjelaskan pada ayat ini bahwa setelah tujuh tahun kekeringan, hujan akan turun lagi. Pada saat itu, anggur, zaitun, dan buah-buahan lainnya dapat digunakan untuk membuat minuman (Shihab, 2009).

Kisah Nabi Yusuf AS dan Relevansinya terhadap Strategi Pemberdayaan Ekonomi Umat

Menjaga ketahanan pangan adalah pemberdayaan ekonomi. Ketahanan pangan menjamin produksi, distribusi, dan kemampuan memilih makanan bergizi (Mukti, 2019). Ada tiga aspek ketahanan pangan yang harus diperhatikan. Berbagai cara dapat dilakukan untuk meningkatkan ketersediaan pangan, antara lain dengan meningkatkan produksi dan cadangan pangan, mendistribusikan pangan atau membuatnya lebih terjangkau, serta meningkatkan konsumsi pangan dalam rangka memenuhi

kebutuhan gizi. Kemudian adanya spirit positif untuk mendorong kehidupan yang sehat, produktif, dan berjangka panjang (Asiyah, 2014).

Allah SWT menceritakan dalam Alquran kisah Nabi Yusuf AS, yang merupakan pelopor dan perancang dalam penciptaan sistem ketahanan pangan yang kuat. Pelajaran dari Nabi Yusuf ini dapat ditemukan dalam QS. Yusuf 46 sampai 49 (Ali, 2011). Narasi tentang Nabi Yusuf AS dalam menghadapi krisis pangan memberikan pelajaran penting, berawal dari mimpi raja tentang masa depan bangsanya, yang tidak dapat dipahami oleh para penasihat. Sampai salah seorang pelayan merekomendasikan agar raja mengirimnya untuk melihat Nabi Yusuf AS, yang ahli dalam menafsirkan mimpi (Ali, 2011).

Tujuh sapi gemuk atau *سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ*, merupakan indikasi dari apa yang dimaksud Nabi Yusuf AS dengan bertani selama tujuh tahun seperti biasa atau *تَرَرَّ عَوْنٌ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا*. Dibutuhkan tujuh tahun penyimpanan atau gudang makanan yang sangat besar (Ali, 2011). Bertani selama tujuh tahun ini harus diselesaikan terlebih dahulu, karena tanahnya masih subur dan tanaman serta biji-bijian akan tampak hijau atau *سَتَبَلَّتْ خُضْرًا*. Ini harus dilakukan karena tujuh tahun masa subur ini akan habis atau digantikan oleh tujuh tahun sengsara atau *سَبْعَ شِدَادًا*, seperti tujuh ekor sapi gemuk dimakan tujuh ekor sapi kurus. Seperti tujuh bulir kering lainnya atau *سَبْعَ أَخْرَ سَبْعَ أَخْرَ*, kesuburan tanah berkurang selama kelaparan ini sebagai akibat dari kekeringan, menyebabkan tanaman layu dan mati. Nabi Yusuf AS dengan tepat membaca mimpi raja, meramalkan bahwa akan ada tujuh tahun kemakmuran dengan panen berlimpah, diikuti oleh tujuh tahun kekurangan pangan karena kekeringan (Sitorus, 2021).

Penggunaan isyarat sapi gemuk, sapi kurus, bulir gandum hijau, dan bulir gandum kering merupakan aspek imajinatif dari mimpi raja yang harus diperhatikan (Mukti, 2019). Sapi melambangkan ternak. Hal ini menunjukkan bahwa salah satu komoditas ekonomi Mesir saat itu adalah sektor peternakan. Biji gandum melambangkan pertanian. Hal ini menunjukkan bahwa salah satu sektor ekonomi lainnya adalah sektor pertanian (Asiyah, 2014). Penjelasan ini menunjukkan bahwa mimpi raja terkait dengan kesulitan hidup manusia.

Berdasarkan wahyu yang didapatnya dari Allah SWT, Nabi Yusuf AS menjelaskan makna mimpi raja tersebut (Asiyah, 2014). Mesir, yang memiliki masa berbuah tujuh tahun, akan menghadapi kelaparan tujuh tahun. Yusuf menasihati raja tentang perencanaan strategis untuk memastikan ketahanan pangan yang kuat (Mukti, 2019). Secara khusus, dimaknai sebagai produksi gandum massal dan manajemen stok pangan. Nabi Yusuf AS tidak berhenti pada substansi mimpi raja saat membahas tafsirnya. Selain meramalkan kebenaran mimpi, Nabi Yusuf AS mengusulkan solusi masalah ekonomi dengan menggunakan QS. Yusuf ayat 47 hingga 49.

Reinterpretasi Strategi Pemberdayaan Ekonomi Umat Perspektif Alquran pada Kisah Nabi Yusuf AS

Nabi Yusuf AS membuat rencana ekonomi khusus untuk mempersiapkan bagaimana kemiskinan dan kelaparan akan mempengaruhi Mesir ketika krisis melanda (Mukti, 2019). Ketika raja melakukan apa yang diperintahkan Nabi Yusuf AS, akhirnya Mesir mampu melewati krisis tanpa masalah. Penduduknya merasa aman karena semuanya mendapatkan kesejahteraan. Kebutuhan mereka sudah lama terpenuhi (Sitorus, 2021). Tujuan utama dari rencana pemberdayaan ekonomi Nabi Yusuf AS adalah untuk menyelamatkan orang dari kemiskinan sehingga mereka dapat memiliki kehidupan yang baik.

Nabi Yusuf AS menggunakan tiga metode untuk membantu umatnya menjadi mandiri secara finansial (Mukti, 2019). Pertama, cara memproduksi makanan secara tepat. Kedua, menyimpan produksi secara terorganisir dan menerapkan prinsip hemat. Sehingga, Mesir pun mampu melewati krisis dengan aman dan membawa kemakmuran bagi penduduknya dengan menggunakan tiga metode ini.

Eskalasi Kapabilitas Digitalpreneur

Teknik memproduksi makanan yang tepat menjadi salah satu strategi Nabi Yusuf AS dalam menggapai keadilan dan kesejahteraan hidup (Mukti, 2019). Strategi tersebut pun nyatanya dapat dikembangkan di era digital saat ini. Pengembangan strategi memproduksi formula bisnis ini dapat menjadi kreasi inovatif yang mewarnai keamanan kehidupan digital untuk mewujudkan pemberdayaan ekonomi umat yang lebih efisien (Laelasari et al., 2017).

Kreasi inovatif yang dimaksud tersebut ialah dengan meningkatkan kapabilitas diri untuk membuat suatu formula, baik berupa barang, makanan, aplikasi, atau produk khusus lainnya melalui kemampuan digitalpreneur (Nastiti, 2019). Seperti halnya pemberdayaan terhadap seseorang untuk meningkatkan kemampuan digital atau sertifikasi kapabilitas digitalisasi yang diselenggarakan secara profesional oleh pemegang kebijakan umat (Abdullah et al., 2020). Lalu, pemegang kebijakan umat tentunya harus terus berupaya membuat formula baru sehingga menjadi penentu kesejahteraan ekonomi umat. Salah satunya ialah dengan menggagas layanan zakat melalui aplikasi digital BAZNAS untuk kesejahteraan warga atau dapat disebut sebagai BAZUTAKWA.

Optimalisasi Layanan Zakat Berbasis Digital

Nabi Yusuf AS menggunakan cara penyimpanan barang secara teratur sebagai salah satu cara untuk mencapai kesejahteraan hidup (Mukti, 2019). Cara tersebut dapat digunakan di era digital saat ini. Dalam rangka mewujudkan pemberdayaan ekonomi umat yang mapan, penyusunan rencana penyimpanan atau penataan barang dapat dianggap sebagai inovasi konstruktif di era digital .

Inovasi yang dimaksud adalah memanfaatkan kekuatan era digital untuk meningkatkan layanan. Sebagai penunjang utama pelayanan yang baik, pelayanan zakat melalui media atau *platform* seperti *website*, aplikasi, konten, dan lain-lainnya (Zumrotun, 2016). Misalnya, ketika layanan zakat yang optimal hadir dalam kemasan digital berupa aplikasi zakat, sehingga memudahkan setiap orang untuk membayar zakat (Lutfiyanto, 2020).

Zakat juga telah menjadi alat produk atau keuangan untuk menghasilkan dan menyimpan produk atau uang serta mengubahnya menjadi alat baru untuk menciptakan cara yang lebih adil bagi perekonomian untuk tumbuh (Lutfiana Izalatul, 2021). Contoh layanan zakat yang dapat kita gunakan adalah aplikasi BAZUTAKWA atau BAZNAS untuk kesejahteraan warga. BAZUTAKWA merupakan salah satu inisiasi yang diharapkan dapat membantu setiap kebutuhan ekonomi umat. Aplikasi ini seyogyanya akan berisi fitur-fitur pilihan terkait kesejahteraan warga atau umat. Seperti pengetahuan tentang urgensi pengelolaan ekonomi yang prima melalui zakat, kalkulator zakat, pendaftaran sertifikasi ahli layanan zakat, dan yang lain-lainnya (Lutfiyanto, 2020). Hal ini hendaknya dapat digagas secara komprehensif sehingga dapat memberikan kemanfaatan yang prima dalam hal kreasi inovasi layanan ekonomi yang baik.

Dekontaminasi dari Sikap Hedonis

Nabi Yusuf AS menggunakan metode unik dengan menjauhkan diri dari sikap hedonis sebagai salah satu cara untuk membiasakan hidup hemat dan untuk meraih kesejahteraan hidup (Mukti, 2019). Metode ini pun dapat diimplementasikan di era digital. Dalam rangka mewujudkan pemberdayaan ekonomi umat yang bersih dari sikap boros dan berlebih-lebihan, maka prinsip hidup hemat dapat dijadikan sebagai pedoman hidup di era digital.

Pengaruh hedonisme yang kemudian menimbulkan permasalahan baru dalam kehidupan sosial masyarakat, seperti kerusakan lingkungan, perbedaan pendapatan, penumpukan kekayaan oleh segelintir orang, dan hilangnya kebersamaan (Suardi, 2020). Bahkan, akan timbul penyakit akibat persaingan tidak sehat dan sebagainya. Melihat hal ini, jelas bahwa sistem ekonomi kapitalis yang hedonis belum mampu menyelesaikan masalah keadilan ekonomi, distribusi pendapatan, dan ketimpangan sosial serta permasalahan ekonomi (Syahril et al., 2019). Semua peristiwa ini terjadi dan memberikan bukti bahwa sistem berbasis Alquran diyakini memiliki bagian dalam inisiatif pengentasan kemiskinan, karena nilai-nilai sistem ekonomi Islam lebih fokus pada kesejahteraan, perdamaian, kemanusiaan, persaudaraan, keadilan, kesucian, spiritualitas dan harmoni yang vital (Suardi, 2020).

Salah satu upaya yang dapat dicanangkan untuk menghapus sikap hedonis ialah dengan

mengkampanyekan prinsip hidup hemat di tengah maraknya sistem ekonomi kapitalis yang menjangkit umat (Suardi, 2020). Lalu, upaya menanamkan prinsip hidup hemat itu dapat dimanifestasikan ke dalam program pemegang kebijakan. Di antaranya ialah program penyuluhan kemapanan ekonomi yang dilakukan secara terukur dan komprehensif untuk menumbuhkan kemandirian ekonomi bagi umat (Lutfiyanto, 2020).

KESIMPULAN

Inspirasi mengenai strategi pemberdayaan ekonomi umat tersampaikan secara khusus melalui pesan hikmah Alquran. Menelaah Alquran menggunakan analisis *maudhu'i* menghasilkan pemahaman substansial dan kesadaran konstruktif untuk mengimplementasikan beragam aktivitas yang berkaitan dengan pemberdayaan ekonomi umat. Melalui pesan hikmah dalam Alquran, Islam memberi tahu setiap Muslim tentang kemampuan digitalpreneur dengan meningkatkan ide dan kapabilitas terkait digitalisasi untuk melahirkan formula atau produk baru, baik berupa barang, makanan, aplikasi, ataupun produk lainnya. Kemudian, manfaatkan kekuatan era digital untuk meningkatkan layanan zakat melalui digitalisasi sebagai layanan utama yang baik, seperti halnya layanan zakat melalui aplikasi yang bernama BAZUTAKWA atau BAZNAS untuk kesejahteraan warga, serta menghilangkan sikap hedonis yang dapat menyebabkan umat kurang peka terhadap situasi sosial dan ekonominya dengan menghadirkan program khusus tentang penyuluhan kemapanan ekonomi tentang urgensi hidup hemat oleh pemegang kebijakan. Sehingga, gagasan mengenai pemberdayaan ekonomi umat perspektif Alquran pun menjadi pemicu lahirnya kemakmuran bagi kehidupan di dunia, khususnya di negeri Indonesia.

Karya tulis ini diharapkan memberi sumbangsih konstruktif kepada pemegang kebijakan, umat dan penggemar ilmu pengetahuan Islam, khususnya ilmu Alquran mengenai strategi pemberdayaan ekonomi umat. Sehingga, umat semakin melek dengan isu ekonomi, pegiat Alquran dapat terus menggali solusi ekonomi umat, dan pemegang kebijakan seperti pemerintah dapat menyediakan program sertifikasi kapabilitas digital, aplikasi BAZUTAKWA, dan penyuluhan kemapanan ekonomi tentang urgensi hidup hemat dari pemegang kebijakan pusat ke daerah secara merata. Kekurangan dari tulisan ini ialah hanya membahas pemberdayaan ekonomi umat dalam Alquran semata. Dalam tulisan-tulisan berikutnya, studi ini menyarankan untuk beralih ke literatur tafsir Alquran lainnya sebagai solusi untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip pemberdayaan ekonomi umat dalam agama Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. W., Haddade, A. W., & Nouruzzaman, A. (2020). Empowerment of Santripreneur Through E-Commerce Startup (Study of Modern Islamic Boarding School Datok Sulaiman, Palopo City). *Ad-Deenar: Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam*, 4(02), 217–231.
- Abu, H. (2008). *Pengorganisasian dan Pengembangan Masyarakat Model dan Strategi Pembangunan yang Berbasis Kerakyatan*. Humaniora.
- Ali, I. (2011). *Semiotika Al-Quran: Metode dan Aplikasi Terhadap Kisah Yusuf*. Teras.
- Anwar, R. (2002). *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*. Pustaka Setia.
- Arifin, B. S. (2015). *Psikologi Sosial*. CV Pustaka Setia.
- Asiyah, S. (2014). Ketahanan Pangan dalam Perspektif Al-Quran (Kajian Tematik). *Skripsi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014 M).
- Daulay, M. R. (2014). Studi Pendekatan Al-Qur'an. *Thariqah Ilmiah: Jurnal Ilmu-Ilmu Kependidikan Dan Bahasa Arab*, 1(01).
- Fuadi, A. (2012). Towards The Discourse of Islamic Philanthropy for Social Justice in Indonesia. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*, 8(2), 92–102.
- Jaelani, D. I. (2014). Pemberdayaan Ekonomi Umat dalam Perspektif Islam (Sebuah Upaya dan Strategi). *EKSYPAR: Jurnal Ekonomi Syari'ah & Bisnis Islam*, 1(1), 18–34.
- Katsir, I. (1998). *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.

- Laelasari, N., Safei, A. A., & Aziz, A. (2017). Peranan Program Pemberdayaan Masyarakat Kelurahan dalam Meningkatkan Kesejahteraan Ekonomi. *Tamkin: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 2(2), 79–98.
- Lexy, J. M. (2002). Metode penelitian kualitatif. Bandung: Rosda Karya.
- Lutfiana Izalatul, L. (2021). *Strategi Fundraising dalam Upaya Meningkatkan Kepercayaan Muzakki pada LAZISNU Banyumas*. IAIN Purwokerto.
- Lutfiyanto, A. M. (2020). Pengembangan Inovasi Zakat Berbasis Digital pada Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah (Zakat inklusif). *Jurnal Kajian Islam Kontemporer (JURKAM)*, 1(1), 7–12.
- Mubarok, A. A., & Rustam, D. G. (2019). Islam Nusantara: Moderasi Islam di Indonesia. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2), 153–168.
- Mukti, B. P. (2019). Strategi Ketahanan Pangan Nabi Yusuf: Studi Analisis tentang Sistem Ketahanan Pangan Nabi Yusuf dalam Al-Quran Surat Yusuf Ayat: 46-49. *Tarjih: Jurnal Tarjih Dan Pengembangan Pemikiran Islam*, 16(1), 35–47.
- Munawir, A. W. (2007). *Kamus Al-Munawwir Indonesia dan Arab*. Pustaka Progressif.
- Nastiti, S. M. (2019). Pengembangan Perusahaan Berbasis Nilai Islam pada Digital Startup. *Indonesian Journal of Religion and Society*, 1(2), 115–125.
- Pusat Bahasa, D. P. N. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Pusat Bahasa.
- Rodin, D. (2015). Pemberdayaan Ekonomi Fakir Miskin dalam Perspektif Al-Qur'an. *Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, 6(1), 71–102.
- Rokim, S. (2017). Mengenal Metode Tafsir Tahlili. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 2(03).
- Sagala, M. N. (2010). *Konsep Al-Qur'an tentang Pemberdayaan Ekonomi (pendekatan Tafsir Al-Misbah)*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Shihab, M. Q. (1996). *Membumikan al-Qur'an*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (2009). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Sitorus, M. R. M. (2021). *Manajemen Ketahanan Pangan Nabi Yusuf dalam Al-Quran dan Relevansinya dengan Ketahanan Pangan Nasional*. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Suardi, D. (2020). Strategi Ekonomi Islam Untuk Kesejahteraan Umat. *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 20(02), 68–80.
- Syahril, S., Abdullah, W., & Syahrudin, S. (2019). Model Pemberdayaan Ekonomi dengan Filantropi Islam dalam Mewujudkan Kesejahteraan Masyarakat. *IQTISHADIA: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 6(1), 25–40.
- Syakir, A. (2018). Pemberdayaan Ekonomi Umat Islam Indonesia Melalui Wakaf Produktif. *Al-Intaj: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 2(1).
- Zumrotun, S. (2016). Peluang, Tantangan, dan Strategi Zakat dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 16(1).

Dinamika Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Mathla'ul Anwar 1916-2023

Ahmad Rofiq

STAI Babunnajah Pandeglang, Indonesia

ahrof99@gmail.com

Abstrak

Mathla'ul Anwar merupakan organisasi keagamaan yang lahir di Menes (Pandeglang) pada 9 Agustus 1916 M di tengah kondisi masyarakat yang terpuruk dalam berbagai aspek kehidupan akibat kolonialisme. Mathla'ul Anwar merespons kondisi tersebut dengan trilogi gerakan, yaitu: pendidikan, dakwah, dan sosial. Ide-ide perubahan sosial dan gerakan Mathla'ul Anwar dipengaruhi oleh kondisi sosial dan politik waktu itu. Mathla'ul Anwar terlibat aktif dalam proses perubahan sosial kaum muslimin Indonesia selama satu abad lebih, sejak masa Kolonial, Orde Lama, Orde Baru dan Reformasi, tentu ada pemikiran yang melandasi gerakan dan menentukan pergeseran orientasi gerakannya dari masa ke masa. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap tipologi pemikiran, motif gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar, dan respons Mathla'ul Anwar terhadap kondisi sosial politik Indonesia sejak 1916 sampai dengan 2021. Penelitian ini menggunakan metode historis yang meliputi lima tahapan, yakni pemilihan topik, heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Sumber primer yang digunakan adalah dokumen sezaman. Adapun sumber sekunder berupa hasil wawancara, dan studi terdahulu terkait Mathla'ul Anwar. Teori-teori dalam ilmu sosial digunakan sebagai pendekatan dalam proses interpretasi. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa dinamika pemikiran dan gerakan Mathla'ul Anwar sebagai organisasi keagamaan akomodatif strategis [Masa Kolonial], reformis, [Masa Orde Lama], akomodatif kompromistis [Masa Orde Baru], dan akomodatif progresif [Masa Reformasi].

Kata Kunci: Mathla'ul Anwar, Dinamika, Pemikiran, Gerakan, Keagamaan.

PENDAHULUAN

Organisasi sosial (Ormas) keagamaan Mathla'ul Anwar (MA) yang dibahas dalam studi ini merupakan salah satu Ormas Islam di Indonesia yang telah eksis selama satu abad lebih. Ormas ini didirikan pada tahun 1916 di Menes, Pandeglang-Banten (PBMA, 2007), sepuluh tahun lebih tua dari Nahdhatul Ulama (NU - berdiri 1926) dan empat tahun lebih muda dari Muhammadiyah (berdiri 1912).

Penelitian serius terhadap Mathla'ul Anwar sebenarnya telah banyak dilakukan, baik dari Indonesia maupun luar negeri. Sebagaimana ormas keagamaan yang lain, Mathla'ul Anwar memainkan peran penting, terutama melalui trilogi gerakan, yaitu pembaharuan pendidikan Islam, dakwah islamiyah, dan perbaikan kehidupan sosial-budaya masyarakat (Jihaduddin, 2020). Kenyataan ini memberi petunjuk bahwa Mathla'ul Anwar melalui trilogi gerakannya tersebut, langsung maupun tidak, telah melibatkan diri dalam arus besar gerakan kebangkitan dunia Islam pada awal abad ke-20, melanjutkan perjuangan menghadapi kolonialisme Belanda dalam bentuk pemberdayaan masyarakat, dan membangun suatu identitas keislaman tertentu di Indonesia.

Tiga bidang gerakan Mathla'ul Anwar tersebut ditunjukkan dalam pembaruan sistem pendidikan Islam, kegiatan dakwah islamiyah, dan perbaikan kehidupan sosial. Tiga bidang gerakan Mathla'ul Anwar tersebut pada awalnya hanya tampak pada dibukanya lembaga pendidikan Islam modern dalam bentuk *madrasah* (Mukhtar). Pendirian madrasah tersebut merupakan respons para ulama Menes yang tergabung dalam *jam'iyah* Mathla'ul Anwar terhadap masalah keterpurukan yang tengah membelenggu masyarakat (Menes-Pandeglang khususnya) dalam berbagai aspek kehidupan akibat adanya kolonialisme Belanda. Ide pendirian madrasah tersebut berasal dari KH. Entol Mohammad Yasin setelah mengikuti rapat yang diselenggarakan SDI (*Sarekat Dagang Islamiyah*) di Bogor pada tahun 1909. (Jaelani, 2015)

Keputusan tersebut berkaitan erat dengan spirit modernisme Islam yang memposisikan peranan akal dan pentingnya kemajuan capaian manusia begitu tinggi sebagaimana berkembang di abad

kontemporer ini. Modernisme Islam yang digaungkan Jamaludin Al-Afghani, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha tampaknya mempengaruhi pendiri Mathla'ul Anwar melalui SDI. Hal ini mengingat fakta bahwa kelahiran SDI sendiri tidak dapat dilepaskan dari *Modernisme Islam* yang disuarakan Muhammad Rasyid Ridha melalui majalah Al-Manar. Tokoh pendiri SDI, KH. Samanhudi membaca majalah Al-Manar tersebut ketika menunaikan ibadah haji pada tahun 1904 M, satu tahun sebelum mendirikan SDI. (Jaelani, 2015)

Mathla'ul Anwar menerima gagasan kebangkitan umat Islam tersebut dengan jalan gerakan pembaharuan pendidikan Islam. Namun pada saat yang berbarengan, Mathla'ul Anwar tetap mempertahankan sistem pendidikan pondok pesantren salaf. Pendalaman kitab-kitab kuning ala pesantren seperti kitab-kitab fiqh menurut madzhab Syafi'iyah dan ilmu tauhid menurut madzhab Asy'ariah tetap dipertahankan sebagai kitab-kitab dasar pengetahuan agama Islam.¹⁵⁰ Hal ini menunjukkan bahwa Mathla'ul Anwar tetap mempertahankan tradisi salah satu mazhab pemahaman Islam yang dikenal sebagai tradisionalisme dalam Islam, yakni *Ahlus-sunnah wal-Jama'ah*. (Budhy Munawar-Rahman, 2019)

Gerakan pembaharuan pendidikan Islam ini diikuti dengan aktivitas dakwah Islamiyah para ulama yang tergabung dalam *jam'iyah* Mathla'ul Anwar ke berbagai pelosok daerah. Gerakan dakwah tersebut diwujudkan dengan melakukan pengiriman kader-kader, alumni-alumni madrasah Mathla'ul Anwar pusat Menes, dan ulama-ulama ke berbagai tempat di daerah pedalaman Banten, bahkan ada yang sampai ke luar Banten, seperti KH. Tb. Suhaemi yang ditugaskan berdakwah di Karawang-Jawa Barat, dan K. Husen dari Cisaat Menes yang berdakwah di daerah Halmahera-Maluku Utara (Sholahudin, 2022). Aktivitas pengiriman kader-kader, terutama para alumni madrasah Mathla'ul Anwar pusat Menes makin gencar dilakukan pada masa kepemimpinan KH. Uwes Aboebakar (1938-1974).

Adapun gerakan sosial Mathla'ul Anwar diupayakan dengan berbagai usaha dan cara yang Islami dengan tujuan utamanya yaitu menghindarkan masyarakat dari kebodohan, kemiskinan dan keterbelakangan (Abdul wahid Sahari, 2005). Para ulama Mathla'ul Anwar mewujudkan usaha-usaha sosial tersebut dengan cara menampung banyak santri yang berasal dari kalangan masyarakat yang tidak mampu. Para santri tersebut tidak dikenakan biaya pendidikan. Mereka tinggal di beberapa pesantren yang diasuh oleh para ulama Mathla'ul Anwar dan pada saat yang berbarengan sekolah di madrasah Mathla'ul Anwar pusat menes (Abdurohimi, 2021). Gerakan Mathla'ul Anwar, terutama dalam bidang sosial tidak mengalami perkembangan yang signifikan seperti halnya dalam bidang pendidikan. Upaya membenahan gerakan Mathla'ul Anwar dalam bidang sosial baru terlihat pada akhir tahun 2017 dengan lahirnya gagasan mendirikan *MA Peduli* yang kemudian direalisasikan dengan terbentuknya *MA Care* pada tahun 2018 (Mulyadi, 2021).

Sejak awal masa pendiriannya, yakni di masa kepemimpinan KH. Entol Mohammad Yasin, Mathla'ul Anwar merupakan ormas Islam yang sangat terbuka terhadap pemikiran keagamaan yang berbeda-beda, baik modernis maupun tradisional. Tampilnya KH. Mas Abdurrahman sebagai kepala madrasah pertama menjadikannya sebagai sosok paling menentukan dalam pembentukan identitas keagamaan dan orientasi pemikiran keagamaan pada masa itu. Fakta yang cukup menarik perhatian mengenai pemikiran dan sikap KH. Mas Abdurrahman adalah bahwa beliau mengirim putra-putranya ke lembaga-lembaga pendidikan yang tidak seragam. Adung Abdurrahman, salah seorang putra KH. Mas Abdurrahman dikirim ke Pondok Pesantren Tebu Ireng (wikipedia), sementara Muslim Abdurrahman putranya yang lain dikirim ke *Jami'at Khair*-Jakarta (Huriyudin).

Kepemimpinan KH. Uwes Abubakar (1939–1974) merupakan penerus kepemimpinan pasca KH. Entol Mohammad Yasin. Pada masa kepemimpinan KH. Uwes Abubakar, Mathla'ul Anwar

¹⁵⁰ Pendalaman kitab-kitab kuning ala pesantren di lembaga pendidikan Mathla'ul Anwar, terutama pesantren-pesantren yang diasuh para kiyai Mathla'ul Anwar antara lain menggunakan kitab-kitab karya KH Mas Abdurrahman, selaku tokoh sentral dalam bidang pendidikan di Mathla'ul Anwar. Adapun kitab-kitab karya KH Mas Abdurrahman yang digunakan pada waktu itu yaitu: *Jawaiz Fi Ahkamil Janaiz*, *Duwa Risalah: Bab Al-Salam fi Arkan al-Iman wa al-Islam & Siqayatu al-'Atsyani fi Tajwidil al-Quran*, *Nahwu Jamaliyah: Tarjamah atas Matan Ajurumiyah*, *Sharaf Takhfif*, *Manzhumat*, dan lain-lain.

terbuka terhadap aliran pemikiran dari luar, khususnya aliran modernisme Islam ke dalam organisasi Mathla'ul Anwar. Pergaulan dan kedekatan para pemimpin Jam'iyah Mathla'ul Anwar seperti KH. Uwes Abubakar dengan kaum modernis Islam dari partai Masyumi merupakan pintu masuk bagi pemikiran modernis Islam ke dalam organisasi MA (Rosidin, 2007).

Perbenturan keras antar penganut aliran pemikiran keagamaan tertentu tak terelakkan pasca kepemimpinan KH. Uwes Abubakar, terutama masa KH. Muslim Abdurrahman (1974-1975) Nafsirin Hadi, SH (1975-1985), KH. Entol Ahmad Burhani (1985-1990) dan Drs. H.M. Irsyad Djuwaeli (1990-2010). Pada masa kepemimpinan Nafsirin Hadi SH, pemikiran *Islamisme* (wikipedia.org), *puritanisme agama* (Ratriyanti) dan *radikalisme* (Al-Amin) mendominasi pemikiran keagamaan Mathla'ul Anwar. Kondisi tersebut mereda dengan naiknya KH. Entol Ahmad Burhani yang dikenal tokoh *moderat* (Tysara) dalam pemikiran ke pucuk pimpinan pengurus besar Mathla'ul Anwar (Rosidin, 2007). Kondisi ini kian kondusif dengan tampilnya Drs. H.M. Irsyad Djuwaeli. Pada masa kepemimpinannya, Mathla'ul Anwar mengeluarkan kebijakan progresif dan berani, yaitu selain menerima Pancasila sebagai azas tunggal bagi kehidupan seluruh partai dan ormas-ormas keagamaan yang ada di Indonesia, juga memperkuat kewajiban untuk semua anggota Mathla'ul Anwar untuk mendukung partai Golkar. Suatu kebijakan politis yang hampir memansakan kembali pertengkar teologis di tubuh Mathla'ul Anwar.

Tampilnya sosok KH. Ahmad Syadeli Karim, Lc sebagai Ketua Umum Pengurus Besar MA untuk periode 2010-2015 dan 2015-2020 memberikan warna pemikiran keagamaan yang agak berbeda. Latar belakang pendidikan dan keterlibatannya dalam PKS (*Partai Keadilan Sejahtera*) memunculkan kesan, lebih tepatnya kecurigaan bahwa beliau adalah seorang *islmais*, *puritanis* dan *radikalis*. Kecurigaan tersebut didorong oleh sikap oposisi dan kritis PKS terhadap pemerintah Indonesia di bawah kepemimpinan Presiden Joko Widodo (Jokowi). Keterlibatan warga Mathla'ul Anwar dalam *Aksi Bela Islam 212* (Tempo), dan sering tampilnya salah seorang tokoh Mathla'ul Anwar, yakni KH. Tengku Zulkarnain di media televisi nasional dengan narasi kritis dan lantang semakin menguatkan dugaan tersebut. Sosok KH. Ahmad Syadeli Karim, Lc tampil sebagai sosok yang santun, toleran dan inklusif, jauh dari kesan radikalis. Beliau tidak dikenal sebagai sosok yang melakukan purifikasi ajaran Islam dengan memaksakan kehendak dengan cara-cara ekstrim dan radikal. Sebagaimana PKS, KH. Ahmad Syadeli Karim, Lc lebih menunjukkan sikap dan pemikiran yang diistilahkan Asef Bayat dengan terminologi *Pos-Islamisme* (Bayat, 2011).

Cara berpikir dan sikap-sikap ekstrem yang seringkali menghasilkan tindakan-tindakan radikal dan anti-toleransi merupakan cara berpikir dan sikap yang amat kontraproduktif di negara plural seperti Indonesia. Radikalisme dalam politik yang pernah ditampilkan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII, 1949-1962) bahkan hampir mengancam jalinan persatuan Indonesia. Diskursus moderasi beragama yang kian menggema akhir-akhir ini dipandang sebagai suatu upaya yang amat relevan dan mendesak dalam merawat kebhinekaan Indonesia seiring dengan menguatnya suara-suara yang berpotensi mengoyak keutuhan bangsa. Dalam konteks Indonesia modern, persatuan dalam kebhinekaan tersebut merupakan salah satu fondasi berdirinya negara kesatuan Republik Indonesia.

Paparan di atas mengantarkan pembahasan pada beberapa asumsi, yakni: *pertama*, Kelahiran Mathla'ul Anwar merupakan respons atas kondisi sosial, budaya, dan politik yang tengah berlangsung pada saat itu. Dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathlaul Anwar terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Artinya, dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar dipengaruhi oleh faktor kondisi sosial, politik, dan budaya tertentu yang mengitarinya. Akar kelahiran organisasi Mathla'ul Anwar merupakan ide-ide perubahan sosial sebagai hasil dari proses dialektika pemikiran dengan realitas sosial pada ruang dan waktu tertentu.

Kedua, Perkembangan Mathla'ul Anwar baik langsung maupun tidak, telah memberi solusi atas berbagai masalah yang dihadapi masyarakat muslim di Indonesia kontemporer. Melalui trilogi gerakannya, yakni pendidikan, dakwah, dan sosial, Mathla'ul Anwar telah memainkan peranan penting selama satu abad lebih dalam kehidupan masyarakat muslim Indonesia. Seiring dengan terjadinya perubahan dalam bidang sosial-politik di Nusantara, Mathla'ul Anwar dengan trilogi gerakannya turut

mengalami pasang-surut, pergeseran pemikiran dan orientasi gerakannya, dari akomodasi bahkan konfrontasi. Dan,

Sikap terbuka (inklusif) Mathlaul Anwar sejak awal berdiri di tahun 1916 terhadap beragam pemikiran keislaman, menggambarkan karakter paham *Ahlussunnah waljama'ah* yang luwes, terhindar dari sikap kaku dan tidak terjebak pada satu sikap dan cara berpikir yang ekstrim. Sikap dan cara berpikir semacam itu mengarah pada paradigma berpikir moderat dalam beragama, suatu cara berpikir dan bersikap yang amat penting dikembangkan dan dirawat di tengah masyarakat yang multikultural seperti Indonesia. Seiring dengan naik-turunnya suhu politik dan dinamika sosial, pemikiran dan gerakan Mathla'ul Anwar mengalami perubahan-perubahan orientasi dan aksentuasi tertentu. Karena itulah, penulis tertarik untuk melakukan riset dengan judul "*Dinamika Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Mathla'ul Anwar 1916-2021.*"

KAJIAN PUSTAKA

Kajian terhadap penelitian terdahulu dilakukan peneliti untuk melihat sejauh mana masalah yang diteliti oleh penulis saat ini, pernah ditulis orang lain secara substansial, walaupun judulnya tidak sama. Kajian ini bertujuan untuk melihat materi apa yang ditulis, bagaimana pendekatan yang digunakan secara metodologis, adakah persamaan atau perbedaan dari yang ditulis. Selain itu, kajian ini perlu dilakukan untuk menghindari penulisan yang sama, sehingga posisi penulis menjadi jelas. Setelah dilakukan penelitian singkat, ditemukan beberapa karya ilmiah yang membahas tentang Organisasi Mathla'ul Anwar, yaitu:

From Kampung To Kota; A Study of The Transformation of Mathla'ul Anwar [1916-1998], ditulis oleh Didin Nurul Rosidin (Rosidin, 2007). Karya ini merupakan disertasi untuk meraih gelar doktor di Universitas Leiden, Belanda, pada tahun 2000. Dalam karya ilmiahnya ini, Didin menelusuri proses transformasi organisasi Mathla'ul Anwar sebagai suatu gerakan sosial keagamaan sejak berdiri di tahun 1916 hingga tahun 1998. Melalui metode analisis dengan teknik dokumentasi dan wawancara, Didin menelusuri proses pergeseran wilayah operasi gerakan Mathla'ul Anwar dari kampung ke kota. Ini merupakan suatu karya ilmiah yang amat penting mengenai Mathla'ul Anwar, mengingat informasi yang disuguhkan adalah hal fundamenatal mengenai organisasi Mathla'ul Anwar. Selain itu, karya ini cukup memberikan gairah baru dalam melakukan studi terhadap organisasi Mathla'ul Anwar yang dilakukan oleh 'orang dalam' Mathla'ul Anwar sendiri, di tengah lesunya tradisi menuliskan Mathla'ul Anwar sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan. Mengingat fokus permasalahan yang diteliti oleh Didin di atas, berbeda secara substansial dengan tema penelitian penulis. Selain itu, penelitian tersebut secara umum berbeda dari sisi metodologi.

Sejarah dan Khittah MA, diterbitkan oleh PB Mathla'ul Anwar pada tahun 1996. Karya ini ditulis oleh Syibli Syarjaya dan Jihaduddin (Jihaduddin, 2020). Kedua penulis pada intinya menyuguhkan informasi mengenai sejarah perkembangan Mathla'ul Anwar dan garis-garis yang dijadikan landasan perjuangan Mathla'ul Anwar dalam gerakannya sebagai organisasi Islam yang bergerak dalam bidang pendidikan, dakwah dan sosial. Secara substansial, pembahasan dalam buku ini lebih umum memberi gambaran mengenai akar kelahiran MA dan akar pemikiran yang melandasi gerakannya. Inilah perbedaannya dengan titik tekan pembahasan penulis. Selain dari sisi metodologi, Fokus pembahasan beberapa pustaka tersebut di atas, tampak jelas memiliki titik tolak dan fokus pembahasan yang berbeda secara signifikan dengan penelitian ini.

Sejarah Mathla'ul Anwar, ditulis oleh Abdul Hadi Mukhtar (Mukhtar) salah seorang aktivis Mathla'ul Anwar dan pelaku sejarah. Karya ini merupakan makalah sebagai bahan seminar. Meski tidak tertulis waktu penulisannya, karya ini tampaknya merupakan karya paling awal yang menuturkan sejarah perkembangan Mathla'ul Anwar. Hal ini didasarkan pada susunan narasumber yang dilampirkan penulisnya. Para narasumber tersebut merupakan para aktivis Mathla'ul Anwar di era 1930-an. Karya cukup berhasil merekam perkembangan Mathla'ul Anwar pada masa awal ketika Mathla'ul Anwar mulai berkembang di luar Banten. Karya ini tidak memfokuskan pembahasan pada dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar, melainkan mengungkap perkembangan

organisasi Mathla'ul Anwar secara kronologis. Hal ini berbeda dari sisi substansi dan metodologi dengan penelitian, yakni penelitian ini tidak hanya mengurai secara diakronis (kronologis) melainkan juga secara sinkronis mengurai dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar.

K.H. Abdurrahman: Pendiri Mathla'ul Anwar Tahun 1916, karya M. Nahid Abdurrahman, Rangkasbitung: Penerbit Tawekal (Abdurrahman, 1971). Karya ini merupakan tulisan pertama tentang riwayat salah seorang pendiri Mathla'ul Anwar, yaitu KH. Mas Abdurrahman. Karya ini ditulis oleh salah seorang putra KH. Mas Abdurrahman sendiri yang bernama Muhammad Nahid Abdurrahman. Secara historiografis, Nahid menuturkan peristiwa-peristiwa penting yang dialami KH. Mas Abdurrahman. Pembahasan dimulai dengan pembahasan mengenai kehidupan masa kanak-kanak KH. Mas Abdurrahman, dilanjutkan dengan masa-masa sulit KH. Mas Abdurrahman ketika studi di Makkah al-Mukarramah. Pembahasan diakhiri dengan menuturkan kepulangan KH. Mas Abdurrahman ke kampung halaman dan kiprahnya dalam pengembangan organisasi Mathla'ul Anwar. Karya ini juga memiliki perbedaan signifikan mengenai substansi dan metodologi dengan penelitian penulis.

Deliar Noer ketika meneliti beberapa partai Islam tahun 1950-an menyebutkan Mathla'ul Anwar sebagai salah satu anggota kehormatan Masyumi yang kontradiktif dengan statmen yang dikeluarkan Mathla'ul Anwar pada kongresnya tahun 1950. Akan tetapi dalam penelitiannya yang lebih serius terhadap gerakan Muslim modernis, Noer (Noer, 1991) tidak menyebutkan nama Mathla'ul Anwar.

Michael Charles William yang mendiskusikan kepemimpinan PKI tahun 1926 secara tidak terduga tidak menyebutkan nama Mathla'ul Anwar, walaupun ia menyebutkan beberapa kali nama pimpinannya, yaitu KH. Entol Muhammad Yasin, pendiri Mathla'ul Anwar. Dalam penelitiannya tentang madrasah dan pesantren, Karel Stenbrink (1986) membahas berbagai kegiatan pendidikan Mathla'ul Anwar, walaupun dengan cara yang sangat singkat. Beliau mengklasifikasikan Mathla'ul Anwar ke dalam kelompok pesantren modern yang cukup signifikan.

Martin Van Bruinessen (1995), dalam bagian trakhir artikelnya Peradilan Syari'a dan Pesantren di Banten, menyebutkan nama Mathla'ul Anwar sekali bersama dengan pesantren modern yang lainnya di Banten, bernama Al-Khairiyah. Sebetulnya dalam bukunya tentang NU (1994) beliau tidak menyebutkan Mathla'ul Anwar ketika membahas keputusan yang dibuat NU pada kongresnya tahun 1938 yang diselenggarakan di daerah tempat lahirnya Mathla'ul Anwar di Menes. Terakhir Andree Feillard (1999) dalam bukunya tentang NU menganalisa Mathla'ul Anwar sebagai salah satu pendukung rezim Orde Baru. Walaupun beliau membuat banyak kesalahan khususnya yang berkaitan dengan perjanjian. Jadi, semua yang telah disebutkan, merupakan penelitian baru yang pertama kali dalam menganalisa perkembangan Mathla'ul Anwar secara menyeluruh mulai berdirinya sampai dengan runtuhnya rezim Soeharto sampai perkembangan terkini Mathla'ul Anwar.

Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah I; Mahakarya Perjuangan Ulama Dan Santri Dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia* (2014) (Suryanegara, 2014). Ahmad Mansur Suryanegara mengungkapkan dalam karyanya tersebut menyebut Mathla'ul Anwar sebagai salah satu organisasi para ulama yang membangkitkan gerakan kesadaran nasional Indonesia. Uraian tentang Mathla'ul Anwar dalam karya Ahmad Mansur Suryanegara tersebut diungkapkan hanya dalam satu paragraf. Hal yang perlu segera mendapat penjelasan lebih lanjut dari ungkapan Ahmad Mansur Suryanegara adalah pernyataan tentang penggabungan Mathla'ul Anwar dengan Nahdlatul Ulama. Pernyataan tersebut didasarkan hanya pada sumber data Nahdlatul Ulama, sehingga kurang utuh mengungkap gerakan Mathla'ul Anwar. Pernyataan Ahmad Mansur Suryanegara mengenai hal tersebut adalah sebagai berikut:

Bersamaan dengan *Persjarikatan Oelama* di Majalengka, di Menes, Banten didirikan pula *Matlaoel Anwar* (1916 M) yang didirikan oleh KH. Abdoerrahman. Setelah didirikan *Nahdatoel Oelama* (NO, 1926 M), maka *Matlaoel Anwar* menjadi cabang dari *Nahdatoel Oelama*. Namanya kemudian menjadi *Matlaoel Anwar Lil Nahdatoel Oelama* atau *Matlaoel Anwar Lil NO*. Sebabnya, selama studi di Makkah, KH. Abdoerrahman berteman dekat dengan KH. Hasjim Asj'ari, pendiri *Nahdatoel Oelama* (Suryanegara, 2014).

Berbeda dengan hasil-hasil penelitian tersebut di atas, peneliti lebih memfokuskan kajian pada

dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar sejak berdirinya pada tahun 1916 sampai dengan tahun 2021. Berdasarkan hasil kajian terhadap beberapa hasil penelitian terdahulu sebagaimana dikemukakan di atas, peneliti belum menemukan pembahasan mengenai dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar yang dikemukakan oleh para peneliti terdahulu. Oleh karena itu, peneliti terdorong untuk melakukan kajian lebih lanjut mengenai dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar sejak 1916 hingga 2021.

Dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan Mathla'ul Anwar 1916-2021 yang diteliti dalam disertasi ini secara umum diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam diskursus gerakan sosial yang diilhami pemahaman keagamaan tertentu di Indonesia. Kelahiran suatu ormas keagamaan yang lahir pada masa kebangkitan nasional seperti Mathla'ul Anwar, dapat dipandang sebagai respons umat Islam atas kondisi sosial, budaya, dan politik tertentu yang tengah berlangsung pada saat itu. Dengan demikian, para pemerhati gerakan keagamaan memiliki pemahaman yang lebih komprehensif mengenai dinamika pemikiran dan gerakan keagamaan suatu organisasi Islam, dan penerus organisasi yang bersangkutan mendapat gambaran konseptual dan pijakan historis, sehingga dapat melanjutkan keberlangsungan organisasi tersebut beserta trilogi gerakannya dengan berpijak pada jati diri gerakannya sebagaimana terungkap dalam akar sejarahnya.

METODE

Tujuan studi ini adalah untuk mencapai penulisan sejarah. Karena itu, upaya rekonstruksi masa lampau dari objek yang diteliti ditempuh melalui metodologi sejarah. Ilmu sejarah tidak bisa berdiri sendiri sehingga memerlukan ilmu-ilmu sosial dalam menjelaskan. Menurut Kuntowijoyo sejarah dan ilmu sosial memiliki perbedaan, sejarah berhubungan dengan peristiwa yang sekali terjadi, unik, terikat dengan konteks ruang dan waktu. Adapun ilmu sosial mencari hukum umum (general laws), terjadi berulang, lepas dari konteks waktu dan tempat (Sahidin, 2019). Meneliti aspek-aspek kehidupan sosial, individual, pemikiran, politik, dan bidang lainnya harus melibatkan berbagai metodologi keilmuan lain yang bisa memasuki objek yang diteliti. Kemampuan membaca secara komprehensif adalah tugas utama para pengemban keilmuan. Karena itu menguasai ilmu-ilmu sosial sebagai alat bantu untuk mendalami objek kajian tertentu merupakan syarat yang tidak boleh ditinggalkan (Sahidin, 2019). Menurut pembelajaran ilmu sejarah, ada empat tahapan dalam penelitian sejarah, yaitu: *heuristik, kritik, interpretasi*, dan *historiografi* (Sahidin, 2019). Karena itu, langkah-langkah penelitian adalah sebagai berikut:

Pertama, Pemilihan Topik: Kegiatan penelitian difokuskan pada dinamika Pemikiran dan Gerakan Mathla'ul Anwar sejak berdiri pada tahun 1916 hingga 2021. Topik tersebut dipilih dengan pertimbangan kedekatan emosional dan intelektual peneliti.

Kedua, Heuristik. Heuristik adalah mencari dan menemukan sumber-sumber sejarah. Adapun *Kritik* adalah kegiatan menguji kelayakan sumber-sumber sejarah sehingga benar-benar layak untuk dijadikan bahan rekonstruksi sejarah. Data-data sejarah yang telah mengalami kritik disebut fakta sejarah. Untuk sampai pada fakta sejarah, diperlukan kritik interen dan eksteren. Interpretasi adalah merupakan tahapan lanjutan dari verifikasi (kritik).

Pengumpulan data yang digunakan pada penelitian ini menggunakan teknik observasi, wawancara dan dokumentasi. Metode-metode ini memiliki keterkaitan yang sama kuat untuk saling mendukung dalam pembentukan data yang otoritatif juga valid. Kegiatan observasi diperlukan untuk melakukan studi pendahuluan berupa penjajakan penelitian. Kegiatan wawancara dilakukan kepada tokoh-tokoh Mathla'ul Anwar untuk menggali informasi yang seluas-luasnya dan sedalam-dalamnya berkenaan dengan eksistensi Ormas Mathla'ul Anwar dengan berbagai aspeknya. Dan studi dokumentasi juga penting dilakukan berkenaan dengan rekaman aktivitas organisasi Mathla'ul Anwar yang menggambarkan dinamika organisasi dari masa ke masa.

Membahas sebuah organisasi yang tidak terkenal memiliki banyak konsekuensi terutama berkaitan dengan cara pengumpulan data. Berbeda halnya dengan organisasi-organisasi muslim terkemuka dimana aksesibilitas datanya cukup signifikan. Pencarian data yang relevan tentang

Mathla'ul Anwar sangat bergantung pada usaha yang dilakukan peneliti.

Secara teknis peneliti mendapatkan sejumlah sumber tulisan dalam bentuk dokumen, laporan, buku dan artikel, baik dari pimpinan organisasi maupun koleksi pribadi. Namun demikian, dokumen tertulis ini tidak cukup memberikan informasi untuk mendapatkan pemahaman tentang Mathla'ul Anwar secara komprehensif. Hampir secara keseluruhan data hanya berkaitan dengan peristiwa-peristiwa terkini khususnya rencana pelaksanaan Mukhtamar Mathla'ul Anwar ke-20 tahun 2021 di Jakarta dan Bogor. Hanya sedikit dokumen yang menggambarkan peristiwa masa lalu. Beberapa artikel dan buku-buku harus dibaca secara hati-hati karena sebagian mereka diwarnai kepentingan pribadi dan kepentingan politik, contoh dalam hal Sejarah dan Khittah Mathla'ul Anwar yang diterbitkan tahun 1996, informasi tentang Nafsirin Hadi otomatis terabaikan walaupun beliau memimpin organisasi selama lebih dari sepuluh tahun.

Untuk menyeimbangkan informasi agar tercapai pemahaman yang komprehensif tentang sejarah Mathla'ul Anwar, peneliti mesti melakukan wawancara dengan berbagai faksi madrasah di bawah Mathla'ul Anwar atau bahkan dengan para pimpinan terdahulu baik yang tidak aktif lagi atau telah mengundurkan diri dari kepengurusan organisasi.

Selain wawancara, penelitian ini amat mengandalkan riset kepustakaan (*library research*), yaitu dengan membaca karya-karya yang membahas perkembangan Mathla'ul Anwar baik yang dikeluarkan oleh Pengurus Besar Mathla'ul Anwar maupun bukan Pengurus Besar Mathla'ul Anwar sebagai data primer dan meneliti karangan-karangan yang menyoroti persoalan pemahaman teologis dalam Islam dan fenomena gerakan sosial keagamaan seperti Mathla'ul Anwar sebagai data sekunder (Muhajir, 1996).

Sumber data yang digunakan dalam riset ini adalah berasal dari data primer (*primary resources*) dan skeduler (*secondary resources*). Sumber primernya adalah karya-karya yang menyoroti perkembangan Mathla'ul Anwar, seperti: Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Hasil Mukhtamar XIX Mathla'ul Anwar* (Jakarta: PBMA, 2015), Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Dirasah Islamiyah I; Sejarah dan Khittah MA* (Jakarta: PBMA, 2007), Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Pedoman Organisasi Mathla'ul Anwar* (Jakarta: PBMA, 2015), Abdul Hadi Muchtar, *Sejarah Mathla'ul Anwar*, makalah, t.t., Pengurus Besar Mathla'ul Anwar, *Khittah Mathla'ul Anwar* (Jakarta: PBMA, 2005). Dan lain-lain. Sumber skedulernya adalah: Didin Nurul Rosidin, *From Kampung To Kota; A Study Of The Transformation Of Mathla'ul Anwar [1916-1998]* (Leiden University, INIS, 2007), Didin Nurul Rosidin, *Quo Vadis Mathla'ul Anwar*, makalah yang disampaikan pada rakernas Mathla'ul Anwar di Batam pada tanggal 7-9 Juli 2007. Dan lain-lain.

Ketiga, Kritik Sumber/Verifikasi. Data-data yang sudah berhasil dikumpulkan, kemudian dilakukan verifikasi secara internal dan eksternal. Kegiatan ini untuk memastikan keotentikan dan kevalidan data tersebut.

Keempat, Interpretasi: Analisis dan Sintesis. Langkah berikutnya adalah *Interpretasi*. Interpretasi terbagi menjadi dua, analisis dan sintesis. Analisis berarti menguraikan dan mencari penjelasan dengan bantuan ilmu-ilmu sosial untuk peristiwa sejarah dan menggunakan hermeneutika untuk yang bersifat geografis atau karya sejarah. Adapaun interpretasi sintesis adalah menyatukan seluruh fakta sejarah dalam interpretasi bersama teori-teori yang digunakan saat menguraikan sejarah dalam proses historiografi. Menurut pandangan para sosiolog, pengetahuan, praktik-praktik dan institusi-institusi dalam dunia sosial adalah produk interaksi manusia dalam konstruksi sosial (Connolly, 2016). Beberapa pendekatan yang digunakan dalam menganalisis data dalam penelitian ini adalah pendekatan ilmu-ilmu sosial, yaitu Teori lima dimensi keberagamaan (*dimensions of religious commitment*) Glock dan Stark, Teori *Collective Behavior* Neil J. Smelser dan Teori *Konflik dan Perubahan Sosial* Ibnu Khaldun.

Kelima, *Historiografi*. Historiografi adalah penulisan atau penyusunan karya sebagai tahap akhir dari penelitian sejarah. Penulisan disusun secara diakronis (kronologis) dan sinkronis (diuraikan dengan pendekatan sosiologis).

HASIL

Kegiatan penelusuran menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut: *pertama*, tipologi pemikiran keagamaan Mathla'ul Anwar adalah *Ahlussunnah waljamaah* pada masa Kolonial (1916-1945), *Ahlussunnah waljamaah "Berkemajuan"* pada masa Orde Lama (1945-1967), *Ahlussunnah waljamaah kompromis* pada masa Orde Baru (1967-1998), dan berkembang gagasan *Menata Umat Merekat Bangsa* pada masa Reformasi (1998-2021).

Kedua, motif gerakan pendidikan, dakwah, dan sosial Mathla'ul Anwar adalah pembebasan (*tahrir*) umat [Masa Kolonial], pencerdasan (*tanwir*) umat [Masa Orde Lama], kemaslahatan (*mashlahat*) umat [Masa Orde Baru], persatuan (*ittihad*) umat [Masa Reformasi].

Dan *ketiga*, Respons para ulama Mathla'ul Anwar terhadap kondisi sosial-politik Indonesia itu berbeda-beda dalam satu periode dengan periode lainnya, yaitu akomodatif strategis yang berpijak kepada pemikiran tradisionalisme Islam *Ahlussunnah waljamaah* pada periode kolonial (1916-1945), reformis-konfrontatif seiring masuknya pemikiran modernisme Islam pada periode Orde Lama (1945-1967), akomodatif-kompromis seiring dengan menguatnya kembali pemikiran tradisionalisme Islam pada pada periode Orde Baru (1967-1998), gerakan akomodatif-progresif seiring dengan masuknya beragam pemikiran Islam, dari fundamentalisme Islam hingga neo-modernisme Islam pada pada periode reformasi (1998-2021) yang tersimpul dalam slogan *menata umat merekati bangsa*.

Table 1. Matrik Dinamika Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Mathla'ul Anwar 1916-2021

Periode	Tipologi Pemikiran MA	Motif Gerakan MA	Respons MA terhadap Kondisi Sosial-Politik
Kolonial [1916-1945]	<i>Ahlussunnah waljamaah</i>	Pembebasan (<i>Tahrir</i>) Umat	Akomodatif-Strategis
Orde Lama [1945-1966]	<i>Ahlussunnah waljamaah "Berkemajuan"</i>	Pencerdasan (<i>Tanwir</i>) Umat	Reformis-Konfrontatif
Orde baru [1966-1998]	<i>Ahlussunnah waljamaah kompromis</i>	Kemaslahatan (<i>Ishlah</i>) Umat	Akomodatif-Kompromis
Reformasi [1998-2021]	<i>Wacana Menata Umat Merekat Bangsa</i>	Persatuan (<i>Ittihad</i>) Umat	Akomodatif-Progresif

PEMBAHASAN

Menurut Glock dan Stark (1968), terdapat lima dimensi keberagamaan (*dimensions of religious commitment*), yaitu: dimensi iman (*belief dimension*), dimensi praktis keagamaan (*religious practice*), dimensi pengalaman keagamaan (*the experience dimension or religious experience*), dimensi pengetahuan (*the knowledge dimension*), dan dimensi konsekuensi sosial-etik (*the consequences dimension*) (Stark, 1970). Glock dan Stark (1988) menegaskan bahwa agama adalah sistem simbol, sistem keyakinan, sistem nilai, dan sistem perilaku yang terlembagakan, yang semuanya berpusat persoalan-persoalan yang dihayati sebagai sesuatu yang paling maknawai (Sungadi, 020). Pemikiran keagamaan *Ahlussunnah waljamaah* yang dikembangkan Mathla'ul Anwar pada masa Kolonial (1916-1945), *Ahlussunnah waljamaah "Berkemajuan"* pada masa Orde Lama (1945-1967), *Ahlussunnah waljamaah kompromis* pada masa Orde Baru (1967-1998), dan berkembang gagasan *Menata Umat Merekat Bangsa* pada masa Reformasi (1998-2021) dapat dipahami sebagai salah satu dimensi keberagamaan Mathla'ul Anwar, yakni dimensi pengetahuan yang dapat menggambarkan tipologi keberagamaan tertentu.

Menurut Neil J. Smelser, perilaku kolektif dapat timbul melalui dua syarat, yaitu ketegangan struktural (*structural strain*) dan keyakinan yang tersebar (*generalized belief*) (Kuntowijoyo, 2018). Menurut definisi kami, setiap contoh perilaku kolektif harus mengandung hal-hal berikut: {a} tindakan kolektif yang tidak dilembagakan {h} tindakan kolektif, {c} diambil untuk mengubah kondisi

ketegangan {d} berdasarkan rekonstitusi umum dari suatu komponen tindakan (Smelser, 1965). Gerakan pendidikan, dakwah, dan sosial Mathla'ul Anwar didorong oleh motif pembebasan (*tahrir*) umat [Masa Kolonial], pencerdasan (*tanwir*) umat [Masa Orde Lama], kemaslahatan (*mashlahat*) umat [Masa Orde Baru], persatuan (*ittihad*) umat [Masa Reformasi]. yang dinamis sejak periode kolonial hingga periode reformasi sebagai akibat adanya ketegangan sosial-politik sejak masa kolonial hingga reformasi dan tersebarnya pemahaman keagamaan tertentu yang dikembangkan Mathla'ul Anwar dari masa kolonial hingga reformasi.

Menurut Ibnu Khaldun, paradigma perubahan sosial dimulai dari masyarakat yang telah ditempa dengan kehidupan keras, kemiskinan dan penuh perjuangan. Keinginan hidup dengan makmur dan terbebas dari kesusahan hidup ditambah dengan 'Ashabiyyah di antara mereka membuat mereka berusaha keras untuk mewujudkan cita-cita mereka dengan perjuangan yang keras. Impian yang tercapai kemudian memunculkan sebuah peradaban baru. Kemunculan peradaban baru ini pula biasanya diikuti dengan kemunduran suatu peradaban lain. Tahapan-tahapan tersebut kemudian terulang lagi, dan begitulah seterusnya hingga teori ini dikenal dengan Teori Siklus (Fajar, 2019). Respons Mathla'ul Anwar terhadap kondisi sosial-politik Indonesia yang dinamis sejak periode kolonial hingga periode reformasi telah mendorong terjadinya perubahan sosial umat Islam dari waktu ke waktu. Masa kolonial merupakan tahap awal kelahiran gerakan Mathla'ul Anwar, masa orde lama merupakan tahap kemajuan pertama Mathla'ul Anwar, dan masa awal Orde Baru merupakan tahap kemunduran Mathla'ul Anwar. Mengikuti teori Ibnu Khaldun, masa kejayaan orde baru merupakan tahap kebangkitan kembali Mathla'ul Anwar. Menarik untuk dicermati, apakah masa reformasi merupakan masa kemunduran Mathla'ul Anwar sesuai teori siklus Ibnu Khaldun?

KESIMPULAN

Hasil penelitian menyimpulkan bahwa dinamika pemikiran dan gerakan Mathla'ul Anwar sebagai organisasi keagamaan yang akomodatif strategis [Masa Kolonial], reformis [Masa Orde Lama], akomodatif kompromistis [Masa Orde Baru], dan akomodatif progresif [Masa Reformasi].

REFERENSI

- Abdul wahid Sahari, d. (2005). *Khithah Mathla'ul Anwar*. Jakarta: PB Mathla'ul Anwar.
- Abdurrahman, D. (2007). *Metodologi Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Abduruohim, K. (2021, Desember 31). Proses penyelenggaraan pendidikan, dakwah dan sosial Mathla'ul Anwar. (Penulis, Interviewer)
- Abdurrahman, M. N. (1971). *K.H. Abdurrahman: Pendiri Mathla'ul Anwar Tahun 1916*. Rangkasbitung: Penerbit Tawekal.
- Al-Amin, M. I. (n.d.). *Radikalisme Adalah Paham yang Menghendaki Perubahan*. Retrieved Januari 5, 2022, from <https://katadata.co.id/safrezi/berita/61e664b8b2ff9/radikalisme-adalah-paham-yang-menghendaki-perubahan-ini-penjelasan-nya>.
- Bayat, A. (2011). *Pos-Islamisme*. Yogyakarta: LKiS.
- Budhy Munawar-Rahman. (2019). *Karya Lengkap Nurcholish Madjid, versi digital*. Jakarta: Nurcholish Madjid Society [NCMS].
- Connolly, P. (2016). *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: IRCiSod bekerjasama dengan LKiS.
- Huriyudin. (n.d.). Jejak Keilmuan dan Corak Pemikiran Keagamaan KH. Mas Abdurrahman Bin Jamal Al-Janakawi. pp. 2-3.
- Jaelani, A. T. (2015). *Gerakan Sarekat Islam*. Jakarta: LP3ES.
- Jihaduddin. (2020). *Dirosah Islamiyah I; Sejarah dan Khithah Mathla'ul Anwar*. Jakarta: PB Mathla'ul Anwar.
- Koentjaraningrat. (1989). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia.
- Muhajir, N. (1996). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Yake Sarasin.
- Mukhtar, A. H. (n.d.). *Sejarah Mathlaul Anwar*. p. 7.

- Mulyadi. (2021, Desember 31). Latar belakang berdirinya MA Care. (Penulis, Interviewer)
- Nawawi, H. (2003). *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Noer, D. (1991). *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- PBMA. (2007). *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Mathla'ul Anwar, (Jakarta: PBMA, 1966), 1. Lihat juga PBMA, Dirosah Islamiyah I; Sejarah dan Khithah Mathla'ul Anwar*. Jakarta: PBMA.
- Raditya, I. N. (n.d.). Retrieved Februari 1, 2022, from <https://tirto.id/mitos-fakta-sejarah-pandeglang-hingga-insiden-penusukan-wiranto-ejz8>.
- Ratriyanti, D. (n.d.). *Arus Puritanisme Agama dan Dakwah Kultural*. Retrieved Januari 5, 2022, from Desi Ratriyanti, Arus Puritanisme Agama dan Dakwah Kultural, <https://news.detik.com/kolom/d-5918296/arus-puritanisme-agama-dan-dakwah-kultural>.
- Rosidin, D. N. (2007). *From Kampung To Kota; A Study of The Transformation of Mathla'ul Anwar [1916-1998]*. Leiden: INIS.
- Sahidin, A. T. (2019). *Filsafat Sejarah; Profetik, Spekulatif, dan Kritis*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Sholahudin, D. (2022, Januari Senin). Kiyai Husen Cisaat Berdakwah di Halmahera. (Penulis, Interviewer)
- Suryanegara, A. M. (2014). *Api Sejarah I; Mahakarya Perjuangan Ulama Dan Santri Dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia*. Bandung: Suryadinasti.
- Tempo. (n.d.). *Kaleidoskop 2017: Pilkada Brutal Gubernur DKI Jakarta*. Retrieved Januari 5, 2022, from [https:// metro.tempo.co/read/1045103/kaleidoskop-2017-pilkada-brutal](https://metro.tempo.co/read/1045103/kaleidoskop-2017-pilkada-brutal).
- Tysara, L. (n.d.). *Moderat adalah Melihat Secara Seimbang dan Logis, Ini Ciri-Ciri dan Contohnya*. Retrieved Januari 5, 2022, from <https://hot.liputan6.com/read/4723320/moderat-adalah-melihat-secara-seimbang-dan-logis-ini-ciri-ciri-dan-contohnya>.
- wikipedia. (n.d.). Retrieved from https://id.wikipedia.org/wiki/Pondok_Pesantren_Tebuireng#:~:text=wikipedia.org.
- wikipedia. (n.d.). *Islamisme*. Retrieved Januari 5, 2022, from <https://id.wikipedia.org/wiki/Islamisme>.

Kemunculan Gerakan Hijrah Perspektif Peluang Politik

Rika Dilawati¹, Rifki Rosyad²

¹²UIN Sunan Gunung Djati Bandung; Indonesia

¹rikadilawati@gmail.com

²rifkirosyad@uinsgd.ac.id

Abstract

This paper will discuss the emergence of the hijrah movement in urban communities in Indonesia. One of the points of view that can be used is the social movement theory of political opportunity by emphasizing the factors of openness of citizens' political access, national political stability, and mass support. This research uses qualitative methods with data collection through literature review. This research finds that political change has caused the migration movement to emerge and be loved by the community, supported by the development of the internet and social media. However, some existing migration movements are depoliticizing (away from politics), which only focus on individual improvements. The leaders of the migration movement did by participating in politics was not followed by overt recognition of their political affiliation. This is due to an understanding of the essence of hijrah, which society interprets in a metaphorical manner that emphasizes individual improvement.

Keywords: *hijrah youth movement, political opportunity structure, stabilizing politics, political alliances.*

Abstrak

Tulisan ini akan mendiskusikan tentang kemunculan gerakan hijrah pada masyarakat perkotaan di Indonesia. Salah satu sudut pandang yang bisa digunakan adalah teori gerakan sosial peluang politik dengan menekankan faktor keterbukaan akses politik warga negara, stabilitas politik nasional, dan adanya dukungan massa. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pengumpulan data melalui kajian literatur. Penelitian ini memperoleh temuan bahwa perubahan politik telah menyebabkan gerakan hijrah bermunculan dan digandrungi masyarakat yang didukung dengan perkembangan internet dan media sosial. Meski demikian, beberapa gerakan hijrah yang ada justru bersikap depolitisasi (menjauhi politik) yang hanya fokus pada perbaikan-perbaikan individu. Apa yang dilakukan para pemimpin gerakan hijrah dengan berpartisipasi dalam politik, tidak diikuti dengan pengakuan secara terang-terangan keafiliasian politiknya. Hal tersebut disebabkan oleh adanya pemahaman tentang esensi hijrah yang dimaknai oleh masyarakat secara metafor yang menekankan pada perbaikan individu.

Kata Kunci: gerakan pemuda hijrah, peluang struktur politik, stabilitas politik, aliansi politik.

PENDAHULUAN

Munculnya gerakan Hijrah di Indonesia menuai respon beragam dari masyarakat, ada yang menyambut dengan baik dan ada yang menolak (Meuleman, 2005). Respon positif datang dari mereka yang menilai gerakan hijrah sebagai eksepsionalisme (pertahanan) di tengah derasnya arus generasi muda milenial sekuler yang menjauh dari nilai-nilai agama. Ini membuktikan bahwa generasi milenial tidak monolitik atau bisa dilihat dalam satu dimensi, tetapi identik dengan hedonisme khas masyarakat urban.

Dorongan tambahan muncul dari masyarakat yang percaya pada pelestarian karakteristik kehidupan masa muda atau etos masyarakat sekitarnya (Addini, 2019). Hal ini terlihat dari pola hijrah serta karakter masing-masing kota. Di Bandung, hijrah lebih erat kaitannya dengan keberagaman kelompok hobi. Sementara itu, tren hijrah di Jakarta seringkali mengangkat isu-isu tentang egalitarianisme; di Yogyakarta, hijrah sangat membumi di masyarakat; dan di Jawa Timur hijrah dikaitkan dengan tradisionalisme (Fajriani & Sugandi, 2019).

Dengan demikian, para pendukung kampanye hijrah percaya bahwa perkembangan ini mewakili

kelahiran kembali spiritual (*ghirah*) kaum muda dalam beragama. Mereka yakin solusi hijrah ini tepat untuk kehidupan milenial yang semakin bertumpu pada internet dan media sosial (Wibawa, 2019).

Di sisi lain, terdapat kewaspadaan dan penolakan oleh segmen masyarakat lainnya, terutama mereka yang menganut bentuk dan corak agama konvensional secara keseluruhan (Setiawati, 2019). Mereka menyimpulkan bahwa hijrah telah mengubah posisi lembaga atau otoritas agama Islam yang ada. Hal ini terlihat dari para da'i hijrah yang bukan dari NU atau Muhammadiyah dan dipandang kurang berwibawa di mata masyarakat. Menurut Resty Woro Yuniar, NU adalah organisasi paling pesimistis yang bertanggung jawab atas bangkitnya gerakan hijrah. Yuniar melanjutkan, NU memandang tren hijrah tidak lebih dari sekadar aktor yang ingin menghidupkan kembali peruntungannya setelah masa keemasannya berakhir (Yuniar, 2019). Majalah Tempo (baca: Setelah Artis Ramai-ramai Berhijrah, 2019) sependapat dengan laporan ini, yang menyatakan bahwa kampanye hijrah merupakan perkembangan di kalangan artis, musisi, dan tokoh masyarakat yang mengubah gaya hidup mereka ke tipe yang lebih Islami.

Catatan peringatan lainnya adalah pernyataan bahwa kampanye hijrah terkait dengan radikalisme-ekstremisme Islam menyedatkan (Irfansyah, 2020). Selain itu, ini terkait dengan sejumlah gerakan politik praktis. Jika gerakan hijrah menyebar ke kota-kota besar, mereka banyak melakukan aksi jalanan, konsolidasi komunitas, dan rekrutmen langsung. Hal ini ditunjukkan dengan konsolidasi Islam di Pilpres 2019 melalui dukungan suara untuk Prabowo Subianto. Sejumlah tokoh hijrah, antara lain Abdul Somad, Adi Hidayat, dan artis Arie Untung, menyatakan terbuka mendukung calon presiden tersebut. Kehati-hatian ini juga diungkapkan oleh partai sekuler dan mendukung calon presiden Joko Widodo.

Selain itu, kehati-hatian juga diperlukan dalam konteks global. Ini merujuk pada ormas transnasional seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang dianggap sebagai "wahana" radikalisme dalam gerakan hijrah perkotaan di Indonesia. Dalam skala global, itu juga diakui oleh Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS), yang secara terbuka mengumumkan latar belakang hijrah dengan memanggil dan menyambut orang-orang untuk bergabung dengan mereka di Irak dan Suriah di bawah kepemimpinan Abdurahman Al-Baghdadi (Santuso et al., 2020). ISIS memanfaatkan esensi hijrah geografis konvensional dengan menyebut wilayah yang tidak terkendali sebagai *Darul Harb* dan wilayah yang telah ditaklukkan sebagai *Darul Islam*. Alhasil, propaganda ISIS mengatakan bahwa Muslim di seluruh dunia harus bersatu untuk membantu pendirian negara Islam dan kontrol negara lain dengan merebut wilayah lainnya.

Namun, berbagai tingkat kehati-hatian dan penentangan terhadap maraknya hijrah diwarnai dengan prasangka yang menyertainya, terutama di antara mereka yang menjadi dalang (Setiawati, 2019). Misalnya, lembaga Islam arus utama yang kompetitif dan takut akan pergerakan hijrah meningkatkan kesadaran akan otoritas da'i hijrah. Apalagi melihat keaslian para pendukung kampanye hijrah yang dilandasi popularitas media sosial dan tidak lagi pada sistem hierarki otoritas (tradisional) (Yuniar, 2019). Kampanye hijrah, yang diasosiasikan dengan gerakan populis Islam, seringkali diwarnai dengan bias generalisasi. Gerakan hijrah bersifat pluralistik, tergantung dari karakter yang dimilikinya, dan beberapa diantaranya apolitis atau tidak terpengaruh dengan politik praktis. Halnya seperti yang dilakukan oleh Salafi yang bahkan sepenuhnya melarang politik elektoral. Terakhir, kehati-hatian gerakan hijrah dan ISIS sama-sama melibatkan beberapa prasangka yang bias. Ini mengabaikan bagaimana gerakan hijrah Indonesia yang menggunakan kata "hijrah" secara metaforis, berbeda dengan ISIS yang seringkali Islamofobia.

Tulisan ini akan mengkaji tentang kemunculan gerakan-gerakan hijrah pada masyarakat urban dengan menggunakan sudut pandang teori gerakan sosial peluang politik. Tulisan ini akan membahas apa saja faktor yang menyebabkan kemunculan gerakan-gerakan hijrah pada masyarakat perkotaan di Indonesia yang kemudian berkaitan dengan fenomena-fenomena politik yang ada di Indonesia.

Sejauh ini tulisan-tulisan mengenai gerakan-gerakan hijrah selalu berkutat pada penyesuaian identitas kelompok dan penggunaan media digital dalam aktivitas gerakannya. Zahara, dkk (2020), menyebut bahwa gerakan hijrah menjadi gerakan sosial keagamaan karena menciptakan identitas

kelompok tersendiri dan berusaha menjaga identitasnya tersebut. Sama halnya dengan Fitri dan Jayanti (2020), yang menyebut gerakan hijrah merupakan kelompok eksklusifisme modern karena diisi oleh artis-artis terkenal. Bahkan, para artis yang terlibat berinovasi agar tetap mempertahankan panggungnya. Selanjutnya, Fajriani dan Sugandi (2019), memfokuskan pada sudut pandang orientasi identitas terhadap gerakan-gerakan hijrah dan berkesimpulan bahwa gerakan-gerakan hijrah mempunyai efek positif bagi penguatan identitas umat Islam di Indonesia.

Sementara penelitian mengenai gerakan hijrah dalam sudut pandang penggunaan media baru dalam kemunculan gerakan hijrah ada benarnya juga karena salah satu faktor kemunculan dan menguatnya gerakan ini adalah internet dan media sosial. Tulisan Meiranti (2019) misalnya, menjelaskan bahwa fenomena hijrah begitu banyak digandrungi karena merupakan tren yang menyebar dari media sosial sehingga banyak diikuti kalangan milenial. Hal ini berkaitan dengan sifat milenial yang tidak dapat dipisahkan dari media sosial. Kemudian tulisan Abdurrahman (2020), yang menyebut bahwa ketertarikan generasi muda terhadap agama dipengaruhi oleh media baru yakni media sosial. Media baru tersebut mempengaruhi minat pemuda dalam mempelajari agama Islam.

Penulis sepenuhnya setuju dengan apa yang diungkap penulis sebelumnya, hal ini terutama berkaitan dengan kelahiran internet dan berdampak pada kehidupan beragama. Namun, tulisan ini mencoba mengungkap kemunculan gerakan-gerakan hijrah di Indonesia dari sudut pandang peluang politik. Tulisan ini akan menguraikan hal-hal mendasar dalam menjelaskan faktor-faktor yang mendorong kelahiran gerakan hijrah. Terutama bagaimana gerakan-gerakan hijrah muncul dan eksis hingga saat ini dalam konteks kehidupan di Indonesia.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan proses pengumpulan data melalui kajian literatur (*library research*) (Snyder, 2019). Karena sumber data yang digunakan adalah seutuhnya berasal dari kepustakaan atau dokumentatif, dengan mengkaji sumber data yang terdiri dari literatur-literatur yang berkaitan dengan tema hijrah, gerakan sosial, dan teori peluang politik. Selanjutnya pengolahan data dalam penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis, yaitu model penelitian yang berupaya mendeskripsikan, mencatat, menganalisa dan menginterpretasikan fenomena hijrah sehingga memberi gambaran kepada masyarakat tentang perilaku hijrah kaum urban di perkotaan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Makna Hijrah Sebagai Kiasan

Hijrah adalah konsep sentral dalam kehidupan umat Islam. Salah satu indikasinya adalah penggunaan kalender Hijriah baik sebagai kalender utama maupun kalender nasional. Hijrah seringkali mengacu pada kisah Nabi Muhammad SAW pada era Makiyah dan Madaniyah, yang mengakibatkan pembagian ayat-ayat Alquran menurut wahyu dari dua periode tersebut. Dengan demikian, hijrah adalah pengalaman sekali seumur hidup yang tidak dapat ditiru atau ditandingi, termasuk oleh umat Islam saat ini (Casewit, 1998).

Selain itu, sentralitas hijrah menghasilkan konsep yang padat dan sarat makna. Daod Casewit (1998) membedakan dua tafsir hijrah: *pertama*, sebagai fenomena sejarah, dan *kedua*, sebagai metafora. Keduanya memiliki perbedaan penting; hijrah secara sejarah (tradisional) diakhiri dengan penanglukan Mekah (*Fathul Mekkah*), sedangkan hijrah sebagai metafora (simbol) tetap belum selesai, bisa diperdebatkan, dan tunduk pada interpretasi. Transparansi makna hijrah metafora terlihat dari banyaknya kampanye yang menggunakan hijrah secara sepihak. Misalnya, dalam pengertian global, Baghdati telah menggunakan hijrah dalam hubungannya dengan *Daulah Islamiyah* dan propaganda dunia Muslim untuk merekrut umat Islam untuk memasuki apa yang dia sebut sebagai *kekhalifahan Islam*, alias ISIS (Sudiman, 2017).

Sedangkan hijrah telah dimaknai sebagai pertobatan individu dalam masyarakat kontemporer, khususnya di kalangan anak muda dan milenial beberapa tahun terakhir (Hidayat et al., 2021). Gerakan

Pemuda Hijrah (*Shift*) Bandung merupakan salah satu pemimpin gerakan hijrah Indonesia dan telah menjadi tren masa kini (Mila Nabila Zahara & Wildan, 2020). Konsep hijrah metafora sudah mapan atau memiliki pijakan dalam Alquran dan Hadits. Dengan demikian, penggunaan istilah hijrah menumbuhkan semangat Islam, yang biasanya ditentukan oleh kampanye kolaboratif yang berbasis komunitas dan bergantung pada internet dan media sosial sebagai penunjangnya (Muntazori & Sunarto, 2019). Lambat laun, tren hijrah di kota-kota besar lainnya berkembang sebagai hasil dari gagasan hijrah diterima sebagai metafora.

Hijrah secara sejarah dimaknai dalam dua peristiwa: *Hijratul-ula* dan *Hijrat al-Nabawiyya* adalah dua divisi sejarah Hijrah. *Hijratul-ula* adalah perjalanan ke Habasyah tanpa Nabi Muhammad yang dianggap sebagai pelarian singkat dan berlindung di bawah Raja Kristen Najasyi. Baru kemudian *Hijra al-Nabawiyya* yakni berhijrah secara permanen ke Madinah, sebagaimana yang dibutuhkan pada saat itu bagi seluruh umat Islam yang berada di Mekah (Casewit, 1998). Dorongan untuk hijrah ini adalah ketakutan akan penganiayaan terhadap orang Mekah saat itu. Dalil Al-Quran sebagai pijakan hijrah ini adalah surat An-Nisa ayat 100 yang artinya:

“Barang siapa yang berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Barang siapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya di sisi Allah. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Saat itu, hijrah diterjemahkan sebagai tanggung jawab kolektif umat Islam. Akibatnya, siapa pun yang berhijrah dan meninggal dalam keadaan itu langsung menerima Surga (*syahid*). Demikian pula sebaliknya, siapa pun yang meninggal dalam kondisi tidak berhijrah akan binasa di Neraka (Casewit, 1998). Sebagaimana tertuang dalam Surat An-Nisa ayat 97, yang artinya:

“Sesungguhnya orang-orang yang diwafatkan malaikat dalam keadaan menganiaya diri sendiri, (kepada mereka) malaikat bertanya: ‘Dalam keadaan bagaimana kamu ini?’. Mereka menjawab: ‘Adalah kami orang-orang yang tertindas di negeri (Makkah)’. Para malaikat berkata: ‘Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?’. Orang-orang itu tempatnya neraka Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat Kembali”.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hijrah secara sejarah merupakan pola pikir kolektif Muslim. Artinya, hijrah itu wajib dalam pengertian ini untuk semua warga negara yang bersatu dan kuat, bukan untuk pribadi. Selain itu, hijrah historis ini dipandang sebagai kebijakan diplomatik Nabi Muhammad Saw dalam mempersatukan umat Islam. Perpindahan dari Mekah ke Madinah ini dianggap sebagai awal perjuangan umat Islam untuk akhirnya menaklukkan Kota Mekah (*Fathul Mekkah*).

Setelah penaklukan Mekah, umat Islam tidak lagi diharuskan untuk berhijrah, seperti yang dilakukan Nabi dan para sahabatnya. Namun, pelajaran yang didapat dari peristiwa penting ini tidak dapat diabaikan. Itu juga harus terwujud dengan cara yang paling erat kaitan dengannya, yaitu Jihad (Darajat, 2016). Sebagaimana Hadis Nabi Saw yang dibukukan Ahmad bin Hanbal, diceritakan Nabi Muhammad ketika ditanya: *“Laku iman apa yang paling baik?”*, Nabi menjawab, *“Hijrah”*. Lalu ketika ditanya *“Hijrah macam apa yang paling baik?”*, Nabi menjawab, *“Jihad”*. Namun makna jihad yang dimaksud luas dan tidak bisa dipandang sempit sebagai perang. Hal tersebut dapat ditelusuri dalam Musnad Ahmad, Sunan at-Tirmidzi, Sunan Abi Dawud, dan Sahih Ibn Hibban, *“Jihad yang paling utama adalah jihad melawan nafsu sendiri karena Allah”*. Dalam hadist lain yang diriwayatkan Tirmidzi menyebut: *“Jihad yang paling besar pahalanya itu sungguh perkataan yang hak yang mengena untuk pemimpin yang zalim”* (Darajat, 2016).

Berbeda dengan pengertian hijrah saat ini sebagai metafora. Gerakan hijrah saat ini lebih mementingkan niat dan perilaku, dengan perilaku yang positif, dan dengan jalan menuju moralitas dan

spiritualitas. Hadits yang sering dikutip adalah sebagai berikut: "*Hijrah belum berakhir sehingga berakhirnya taubat, dan taubat tidak akan berakhir sehingga matahari terbit dari sebelah barat*" (Irfansyah, 2021). Inilah salah satu alasan hijrah digunakan sebagai simbol pertobatan pribadi. Dengan demikian, kata "pertobatan" sering digunakan secara bergantian dengan hijrah dalam kasus ini, dalam arti tidak melakukan satu perilaku buruk demi perilaku yang lebih baik. Jika sebagai bagian dari hijrah historis, orang-orang meninggalkan Mekah untuk bergabung dengan Nabi Muhammad Saw di Madinah, maka dalam taubat, mereka melepaskan perilaku yang dilarang Allah SWT untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Perbedaan lainnya adalah, sementara hijrah historis adalah tindakan bersama dari semua Muslim, hijrah metaforis adalah pertaubatan yang diserukan kepada Muslim sebagai individu.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa protes hijrah saat ini mengacu pada hijrah metaforis. Seruan para penceramah gerakan hijrah di media sosial merefleksikan hal tersebut, yaitu perbaikan diri atau taubat pada level individu. Namun, pengertian hijrah masih menjadi tema dalam kehidupan anak muda lainnya yang tidak hanya mementingkan taubat. Terkadang, hijrah ini dikaitkan dengan pekerjaan, bisnis, perjodohan, atau masalah lainnya. Misalnya, Hanan Ataki menggunakan hijrah sebagai metafora kontemporer dengan menyamakan pergeseran status belum menikah (lajang) dengan pernikahan sebagai hijrah (Fitriani, 2018). Terkadang untuk memperkuat kiasan tersebut digunakan ayat-ayat Al-Qur'an semisal mengutip An-Nisa ayat 97: "*Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah di bumi itu?*". Namun, penting untuk mempertimbangkan konteksnya; ayat tersebut tidak dimaksudkan untuk mengingatkan seseorang yang belum menikah; ayat tersebut awalnya dimaksudkan sebagai peringatan keras bagi umat Islam yang mengucilkan diri dari umat dan tidak hijrah ke Madinah selama peristiwa hijrah *Hijra al-Nabawiyya*.

Landasan Empiris dan Teoritis Teori Peluang Politik

Terdapat dua peristiwa penting yang melatarbelakangi lahirnya teori gerakan sosial peluang politik. *Pertama*, gerakan hak sipil di AS tahun 1955-1968. Gerakan tersebut merupakan perjuangan kelas kulit hitam Afrika-Amerika atas hak-haknya sebagai warga negara karena terjadinya diskriminasi. Gerakan ini ditandai dengan kampanye besar-besaran perlawanan sipil melalui aksi-aksi protes anti kekerasan dan pembangkangan sipil sehingga menyebabkan terjadinya krisis antara aktivis dan pemerintahan. Gerakan ini menghasilkan Undang-Undang Hak Sipil pada tahun 1964 yang melarang diskriminasi berdasarkan ras, warna kulit, agama, dan asal usul bangsa dalam praktek ketenagakerjaan dan akomodasi publik. Selain itu, Undang-Undang Hak Sipil memberikan suara penuh dalam pemilu serta Undang-Undang Imigrasi dan Kewarganegaraan 1965 membuka pintu bagi imigran-imigran bangsa lain non Eropa untuk masuk ke Amerika Serikat (McAdam, 2010).

Kedua, dalam sejarah pernah terjadi kekerasan kolektif di negara-negara Eropa seperti Perancis, Jerman, dan Italia. Peristiwa kekerasan ini melingkupi sejarah kelam bangsa-bangsa dalam Perang Dunia I dan Perang Dunia II yang telah mengorbankan banyak manusia (Bakunin, 1990). Kekerasan tersebut melahirkan makna bahwa kekerasan kolektif seperti yg terjadi di Perancis, Jerman, Italia dan negara Eropa lainnya tidak tergantung pada struktur transformasi masyarakat melainkan pada perebutan kekuasaan politik (Tarrow, 2013).

Selain latar belakang historis, kemunculan teori gerakan sosial peluang politik juga dilatari oleh latar belakang teoritis. Sama halnya dengan teori-teori ilmu sosial lainnya yang biasanya mengoreksi atau memperbaharui teori sebelumnya. Teori peluang politik memfokuskan pada faktor-faktor politik yang tidak dijelaskan oleh teoritikus sebelumnya. Faktor politik yang dimaksud adalah negara, institusi politik, aktor politik, dan partai politik (Buechler, 2016). Berbeda dengan teori-teori sebelumnya yang hanya berfokus pada faktor-faktor motivasi psikologis atau sosiologis.

Teori kesenjangan relatif merupakan teori yang fokus pada faktor psikologis aktor karena adanya kekecewaan terhadap tatanan kehidupan yang ada (Locher, 2002). Dalam teori ini, aktor-aktor atau individu memiliki kesamaan perasaan pada adanya kesenjangan (gap) dalam kehidupan, dimana biasanya ada kelompok yang mapan dan kelompok yang dirugikan. Misalnya, kelompok masyarakat

kaya dan miskin yang menyebabkan kelompok masyarakat miskin melebur dan mendirikan gerakan sosial akibat kekecewaan tersebut.

Sementara teori mobilisasi sumber daya merupakan unsur teori sosiologis (Stolley, 2005). Teori sumber daya merupakan fokus teori yang dilatari oleh teori kesenjangan relatif dengan menekankan pada gerakan sosial yang tidak hanya disebabkan oleh adanya faktor psikologi berupa kekecewaan melainkan ada atau tidaknya sumber daya. Sumber daya sendiri merupakan unsur-unsur pendukung bagaimana sebuah gerakan sosial terlahir. Sumber daya material seperti gedung, uang, dan bentuk fisiklainnya akan ditopang sumber daya non-material seperti kerjasama, kepercayaan, jaringan, pertemanan, dan sebagainya. Kedua sumber daya ini akan membentuk gerakan sosial karena ada unsur sosiologis yakni proses sosial, interaksi, dan pembentukan organisasi. Ketika sudah berwujud maka terlahirlah sebuah gerakan sosial.

Teori lain yang bentuk penekanannya pada faktor sosiologis adalah teori kesamaan identitas (Pichardo, 1988). Teori kesamaan identitas merupakan koreksi teori mobilisasi sumber daya dimana teori ini menjelaskan bahwa mobilisasi sumber daya saja tidak cukup dalam membentuk gerakan sosial, melainkan diperlukan adanya solidaritas kuat diantara aktor yang terlibat. Mobilisasi sumber daya dianggap terlalu materialistik karena sang aktor bisa saja tidak benar-benar sepenuh hati terlibat dalam gerakan sosial atau hanya memanfaatkan keuntungan sumber daya saja. Padahal sejatinya gerakan sosial harus dimaknai secara mendalam dan harus berlanjut tatkala sumber daya sudah menipis. Teori kesamaan identitas menekankan pada tiga faktor kunci (Pichardo, 1988): *pertama*, identitas melingkupi kesamaan tujuan; *kedua*, identitas mengacu pada jaringan dan relasi aktif antar aktor yang saling memengaruhi; dan *ketiga*, adanya kekuatan emosional yang mengikat individu sebagai bagian dari kesatuan utuh gerakan.

Teori peluang politik merupakan kritik terhadap teori-teori sebelumnya. Teori ini menganggap bahwa faktor psikologis dan sosiologis tidak cukup menjelaskan kemunculan gerakan sosial. Teori peluang politik diperkenalkan oleh Peter Eisenger (1973), yang menyebut bahwa kesuksesan dan kegagalan suatu gerakan sosial dipengaruhi oleh politik, bukan motivasi psikologi dan sumber daya secara sosiologis. Eisenger (dalam Sukmana, 2016), awalnya memperkenalkan konsep teori peluang politik sebagai *Political Opportunity Structure* (POS) dan dapat diterapkan secara umum dalam menganalisis gerakan sosial pada konteks karakteristik lokal. Suatu struktur adalah spesifik, setiap lokasi berbeda dan bervariasi dari waktu ke waktu.

Teori peluang politik adalah pendekatan proses politik yang memberikan perhatian sistemik pada institusi dan politik dimana di dalamnya gerakan sosial berlangsung (Della Porta, 2006). Sementara menurut McAdam (1996), teori peluang politik menekankan pada perluasan kesempatan politik sebagai dasar utama dalam terjadinya kolektif. Lebih lanjut, Tilly memberikan definisi teori peluang politik secara lebih konseptual:

“Sustained series of interactions between power holders and persons successfully claiming to speak on behalf of a constituency lacking formal representation, in the course of which those persons make publicly visible demands for changes in the distribution or exercise of power, and back those demands with public demonstrations of support” (Tilly, 1979).

Dalam artian teori peluang politik memungkinkan interaksi berkelanjutan antara pemegang kekuasaan dengan orang-orang (aktor) dengan mengklaim berbicara atas nama konstituen tertentu diluar perwakilan formal, dimana orang-orang tersebut membuat tuntutan yang terlihat secara publik dengan tujuan perubahan dalam distribusi atau pelaksanaan kekuasaan, serta mendukung tuntutan dengan demonstrasi yang di dukung publik (Tilly, 1979). Dengan demikian, ada dua elemen penting yakni aktor gerakan dan pemerintah dalam konsep teori peluang politik tersebut. Aktor gerakan mempunyai kesempatan untuk menyampaikan tuntutan-tuntutannya kepada pemerintah melalui aksi-aksi demonstrasi agar diakomodasi oleh pihak pemerintah.

Sementara Tarrow, menjelaskan konsep teori peluang politik sebagai sebuah peluang politik

yang kemudian memunculkan gerakan sosial yang bersumber pada dua faktor: *pertama, proximate opportunity structure*; dan *kedua, state centered opportunity structure*. *Proximate opportunity structure* merupakan pendekatan yang menilai bahwa peluang politik bagi lahirnya gerakan sosial karena adanya suatu kebijakan pemerintah yang tidak sesuai dengan aspirasi masyarakat, atau tidak dilaksanakan dengan baik oleh pemerintah, bisa saja legitimasi pemerintahan yang merosot, atau bahkan legitimasi pemerintahan yang tidak diakui lagi oleh masyarakat (*Policy specific opportunities*). Selanjutnya, *proximate opportunity structure* juga menilai bahwa peluang politik bagi gerakan sosial adalah terjadinya perubahan-perubahan yang dialami oleh kelompok-kelompok tertentu, ataupun masyarakat, baik tujuan maupun keberadaannya di masyarakat. Faktor penyebab perubahan adalah politik, ekonomi, budaya, ideologi, hingga agama (Tarrow, 2013).

Sementara, *state centered opportunity structure* dimaknai sebagai peluang politik dalam tubuh negara dan yang ada di dalamnya. *Pertama*, negara dianggap sebagai arena persaingan kelas-kelas sosial (*cross-sectional statism*). Dan *kedua*, terjadi perubahan-perubahan yang terjadi pada suatu negara dan berpengaruh pada aktor-aktor gerakan sosial secara langsung (*dynamic statism*) (Tarrow, 2013 ; McAdam et al., 1996).

Kemudian, Tarrow membagi beberapa faktor kemunculan gerakan sosial dalam teori peluang politik menjadi empat: *Pertama*, terbuka atau tidaknya sistem politik; *kedua*, stabilitas politik; dan *ketiga*, ada-tidaknya aliansi elit dan dukungan politik. *Pertama*, dimensi keterbukaan sistem politik akan menjadi peluang bagi terjadinya gerakan sosial, begitupun ketertutupan sistem politik akan menjadi pemicu bagi lahirnya gerakan sosial. *Kedua*, dimensi stabilitas politik juga dapat menjadi peluang bagi terjadinya gerakan sosial dimana dinamika politik yang cenderung kondusif menyebabkan gerakan sosial lahir dengan perjuangan pada isu-isu tertentu. *Ketiga*, dimensi adanya aliansi elit dan dukungan politik juga dapat menjadi peluang bagi terjadinya gerakan sosial, sementara itu tidak adanya aliansi dengan elit akan menjadi penghambat bagi terjadinya gerakan sosial. Dimensi ini juga berkaitan dengan kapasitas negara dalam melakukan tekanan juga mempengaruhi terjadinya gerakan sosial. Semakin besar kapasitas negara dalam melakukan tekanan, semakin besar juga gerakan sosial yang dilakukan oleh masyarakat (Tarrow, 2013; McAdam, 1996).

Faktor Kemunculan Gerakan Hijrah

Keterbukaan dan Stabilitas Politik

Perubahan tatanan masyarakat dari industri ke post industri diyakini menjadi salah satu unsur yang berperan dan mendorong terjadi perubahan zaman (Hage & Powers, 1992). Masyarakat industri adalah masyarakat yang berfokus pada persoalan perubahan tatanan ekonomi dan politik. Hal ini ditandai oleh kuatnya pengaruh aktor kelas pekerja atau kelas buruh dengan pemilik modal. Masyarakat ini ditandai di Eropa pada awal abad 18 sampai pertengahan abad ke 19. Sementara, pada masyarakat post-industri persoalan berubah pada tatanan diluar ekonomi dan politik, yakni persoalan kebudayaan, hak asasi manusia (HAM), lingkungan, dan keagamaan. Konteks ini dapat dipahami pada masyarakat Eropa mulai pertengahan abad 19 hingga sekarang.

Di Indonesia, konteks perubahan masyarakat tersebut baru terasa setelah terjadinya reformasi tahun 1998 (Prasisko, 2016). Adanya peralihan kekuasaan dari rezim otoriter ke demokrasi terbuka menandai dibukanya keran-keran perubahan masyarakat. Jika sebelumnya, kebebasan berserikat dibatasi, setelah reformasi kebebasan berserikat dibuka. Hal ini tentu dimanfaatkan dengan baik dengan kemunculan berbagai organisasi atau gerakan-gerakan sosial yang fokus pada satu isu tertentu, termasuk isu agama.

Reformasi merupakan peristiwa perubahan tatanan kehidupan segala aspek di Indonesia baik kehidupan sosial, politik, ekonomi, agama dan hukum (Batlajery, 2018). Hal tersebut berkaitan dengan sistem demokratisasi yang memungkinkan partisipasi tanpa pandang bulu. Menurut Huntington dan Wilson partisipasi politik merupakan kegiatan warga negara yang bertindak sebagai pribadi-pribadi yang kemudian mempengaruhi kebijakan dan pembuatan keputusan oleh pemerintah. Partisipasi biasanya bersifat individual dan kolektif, terorganisir, spontan, mantap, damai, secara kekerasan, legal

atau ilegal, dan efektif dan tidak efektif. Huntington dan Wilson kemudian menyebut bahwa partisipasi politik dilakukan oleh rakyat diluar birokrasi pemerintahan tetapi mempengaruhi kebijakan politik pemerintah, misalnya penyampaian pendapat, atau pemenuhan hak suara pada pemilu (Huntington & Nelson, 1976). Sementara Miriam Budiarjo melihat partisipasi politik adalah kegiatan seseorang atau kelompok untuk ikut serta dalam kehidupan politik, mengikuti pemilihan umum, menjadi anggota partai politik, mengadakan hubungan dengan pejabat pemerintahan, dan kegiatan lain baik diluar maupun di dalam birokrasi pemerintahan itu sendiri (Budiarjo, 2008).

Namun demikian, partisipasi politik tidak hanya soal urusan pemilu melainkan aktivitas lain yang intinya memberikan kebebasan warga negara dan menjamin warga negara dalam setiap aktivitasnya. Hal ini kemudian disebut sebagai keterbukaan akses politik. Partisipasi politik disebabkan oleh adanya akses politik terhadap pemerintahan dan birokrasi. Sistem demokrasi menyebabkan terbukanya akses politik bagi siapapun tanpa memandang suku, ras, agama, bahasa, dan budaya. Keterbukaan akses politik juga menimbulkan kebebasan berserikat sebagaimana dijamin dilindungi, ditegakkan, dan dipenuhi bagi hak asasi setiap orang secara konstitusional yang dimuat dalam Pasal 28E ayat (3) j.o. Pasal 28I ayat (4) UUD 1945 (Handayani, 2009).

Dalam konteks lahirnya gerakan sosial adanya keterbukaan akses politik menyebabkan kemunculannya terjadi. Termasuk pada gerakan sosial keagamaan di Indonesia. Beberapa gerakan keagamaan yang lahir seiring terbukanya akses politik misalnya Front Pembela Islam (FPI), Gafatar (Gerakan Fajar Nusantara), dan JIL (Jaringan Islam Liberal) (Ahdar, 2017). Gerakan-gerakan tersebut akhirnya disusul oleh gerakan-gerakan hijrah yang dimulai pada tahun 2015 hingga sekarang (Fitriani, 2018).

Sebenarnya, gerakan hijrah memang berakar sejak menguatnya gerakan-gerakan yang bersifat transnasional dan berkembang pada tahun 1980-an semisal Hizbut tahrir Indonesia (HTI), gerakan Salafi, Wahabi, Ikhwanul Muslimin, Jemaah Tabligh, Tareqat dan lain sebagainya (Abidin, 2015). Fenomena gerakan-gerakan tersebut dibawa oleh para pelajar yang pulang dari negeri timur tengah seperti Mesir dan Arab Saudi. Gerakan-gerakan transnasional tersebut mulanya merupakan respons atas instabilitas politik di masing-masing negara, misalnya Ikhwanul Muslimin merupakan respons konflik pemerintahan di Mesir, HTI merespons ketidakstabilan pemerintahan di Palestina, dan Wahabi merespons ketidakstabilan di Arab Saudi. Belakangan, gerakan-gerakan tersebut bertransformasi ke dalam hal-hal individual dengan tujuan agar tidak kehilangan pengikutnya, termasuk dalam urusan-urusan hijrah personal (Setia, 2020).

Menurut Yuswohady (2017), pandangan untuk berhijrah sebenarnya sudah lama didakwahkan di Indonesia, dengan mengedepankan aspek-aspek tentang mendekatkan diri kepada Tuhan. Hal tersebut bermula pada adanya pikiran tentang adanya degradasi moral bangsa yang banyak disorot para cendekiawan kala itu. Terutama kriminalitas, pergaulan bebas, serta mulai naiknya penggunaan narkoba dan obat-obat terlarang yang dianggap perlu dibenahi agar permasalahan sosial tersebut mampu diatasi oleh gerakan-gerakan kembali pada Islam seperti yang dinarasikan oleh gerakan Islam tersebut.

Hal ini kemudian membesar seiring stabilitas politik nasional. Stabilitas politik bermakna pada bagaimana keadaan politik nasional stabil, tidak terjadi pergolakan, dan tidak dalam keadaan darurat politik. Menurut Lipset (1963), stabilitas politik terdapat empat kunci, yakni: *Pertama*, hadirnya kepemimpinan nasional yang kuat dan tegas; *kedua*, hadirnya media massa sebagai pengawas dan berimbang; *ketiga*, masyarakat sipil yang 'agresif' dan progresif; dan *keempat*, hadirnya kelas menengah yang mengawasi negara di era modern.

Jika melihat gerakan hijrah yang berkembang saat ini, merupakan gerakan-gerakan sosial yang lahir dan tumbuh dari adanya stabilitas politik tersebut, maka: *Pertama*, kepemimpinan nasional di Indonesia tetap ada, apalagi seiring dimulainya pemilu langsung maka kepemimpinan berganti secara berkala dan bukan kepemimpinan secara otoriter. *Kedua*, hadirnya media massa dan media baru yakni internet dan media sosial juga membantu kelahiran gerakan-gerakan hijrah di Indonesia. Melalui media massa dan media sosial tersebut gerakan-gerakan hijrah di Indonesia populer bagi banyak masyarakat. *Ketiga*, gerakan-gerakan hijrah memang merupakan kumpulan masyarakat sipil dan progresif, apalagi

bagi para pendakwah gerakan sosial yang merupakan kaum terpelajar. Mereka membawa narasi-narasi perubahan baru yang diterima masyarakat dan pengikutnya secara luas. Dan *keempat*, gerakan-gerakan hijrah juga diisi oleh masyarakat kelas menengah yang identik ada dalam masyarakat perkotaan, khususnya kelas muslim menengah (Jati, 2015). Selain itu, kelas sosial ini merupakan bagian dari generasi Y atau Z (milenial) yang sudah menyadari pentingnya progresivitas berwarga negara, memahami media baru, dan terpelajar (Shahreza, 2017).

Gerakan Pemuda Hijrah (*Shift*) di Kota Bandung misalnya, merupakan salah satu gerakan hijrah yang menjadi pelopor di Indonesia. Secara keterbukaan akses politik, partisipasi politik, dan stabilitas politik gerakan ini lahir dan dibantu oleh faktor-faktor tersebut. *Shift* diinisiasi oleh Fani Krismandar (Inong) sebagai pemimpin komunitas hobi *skateboard*, yang kemudian lebih populer dibawah arahan Hanan Ataki (Abdurrahman, 2020). Meski tidak secara langsung gerakan ini berkaitan dengan akses politik secara elektoral, namun kebebasan berserikat dimanfaatkan dengan baik dengan mendirikan gerakan hijrah ini.

Shift diisi oleh kalangan milenial progresif yang isinya kaum menengah muslim perkotaan. Narasi perbaikan akhlak dan perilaku digunakan untuk memaknai gerakan tersebut. Mereka juga diisi oleh kalangan pelajar dan mahasiswa dari penjuru Kota Bandung yang ingin belajar agama dan sekaligus mengimplementasikannya dalam kehidupan. Unsur lain yang sangat penting juga adalah penggunaan media baru seperti Instagram dan Youtube yang membuat dakwah *Shift* dikagumi dan diterima banyak orang. Diketahui Instagram *Shift* telah diikuti oleh 1,9 juta pengikut, ditambah pengikutnya Hanan Attaki 8 juta, atau video-video ceramah YouTube mereka banyak ditonton ratusan ribu orang, begitu pula murotal mereka yang banyak diputar di *smartphone* anak muda (Rajab, 2019). Faktor-faktor tersebut jelas merupakan bagian dari adanya pengaruh stabilitas politik dalam kemunculan *Shift* Pemuda Hijrah di Kota Bandung seperti halnya apa yang sudah dipaparkan diawal bahwa teori peluang politik mempengaruhi munculnya gerakan-gerakan sosial, termasuk keagamaan.

Aliansi Politik

Faktor lain yang menjadi penyebab kemunculan gerakan sosial dalam perspektif teori peluang politik adalah adanya aliansi atau dukungan politik. Gerakan-gerakan transnasional seperti HTI, Salafi, Wahabi memperoleh dukungan politik dari anggota internasional karena merupakan organisasi transnasional (Abidin, 2015). Dalam konteks nasional dukungan politik terhadap organisasi tersebut tidak ada secara formal karena merupakan organisasi yang bergerak diluar parlemen—termasuk organisasi yang seringkali disebut akar lahirnya radikalisme (Woodward et al., 2014), namun demikian organisasi-organisasi tersebut seringkali dimanfaatkan dalam kontestasi politik untuk meraup suara pemilih dalam pemilu karena basis massanya.

Dukungan atau aliansi politik terhadap gerakan hijrah tidak tampak atau bias karena mereka cenderung bersikap depolitisasi. Penggunaan hijrah sebagai metafor berimbang pada konsistensi makna hijrah yang mana menekankan pada perbaikan akhlak dan perilaku secara individual. Akibatnya, unsur-unsur lain yang bersifat kolektif seperti kegiatan politik kerap kali dianggap jauh dari fokus gerakan-gerakan hijrah tersebut. Namun, demikian tampaknya hal tersebut tidak sepenuhnya benar, beberapa pendakwah gerakan hijrah seperti Abdul Somad dan Hanan Ataki seringkali secara terang-terangan memaknai pentingnya aktivitas politik dalam pemaparan dakwahnya. Dalam beberapa kesempatan dakwahnya Abdul Somad (UAS) seringkali menyebut bahwa “Islam tidak terpisah dari politik, maka umat harus sadar akan politik Islam” yang akan membawa pada kemaslahatan (UAS Official, 2019). UAS bahkan secara terang-terangan dicalonkan oleh Presidium Alumni 212 sebagai calon wakil presiden tahun 2019, namun menolaknya. Namun demikian, UAS juga secara terang-terangan mendukung capres Prabowo Subianto pada tahun 2019 yang kemudian banyak jemaah yang merespons positif upayanya tersebut. Baru-baru ini, banyak pihak juga mendesak UAS untuk masuk dalam partai politik, namun ia bersikukuh untuk tidak bergabung dalam partai politik.

Hal yang hampir serupa terjadi juga pada Hanan Ataki sebagai pemimpin *Shift* Pemuda Hijrah Bandung. Mengutip dari laman resmi DPD PKS Kota Bandung (Fakhrullah, 2018), Ataki terang-terangan mendukung pasangan calon Sudrajat-Syaikhu pada kontestasi Pilgub Jawa Barat tahun 2018.

Menurut Ataki, dukungan ini merupakan “politik kemaslahatan” umat agar semakin adil dengan aktif berpartisipasi dalam politik. Meski tidak ada informasi mengenai keanggotaan Ataki sebagai bagian dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS), namun banyak pihak yang sepakat bahwa sistem dakwah dan kaderisasi *Shift* mengikuti pola tarbiyah sebagaimana dijalankan oleh Partai Keadilan yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera tersebut. Hal ini diungkap oleh Piki selaku ketua Shift Pemuda Hijrah. Ia mengatakan bahwa:

“Di Shift ada satu program yang untuk pembinaan para anggota Shift yang rutin dilakukan setiap seminggu sekali, diluar kajian rutin *Shift*. Pembinaan ini modelnya seperti *liqa*, atau kajian intensif yang dibimbing oleh satu *murabi*” (Dilawati et al., 2020).

Pengajian model tarbiyah dan PKS bahkan diamini oleh Mardani Ali Sera (Ketua DPP PKS) dalam sebuah wawancara dengan Asumsi.co (Inayah, 2018). Menurut Mardani, melalui gerakan tarbiyah, PKS secara efektif menjangkau kader-kader mudanya dari berbagai kampus untuk berpolitik secara nasional. Meski tidak langsung digiring ke PKS, namun bagi Mardani rekrutmen awal diserahkan kepada tarbiyah, karena kualitasnya akan ditempa dengan baik.

Dengan demikian, afiliasi politik pada gerakan-gerakan hijrah tidak bersifat langsung terhadap gerakan secara keorganisasian melainkan bertumpu pada personal pemimpin atau pendakwahnya. Hal tersebut lumrah dalam dunia politik, dimana strategi untuk meraup suara banyak dilakukan secara praktis dengan merangkul pimpinan ormas atau gerakan tertentu (Ahnaf, 2016).

Meski demikian, tidak menutup kemungkinan tercipta aliansi lain diluar politik, misalnya aliansi terhadap golongan atau pemahaman tertentu. Gerakan hijrah seringkali disebut gerakan keagamaan baru yang menyandarkan pada penggunaan media baru dan menjadi lawan dari aliansi gerakan keagamaan atau institusi keagamaan tradisional. Dalam gerakannya di lapangan, gerakan-gerakan hijrah juga cenderung nyaman bergerak dengan sesama gerakan hijrah yang lainnya, dan sedikit sekali menjalin komunikasi dengan gerakan-gerakan keagamaan yang telah mapan dan besar di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah. *Shift* misalnya, lebih sering bekerjasama dengan gerakan lain yang serumpun seperti One Ummah pimpinan Rahmat Baequni, Artis-artis Hijrah, Sahabat Hijrah, dan gerakan-gerakan hijrah lainnya.

Dengan demikian, aliansi terhadap gerakan hijrah yang serumpun membentuk sebuah poros baru gerakan-gerakan keagamaan di Indonesia yang saling mendukung dan bekerjasama satu sama lain dengan sama-sama menguatkan dan mempopulerkan gerakannya. Faktanya, dalam konstelasi pilpres 2019 lalu suara mereka dalam politik satu suara yakni condong pada pasangan calon Prabowo Subianto dan Sandiaga Uno. Maka meskipun tidak ada dukungan politik secara langsung, namun kecenderungan pada aliansi atas kesamaan identitas menyebabkan aliansi tersebut ada dan terbentuk.

KESIMPULAN

Dari diskusi di atas, salah satu faktor kemunculan gerakan hijrah di Indonesia dilatari oleh terbukanya peluang politik. Gerakan hijrah memanfaatkan momentum stabilitas politik, keterbukaan akses politik, dan aliansi politik dalam proses kelahirannya. Namun ironisnya belum terdapat bukti yang cukup dalam menilai keterlibatan mereka secara langsung dalam kancah perpolitikan nasional. Hal tersebut disebabkan oleh penggunaan makna hijrah sebagai kiasan dan merujuk pada perbaikan kualitas hidup individual bukan pada makna hijrah secara historis seperti perjalanan hijrah Nabi Muhammad Saw yang menyentuh aspek-aspek kolektif. Penelitian ini merupakan langkah awal agar membuka kajian lain tentang keterlibatan gerakan-gerakan keagamaan baru di Indonesia dalam kaitannya dengan kehidupan politik nasional.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, M. S. (2020). Generasi Muda, Agama Islam, dan Media Baru (Studi Kualitatif Perilaku Keagamaan di Shift Gerakan Pemuda Hijrah, Kota Bandung). *Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah)*, 20(1), 46–63.

- Abidin, Z. (2015). Wahabisme, Transnasionalisme dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia. *Tasâmuh*, 12(2), 130–148.
- Addini, A. (2019). Fenomena gerakan hijrah di kalangan pemuda muslim sebagai mode sosial. *Journal of Islamic Civilization*, 1(2), 109–118.
- Ahdar, A. (2017). Tinjauan Kritis dan Menyeluruh terhadap Fundamentalisme dan Radikalisme Islam Masa Kini. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial Dan Keagamaan*, 10(1), 19–36.
- Ahnaf, M. I. (2016). Tiga Jalan Islam Politik di Indonesia: Reformasi, Refolusi dan Revolusi. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 1(2), 127–140.
- Bakunin, M. (1990). *Statism and anarchy*. Second Hope.
- Batlajery, A. M. L. (2018). *Dari Reformasi Kepada Transformasi*. OSF Preprints.
- Budiarjo, M. (2008). Dasar-dasar ilmu politik, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Buechler, S. M. (2016). *Understanding social movements: Theories from the classical era to the present*. Routledge.
- Casewit, D. S. (1998). Hijra as history and metaphor: A survey of Qur'anic and Hadith sources. *Muslim World*, 88(2), 105–128.
- Darajat, Z. (2016). Jihad dinamis: menelusuri konsep dan praktik jihad dalam sejarah Islam. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 16(1), 1–25.
- Della Porta, D. (2006). *Social movements, political violence, and the state: A comparative analysis of Italy and Germany*. Cambridge University Press.
- Dilawati, R., Darmawan, D., Hernawan, W., Waluyojati, R. R. S. R., & Darmalaksana, W. (2020). ANALISIS KEBERAGAMAAN PEMUDA HIJRAH KOMUNITAS SHIFT PERSPEKTIF EMIK-ETIK. *Jurnal Perspektif*, 4(1), 54–65.
- Eisinger, P. K. (1973). The conditions of protest behavior in American cities. *The American Political Science Review*, 67(1), 11–28.
- Fajriani, S. W., & Sugandi, Y. S. (2019). Hijrah Islami Milenial Berdasarkan Paradigma Berorientasi Identitas. *Sosioglobal: Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Sosiologi*, 3(2), 76–88.
- Fakhrullah. (2018). Hanan Attaki: Ini Adalah Politik Kemaslahatan. *PKS Kota Bandung*. <http://bandung.pks.id/2018/06/hanan-attaki-ini-adalah-politik.html>
- Fitri, R. N., & Jayanti, I. R. (2020). Fenomena Seleb Hijrah: Tendensi Eksklusivisme dan Kemunculan Kelompok Sosial Baru. *MUHARRIK: Jurnal Dakwah Dan Sosial*, 3(01), 1–17.
- Fitriani, A. (2018). *Analisis isi pesan dakwah Ustadz Hanan attaki dalam akun youtube pemuda hijrah*. Jakarta: Fakultas Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah.
- Hage, J., & Powers, C. (1992). *Post-industrial lives: Roles and relationships in the 21st century*. Sage.
- Handayani, F. (2009). Konsep Kebebasan Beragama Menurut UUD Tahun 1945 Serta Kaitannya dengan HAM. *Toleransi*, 1(2), 218–231.
- Hidayat, R., Sholihin, M., & Wanto, D. (2021). The Hijrah Communities and Religious Superficiality: Ideology and Religiosity of the Islamic Hijrah Communities on Social Media. *Journal of Population and Social Studies [JPSS]*, 29, 118–138.
- Huntington, S. P., & Nelson, J. M. (1976). *No easy choice: Political participation in developing countries*. Harvard University Press.
- Inayah, H. (2018). Mengupas Tuntas Pengkaderan PKS Melalui Tarbiyah: Dari Kampus ke Senayan. *Asumsi.Co*. <https://asumsi.co/post/prakaderisasi-pks-dimulai-dari-kampus>
- Irfansyah, A. (2020). Ketika Hijrah Bukan Sekadar Perbaikan diri, tapi Juga Aksi Kolektif. *Tirto.Id*. <https://tirto.id/ketika-hijrah-bukan-sekadar-perbaikan-diri-tapi-juga-aksi-kolektif-fZPP>
- Irfansyah, A. (2021). BERDAKWAH DI ERA NEOLIBERAL: TELAHAH DEPOLITISASI HIJRAH DALAM UNGGAHAN MEDIA SOSIAL PEMUDA HIJRAH. *Jurnal Komunikasi, Masyarakat Dan Keamanan*, 3(1).
- Jati, W. R. (2015). Islam Populer sebagai Pencarian Identitas Muslim Kelas Menengah Indonesia. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 5(1), 139–163.
- Lipset, S. M. (1963). *Political man*.

- Locher, D. A. (2002). *Collective behavior*. Prentice Hall Upper Saddle River, NJ.
- McAdam, D. (1996). Introduction: Opportunities, mobilizing structures, and framing processes-toward a synthetic, comparative perspective on social movements. *Comparative Perspectives on Social Movements*, 1–20.
- McAdam, D. (2010). *Political process and the development of black insurgency, 1930-1970*. University of Chicago Press.
- McAdam, D., McCarthy, J. D., & Zald, M. N. (1996). *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*. Cambridge University Press Cambridge.
- Meiranti, M. (2019). Fenomena Hijrah Di Era Milenial Dalam Media Sosial. *Ath Thariq Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 3(2), 148–160.
- Meuleman, J. (2005). *Islam in the era of globalization: Muslim attitudes towards modernity and identity*. Routledge.
- Muntazori, A. F., & Sunarto, B. (2019). A Representation of Hijrah in Visual Da'wah Media on Instagram. *IICACS: International and Interdisciplinary Conference on Arts Creation and Studies*, 3, 174–184.
- Official, U. (2019). *Youtube-Pentingnya Umat Islam Berpolitik*.
- Pichardo, N. A. (1988). Resource mobilization: An analysis of conflicting theoretical variations. *The Sociological Quarterly*, 29(1), 97–110.
- Prasisko, Y. G. (2016). Gerakan Sosial Baru Indonesia: Reformasi 1998 dan Proses Demokratisasi Indonesia. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 3(2), 9–16.
- Rajab, D. S. L. (2019). *Resepsi Mahasiswa Komunikasi dan Penyiaran Islam Fakultas Dakwah dan Komunikasi Terhadap Dakwah Melalui Instagram Ustadz@ Hanan_Attaki*. Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar.
- Santuso, A. G., Rifaini, E., & Adi, D. P. (2020). STRATEGI MENGHADAPI GERAKAN ISIS DAN ANCAMAN KEAMANAN DI INDONESIA. *Journal Civics & Social Studies*, 4(1), 1–10.
- Setia, P. (2020). *Islamic-buzzer dan hoaks: Propaganda khilafah oleh eks HTI Kota Bandung di Jawa Barat*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Setiawati, K. (2019). *Hijrah Baru Di Kalangan Anak Muda Antara Keshalehan Dan Gaya Hidup*. UIN Ar-Raniry Banda Aceh.
- Shahreza, M. (2017). Komunikator politik berdasarkan teori generasi. *Nyimak: Journal of Communication*, 1(1), 33–48.
- Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, 104, 333–339.
- Stolley, K. S. (2005). *The basics of sociology*. Greenwood Publishing Group.
- Sudiman, M. S. A. S. Bin. (2017). Countering ISIS Call for Hijra (Emigration): A Review through the Lens of Maqāṣid Ash-Sharī'ah. *Journal for Deradicalization*, 12, 60–84.
- Sukmana, O. (2016). *Konsep dan teori gerakan sosial*. Intrans Publishing.
- Tarrow, S. (2013). Contentious politics. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*.
- Tempo.co. (2019). Setelah Artis Ramai-ramai Berhijrah. *Tempo.Co*. <https://kolom.tempo.co/read/1212759/setelah-artis-ramai-ramai-berhijrah/full&view=ok%0A>
- Tilly, C. (1979). *Social movements and national politics*.
- Wibawa, A. T. (2019). Fenomena Dakwah Di Media Sosial Youtube. *Jurnal Rasi*, 1(1), 1–19.
- Woodward, M., Yahya, M., Rohmaniyah, I., Coleman, M. D. M., Lundry, C., & Amin, A. (2014). The Islamic Defenders Front: Demonization, Violence and the State in Indonesia. *Contemporary Islam*, 8, 153–171. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s11562-013-0288-1>
- Yuniar, R. W. (2019). How social media inspired Indonesia's born-again 'hijrah' Muslim millennials. *South China Morning Post*.
- Yuswohady, H., Irvan, F., & Farid dan Ali, H. (2017). Gen M# Generation Muslim "Islam Itu Keren."

Bandung: Mizan Media Utama.

Zahara, M. N., Wildan, D., & Komariah, S. (2020). Gerakan Hijrah: Pencarian Identitas Untuk Muslim Milenial di Era Digital. *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development*, 2(1), 58–70.

Zahara, Mila Nabila, & Wildan, D. (2020). Identity and Cultural Framing: How to Millennial Muslims to Form an Hijrah Movement in The Digital Age? *SOSIETAS*, 10(2), 862–877.

Tafsir *Wahdat Al-Wujud* Dalam Tiga Edisi Naskah Kitab *Daqa'iq Al-Huruf* Karya 'Abd Al-Ra'uf Al-Singkili (1615-1693)

Dwi Afrianti

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

dwiafrianti1977@gmail.com

Abstrak

Sepanjang peradaban Islam termasuk Nusantara, paham *Wahdat al-Wujud* atau *Wujudiyah* sering disalahpahami hingga dianggap bid'ah, dan seringkali para pelakunya dibunuh. Di Aceh, tidak terjadi pembunuhan, melainkan terjadinya pelarangan dan pemusnahan kitab-kitab *Wahdat al-Wujud* terutama karya Hamzah Fansuri (w. 1529) dan Syams al-Din as-Sumatrani (w. 1630) yang dianggap bid'ah oleh Sultan Iskandar Tsani dan penasihatnya, Nur al-Din al-Raniri (w. 1658). Gerakan Padri yang diinspirasi oleh *Wahhabi*, melakukan tindak kekerasan hingga pembunuhan kepada para penganut tarekat terutama Syattariyah yang dibawa oleh Burhanuddin Ulakan ke Minangkabau dari gurunya di Aceh, 'Abd al-Ra'uf al-Singkili (1615-1693). Penelitian ini bertujuan untuk meluruskan pengertian sebenarnya *Wahdat al-Wujud* berdasarkan Kitab *Daqa'iq al-Huruf* yang ditulis oleh 'Abd al-Ra'uf al-Singkili agar semakin dipahami sehingga tidak lagi dianggap sesat melainkan mengetahui manfaatnya, sehingga banyak orang ingin mempelajari dan mempraktikkannya. Pendekatan Filologi dalam menafsir adalah Metode Gabungan terhadap tiga naskah yang akan saling melengkapi penjelasan satu dengan lainnya: naskah pilihan Ahmad Rivauzi, A. H. Johns, dan koleksi British Library yang penulis sebut Naskah F. Metode Filsafat Agama dilakukan berdasarkan perbandingan akan kajian literatur dari terjemahan atas karya Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi yang merupakan sumber dari ajaran *Wujudiyah* Tarekat Syattariyah dan Hamzah Fansuri sebagai orang pertama di Indonesia yang dianggap sebagai pencetus pertama paham *Wujudiyah*. Kesimpulannya, bahwa paham *Wahdat al-Wujud* merupakan ungkapan (*tajalli Ilahiyah*) tahapan pengenalan Allah kepada manusia sempurna yang selalu berdzikir (insan kamil) melalui raga (jasad), jiwa (*nafs*) dengan hati (*qalb*) dan akal jiwanya ('*aql*), dan *ruhul qudus*, sehingga dapat mengenal Allah agar dapat bertugas di muka bumi.

Kata Kunci: 'Abd al-Ra'uf al-Singkili, *Daqa'iq al-Huruf*, Insan Kamil, Syattariyah, *Wahdat al-Wujud*.

PENDAHULUAN

Sepanjang sejarah peradaban dunia termasuk Islam, kajian tentang *tajalli* Tuhan tak pernah berhenti; manifestasi-Nya di dalam kitab suci Al-Qur'an, penciptaan bertahap segala jenis makhluk yang bersesuaian dengan tahapan alam tempatnya berada hingga pencapaian menjadi manusia yang sempurna (*insan kamil*). *Wahdat al-Wujud* atau *Wujudiyah* merupakan istilah yang dipergunakan untuk menjelaskan bahwa pada dasarnya semua makhluk merupakan pancaran dari Tuhan ibarat matahari dengan sinarnya. Sinar tidak sama dengan matahari, namun berasal dari matahari juga. Kasih Sayang (*Rahmaniyah*)-Nya kepada makhluk menjadi sebab kemunculan Kehendak-Nya memberikan hak istimewa kepada makhluk untuk mengenal-Nya, sehingga diciptakanlah makhluk.

Di dalam kitab *Syajar al-Kawn*, Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi (Pen. Nur, 1999, h. 2) mengisahkan penyaksiannya akan penciptaan makhluk dan prosesnya (Nur, 1999, h. 2):

Aku telah menyaksikan penciptaan (*Kawn*) dan proses penciptaannya, melihat rahasia dan pencatatannya, melihat semua ciptaan laksana pohon. Pangkal cahayanya berasal dari satu benih 'Kun'... Ketika Adam as. dimasukkan ke dalam "Lembaga Pendidikan" dan diajari tentang seluruh nama, maka ia melihat contoh Kun. Lalu melihat Kehendak Sang Pencipta melalui apa yang diciptakan-Nya, maka ia menyaksikan:

كنت كنزا مخفيا لا عرف ف حببت ان اعرف

Aku adalah khazanah tersembunyi (*Kanzun Makhfiy*). Aku cinta dikenali, sehingga

kuciptakanlah makhluk untuk mengenal-Ku.

Ibarat pecinta ketika mencintai seseorang, maka ia ingin agar orang yang dicintai mencintainya juga. Seseorang bisa mencintai karena mengenal hal-hal yang membuatnya jatuh cinta, yang sebenarnya juga dimiliki olehnya. Hal itu karena setiap orang memerlukan orang lain sebagai cermin untuk melihat keindahan dirinya dan menebarkannya untuk orang lain. Begitupun Allah. Makhluk menjadi cermin bagi-Nya untuk melihat *kanzun makhfiy*-Nya dan menebarkan Rahmat-Nya. Dan Allah membutuhkan cermin yang sebenar dapat menggambarkan Diri-Nya, yaitu dalam sosok insan kamil, ia yang mengenal-Nya.

Namun, paham *Wahdat al-Wujud* sering disalahpahami, sehingga ajarannya dinyatakan sesat bahkan para penyebar dan pelaku ajarannya dihukum mati. Di Nusantara, contohnya kematian Syekh Siti Jenar dan Kyai Panggung serta Kyai Mutamakkin yang akhirnya lolos dari hukuman mati. Di depan Masjid Baitul Rahman, Aceh (Jamaris, Prijanto, 1995/ 1996, h. 2) pada tahun 1637 pernah terjadi pembakaran kitab-kitab tentang *Wahdat al-Wujud* karya Hamzah Fansuri dan Syams al-Din as-Sumatrani (w. 1630) yang dianggap bid'ah oleh Sultan Iskandar Tsani (1610-1641) dan penasihatnya, Nur al-Din al-Raniri (W. 1658). *Shiroth al-Mustaqim* yang ditulis Nur al-Din al-Raniri merupakan kitab yang membantah paham tersebut agar menghapus gagasan-gagasan Hamzah Famsuri dan Syams al-Din as-Sumatrani. Pandangan keduanya dibandingkan dengan pandangan nihilistis Wedanta dan mencela saduran-saduran Melayu atas Ramayana (Hikayat Sri Rama) (Lombard1991, h. 219. Sedangkan di Minangkabau pada tahun 1803-1830, terjadi Gerakan Padri yang terinspirasi oleh paham Wahhabi yang dikatakan ingin memurnikan ajaran Islam dengan kembali kepada Al-Qur'an dan Al-Hadits, tetapi pada pelaksanaannya, mereka menggunakan kekerasan seperti pembakaran, pemerkosaan, penculikan hingga pembunuhan bahkan pembantaian selain kepada kaum Adat juga kepada guru tarekat dan para muridnya. Saat itu, juga terjadi konflik antara Tarekat Naqsyabandiyah dan Tarekat Syattariyah.

Penyebab konflik antara Tarekat Syattariyah dengan Tarekat Naqsyabandiyah adalah karena ketidakmampuan para pengikut Tarekat Naqsyabandiyah untuk menghormati dan menghargai aneka sudut pandang ajaran agama dan terdapatnya keinginan untuk mendominasi Minangkabau, karena itu mereka bergabung dengan Gerakan Padri (A'la, Vol 2, No 2 (2008)). Sedang Christine Dobbin (Dobbin, 1983, p. 242) melihat, bahwa konflik keduanya pada Abad XIX lebih kepada perbedaan sudut pandang dalam melihat hubungan antara Tuhan dengan Manusia, terutama tentang ajaran Martabat Tujuh, yang terdapat di dalam paham *Wahdat al-Wujud*. Burhanuddin Ulakan (1646 – 1704) adalah pembawa dan penyebar Tarekat Syattariyah di Minangkabau, yang meneruskan ajaran gurunya, 'Abd al-Ra'uf al-Singkili (Azra, 2013, h. 255). 'Abd al-Ra'uf al-Singkili sendiri menulis beberapa kitab yang juga membahas *Wahdat al-Wujud*, salah satunya *Daqa'iq al-Huruf*, yang merupakan referensi utama bagi para pengikut Tarekat Syattariyah Nusantara khususnya Sumatera Barat (Rivauzi, Vol.16, No. 20, Juni 2015).

Dalam penelusuran penulis, terdapat tiga edisi teks *Daqa'iq al-Huruf*: Ahmad Rivauzi, A. H. Johns, dan yang penulis temukan. Berdasarkan hal tersebut, maka penulis tertarik untuk membahas tafsir *Wahdat al-Wujud* dalam tiga edisi teks kitab *Daqa'iq al-Huruf*. Selain itu, memberikan data siapa saja sumber penulisan kitab *Daqa'iq al-Huruf*.

KAJIAN PUSTAKA

Penulis hanya menemukan dua orang yang pernah membahas kitab *Daqa'iq al-Huruf*, yaitu Ahmad Rivauzi dan A. H. Johns.

Ahmad Rivauzi menulis artikel berjudul *Pemikiran Tashawuf Abdurrauf Singkel dalam Kitab Daqa'iq al-Huruf: Studi Budaya Naskah Nusantara*, yang dimuat dalam jurnal Suluah, Vol. 16, N0. 20, Juni 2015. Namun, Ahmad Rivauzi tidak mencantumkan sumber perolehan naskah, sehingga penulis mencari sendiri dan menemukan, bahwa menurut buku *Koleksi dan Katalogisasi: Naskah Klasik Bidang Tashawuf* (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2013, h. 133), naskah yang dipergunakannya berasal dari Surau Lubuk Minturun. Di dalam buku tersebut terdapat gambar salah

satu halaman naskah.

Tujuan penulisannya adalah menafsirkan ulang kitab *Daqa'iq al-Huruf* yang merupakan referensi utama bagi para pengikut Tarekat Syattariyah. Jenis penelitian yang digunakannya adalah kualitatif yang berdasar pada pendekatan hermeneutika (tafsir) dengan metode penelitian berdasarkan studi kepustakaan atas dua kitab karya 'Abd al-Ra'uf al-Singkili lainnya: *Tanbih al-Masyi* dan *Bayaan al-Tajalli*. Ahmad Rivauzi juga menuliskan, bahwa sumber penulisan 'Abd al-Ra'uf al-Singkili atas kitab-kitabnya adalah Al-Qur'an dan Al-Hadits. Penafsiran ulang Ahmad Rivauzi dengan menggunakan dua kitab tersebut cukup memberikan lebih banyak penjelasan atas maksud dari kitab *Daqa'iq al-Huruf*. Hanya saja, istilah *ruh qudus* tidak sebenar terpahami, karena itu penulis ingin menjelaskannya.

Istilah NeoSufism yang ditemukan oleh Fazlur Rahman (Fazlur Rahman, 1966, p. 195) dinyatakan Ahmad Rivauzi untuk menunjukkan sufism yang melakukan pendekatan antara ajaran syariat dan tashawuf. Jika itu yang menjadi tujuannya, maka penempatan istilah itu kurang tepat, karena sejak awal para sufi tidak pernah meninggalkan syariat, karena tashawuf itu sendiri baru dapat dijalankan jika telah menjalankan syariat, sebagaimana bangunan agama (*ad-Diin*) disusun atas tiga pilar: Islam (syariat), Iman dan Ihsan (tashawuf). Jika melihat sufi tertentu yang tampak tidak melakukan syari'at, itu hanya karena tidak dibukanya keseluruhan kisah hidup dan kitab-kitab yang ditulisnya. Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi dan Imam Ghazali misalnya, menulis buku-buku yang memuat bab tentang shalat, puasa, zakat, naik haji, dan lain sebagainya. Anggapan bahwa sufi hanya mengamalkan persoalan batin dan meninggalkan syariat, memunculkan penilaian negatif seperti sufism merupakan aliran yang sesat. Berdasarkan hal itu, penting untuk membuka konsep sebenarnya dari sufism, salah satunya melalui kitab *Daqa'iq al-Huruf*.

Naskah-naskah *Daqa'iq al-Huruf* juga terdapat di *British Library* dalam katalog berjudul *A miscellany of Sufi texts in Arabic and Malay, some Attributed to 'Abd al-Ra'uf al-Singkili and Shams al-Din al-Sumatrani*, dengan kode panggil EAP352/7/7, yang penulis sebut sebagai Naskah F. Isinya berbeda dari edisi Ahmad Rivauzi, meskipun memiliki esensi yang sama. Selain itu, meskipun jumlah halaman naskah dari Ahmad Rivauzi hanya sekitar 3 halaman, tetapi isinya dapat melengkapi Naskah F yang berjumlah sekitar 30 halaman setelah dialihaksara. Naskah F ditulis dalam aksara Jawi Melayu berbahasa Arab dan Melayu. Kalimat berbahasa Melayu merupakan terjemahan dari kalimat berbahasa Arab.

Selain itu, A. H. Johns, sejarawan tashawwuf dan pembahas karya-karya para Sufi, melakukan studi filologi terhadap naskah *Daqa'iq al-Huruf* yang diberi nama *Daka'ik al-Huruf* hingga tahap alih aksara. Karyanya tersebut dimuat dalam dua bagian terpisah, karena berjumlah 39 halaman di *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. ½ (Apr., 1995), pp. 55 – 73 dan pp. 74 - 158. Dalam pemilihan edisi naskah, A. H. Johns menggunakan metode landasan, yaitu mengambil naskah yang paling lengkap dan sempurna. Dari kondisi lima naskah yang dikumpulkan, A. H. Johns memilih Cod. Or. 7643, halaman 124 – 161 (Supp. Cat. Van Ronkel No. 332), karena memiliki teks yang paling lengkap, meskipun bagian terakhirnya hilang. Disebutnya sebagai Naskah E. Selain itu, A. H. Johns menggunakan naskah dari Leiden Cod. Or. 7243 f. 51a – 68b (Supp. Cat. Van Ronkel No. 331) yang disebutnya Naskah C, untuk membantu satu-dua halaman naskah E yang kurang terbaca, karena pada naskah C bagian tersebut terbaca lebih jelas sedangkan lainnya terdapat kerusakan di berbagai tempat serta banyak terdapat haplograf.

Penulis menemukan, bahwa ternyata Naskah E merupakan bagian dari katalog berjudul *Collective Volume with Texts in Arabic and Malay (I-V) Or. 7643* dengan subjudul *Incomplete Copy (beginnen and part between pp. 12-13 missing) of Risalat Adab Murid akan Shaykh; and other texts* (Leiden University Library, Or. 7643). Keseluruhan halaman berjumlah 161 dan teks *Daqa'iq al-Huruf* terletak pada halaman 124 – 161. Naskah merupakan koleksi dari Syah Ratu Tajul Alam Safiatuddin (fl. 1641-1677) dan Ronkel, Philippus Samuel van (1870-1954), yang dimasukkan ke dalam koleksi Leiden oleh C. Snouck Hurgronje pada tahun 1896. Secara umum, dari halaman pertama hingga 42, Naskah E memiliki isi yang sama dengan naskah pilihan A. H. Johns. Perbedaan-perbedaan terdapat

pada teks pendahuluan, beberapa kata sambung yang tidak mengubah arti dan makna. Tetapi memasuki halaman 43 hingga 76 (selesai), teksnya tidak berurutan. Halaman 43 hingga 51 memiliki isi yang sama dengan edisi naskah A. H. Johns, meskipun tidak pada bagian yang sama. Beberapa halaman, seperti halaman 75, 72, 71, 68, dan 73 tentang setan, dapat melengkapi teks naskah pilihan A. H. Johns. Teks naskah dari Ahmad Rivauzi berbeda dari keduanya, meskipun materi dan esensinya sama. Di dalamnya, terdapat materi yang dapat melengkapi edisi naskah pilihan A. H. Johns dan Naskah F.

A.H. Johns memberikan penjelasan sebanyak dua halaman tentang beberapa hal terkait naskah dan isinya, serta ketertarikan orang termasuk sepanjang sejarah pemikiran Barat yang lebih besar kepada mistisisme panteistik dibandingkan persoalan dzikir. Kitab *Daqa'iq al-Huruf* berisikan dua pernyataan panteistik dari Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi yang memiliki teori emanasi yang sama dengan NeoPlatonik yang juga dipergunakan oleh Syams al-Din as-Sumatrani. Menurut A. H. Johns, kitab *Daqa'iq al-Huruf* juga berisikan amalan praktis dan kesadaran spiritual yang tidak biasa dilakukan di dalam Islam, seperti "Ingatlah Dia, maka Dia akan mengingatmu." Penulis tidak setuju, karena pernyataan tersebut bisa ditemukan di dalam Qs. Al-Baqoroh [2]:152.

A. H. Johns lalu menguraikan kelahiran, tempat belajar 'Abd al-Ra'uf al-Singkili di Mekah hingga kembalinya ke rumahnya untuk belajar di dunia Melayu. A. H. Johns juga mengurai interaksi personal 'Abd al-Ra'uf al-Singkili dengan dua guru Tarekat Syattariyah: Ahmad Qusyasyi dan Mulla Ibrahim hingga mendapatkan ijazah untuk menyebarkan ajarannya di Sumatera dalam wadah Tarekat Syattariyah.

METODE

Penelitian ini dilakukan secara kualitatif dengan menggunakan pendekatan Filologi, Sejarah, dan Filsafat Agama. Teknik pengumpulan data berupa kajian literatur dengan menggunakan sumber primer yang memanfaatkan naskah-naskah hasil penelitian Filologi dan terjemahan, serta sumber sekunder berupa buku-buku pendukung. Pendekatan Filologi dalam menafsir adalah Metode Gabungan terhadap tiga naskah yang akan saling melengkapi penjelasan satu dengan lainnya: naskah pilihan Ahmad Rivauzi, A. H. Johns, dan koleksi British Library yang penulis sebut Naskah F. Teori yang digunakan dengan dari Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi yang merupakan sumber dari ajaran Wujudiyah Tarekat Syattariyah dan Hamzah Fansuri sebagai orang pertama di Indonesia yang dianggap sebagai pencetus pertama paham Wujudiyah.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Asal Usul 'Abd al-Ra'uf al-Singkili

'Abd al-Ra'uf al-Singkili yang juga dikenal dengan nama 'Abd al-Ra'uf bin 'Ali al-Fansuri al-Singkili berasal dari Fansur, Sinkil, daerah pantai Barat-Laut Aceh. Selain itu, 'Abd al-Ra'uf al-Singkili juga dikenal secara lokal di Aceh dengan sebutan Syiah (Syekh) Kuala atau Teungku, yang merupakan tempatnya mengajar sekaligus pemakamannya di Desa Kuala, Kota Banda Aceh. Rinkes, T. Iskandar, M. D. Mohamad, P. Riddell, dan Salman Harun, yang berpendapat bahwa 'Abd al-Ra'uf al-Singkili lahir pada tahun 1615 M (Azra, 2013).

Sanad keilmuan 'Abd al-Ra'uf al-Singkili

Menurut Hasjmy (Damhuri, Volume 17 Nomor 2 (Desember) 2013, h. 308), pendidikan awal 'Abd al-Ra'uf al-Singkili diperoleh dari ayahnya, seorang ulama yang mendirikan madrasah tempat belajar para murid dari berbagai wilayah di Kesultanan Aceh. Usianya lima belas tahun saat Syams al-Din as-Sumatrani (W. 1630 M) menjadi penasihat Sultan Iskandar Muda (1590/ 3-1636), tetapi tidak ada satupun data yang menunjukkan 'Abd al-Ra'uf al-Singkili pernah berguru kepada Syams al-Din as-Sumatrani, meskipun sebelum menuntut ilmu selama 19 tahun di Arab Saudi sejak tahun 1642 M, 'Abd al-Ra'uf al-Singkili terlebih dulu belajar di ibukota Kesultanan Aceh, Banda Aceh. Di dalam kitab *'Umdat al-Muhtajin ila Suluk Maslak al-Mufridin*, Abd al-Ra'uf al-Singkili mengisahkan tarekat-

tarekat terkait dengannya, baik tempat-tempatnya menuntut ilmu, para guru, dan para ulama yang ditemuinya. Ia memiliki 19 guru dan memiliki hubungan pribadi dengan 27 ulama dari berbagai daerah sepanjang rute Arab Saudi, seperti Doha, Persia, Yaman, Jeddah, Mekah, dan Madinah. Ia sama sekali tidak menyebut Syams al-Din as-Sumatrani Ibrahim al-Kurani (1615-1690). Usai pembelajarannya dengan Ahmad Qusyasyi (1583-1661), ia ditunjuk menjadi khalifah Syattariyah dan Qodariyah, dan memintanya pulang ke Indonesia untuk berdakwah. Tetapi ia tidak mau, karena masih ingin belajar kepada gurunya tersebut. Setelah Ahmad Qusyasyi meninggal, gurunya berganti kepada Ibrahim al-Kurani (1615-1690), seorang Kurdistan-Persia. Setelah ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili menyelesaikan pendidikannya, Ibrahim al-Kurani menjadikannya wakil untuk menyebarkan ajaran Tarekat Syattariyah di Sumatera yang berbasiskan kitab *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*. Nantinya, ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili meminta muridnya bernama Abdul Muhyi (1650-1730) dari Mataram Islam untuk menyebarkan ajaran Tarekat Syattariyah di Pamijahan-Tasikmalaya dan Burhanuddin di Ulakan (1646-1704), Pariaman, Minangkabau.

Asal-Usul dan Penyebaran Paham *Wahdatul Wujud* di Indonesia

‘Abd al-Ra’uf al-Singkili mengetahui peristiwa pembakaran kitab-kitab *Wujudiyah* yang ditulis oleh Hamzah Fansuri dan Syams al-Din as-Sumatrani yang dilakukan oleh Nur al-Din al-Raniri (W. 1658), penasihat (1636-1641) Sultan Iskandar Tsani, pada tahun 1637. Saat itu di *Bilad Jawah*, terutama Aceh, sedang terjadi perdebatan keras tentang *Wujudiyah* atau yang dikenal sebagai *Wahdat al-Wujud* atau juga dikenal sebagai perdebatan tentang *A’yan Tsabithah* (esensi segala sesuatunya), yang melibatkan para ahli tashawuf, fiqh, dan ushuluddin. Hamzah Fansuri dianggap sebagai pembawa paham yang dianggap sesat tersebut, sehingga kitab-kitabnya seperti *Zinat al-Muwahidin* (Hiasan Para Ahli Tauhid) atau *Sharabu’l ‘Ashiqin* dibakar agar tidak tersebar semakin luas di masyarakat.

Ibrahim al-Kurani menafsirkan kitab *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* karya Muhammad Fadhlullah al-Burhanpuri dalam kitabnya berjudul *Ithaf al-Dhaki*, sebagai jawaban atas pertanyaan para murid *Jawi* di Madinah, termasuk ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili tentang ajaran Martabat Tujuh, yang terdapat di dalam paham *Wahdat al-Wujud*. ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili sebagai Mursyid pendiri Tarekat Syattariyah di Aceh, menggunakan kitab tersebut sebagai rujukannya mengajar dan menulis. Menurut Azyumardi Azra (2013, h. 255), pengajaran ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili sama seperti gurunya, Ibrahim al-Kurani, yaitu menyatukan tashawuf dengan syariat, yang diteruskan oleh Burhanuddin Ulakan, murid yang meneruskan ajarannya di Minangkabau, khususnya Ulakan.

Paham *Wujudiyah* yang terdapat di dalam kitab *Sharabu’l ‘Ashiqin* dan *Asraru’l ‘Arifin* karya Hamzah Fansuri, juga terdapat di dalam kitab *al-Futuhaat al-Makkiyah* Muhyi’l Din ibn al-‘Arabi. Perkataan “*Kunna huruf an ‘aliyat in lam nuqal, Muta’al liqatin fi’l dzuri ‘ala’l qulal*” juga terdapat di dalam kitab *Asraru’l ‘Arifin*. Hal ini menandakan, bahwa Hamzah Fansuri (w. 1527) sudah terlebih dahulu mengenal konsep atau teori *Martabat Wujud* Muhyi’l Din Ibn al-‘Arabi dibandingkan Muhammad Fadhlullah al-Burhanpuri. Tetapi menurut A. H. Johns, tulisan-tulisan Hamzah Fansuri lebih kepada tradisi al-Jili. Sebenarnya, sama saja esensinya dengan Hamzah Fansuri, hanya saja struktur formal dan penggunaan beberapa istilah yang digunakan berbeda. Syekh Muhammad Fadhlullah al-Burhanpuri membaginya ke dalam tujuh martabat, sedangkan Hamzah Fansuri lima martabat.

Metodologi Dan Sumber Rujukan Penulisan *Daqa’iq Al-Huruf*

Al-Qur’an, Hadits Qudsi, dan Al-Hadits menjadi sumber utama ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili dalam menuliskan kitab-kitabnya. Kitab *Daqa’iq al-Huruf* juga merujuk kepada gagasan para sufi seperti Umar bin Khoththob, Muhyi’l Din ibn al-‘Arabi, Sadr al-Din al-*Qunawi*, Ibnu Athoillah, Imam Ghazali, Burhanuddin Mulla Ibrahim, Jamaluddin Kurtubi, Sanusi Umm al-Barahin, Bukhori, Qusyasyi, dan Zarruk.

Tafsir atas Kitab *Daqa’iq al-Huruf*

Kitab *Daqa’iq al-Huruf* pilihan A. H. Johns dan naskah F dibuka dengan pengucapan *Alhamdulillah* kepada Allah yang dinyatakan Mengetahui Diri-Nya dan segala Shifat-Nya serta segala perkara yang

mujmal, yaitu perkara jamak yang terhimpun dalam satu kesatuan dan belum terpilah-pilah dalam kategori persamaan dan perbedaan (*ijmal*). Pengetahuan Allah tentang *ijmal*, merupakan *Martabat Wahdat*-Nya, yang dikatakan juga sebagai Hakikat atau Nur Muhammadiyah. Pengetahuan-Nya hingga ke dalam persoalan *mufassal*, yaitu lengkap, terperinci, terpilah-pilah, dan jelas, yang lalu diuraikan (*tafsil*), merupakan *Martabat Wahidiyat*-Nya, yang dikatakan sebagai *Hakikat Insaniyah*. Allah berbeda dari makhluk-Nya, *huwiyat*, *Dzat Yang Mutlak ghaib*, *Ahadiyat*. Persoalan ketiga martabat tersebut, dengan *haqq*, benar adanya, terdapat isyaratnya di dalam beberapa ayat Al-Qur'an dan Hadits Nabi, yang kemudian dijelaskan oleh para Sufi secara maknawi, tidak harfiah.

Penulisan naskah ditutup dengan sholawat kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai sebaik-baik manusia dan kepada keluarga serta semua sahabat yang bagaikan bintang tujuan bagi orang yang berjalan menolong Allah dengan mengikuti jalan Nabi Muhammad Saw.

Kitab *Daqa'iq al-Huruf* menyeru orang yang berjalan menolong Allah agar mengkaji (*muthola'ah*) semua kitab yang ditulis oleh para Sufi, karena mereka mengetahui persoalan ketiga martabat bersesuaian dengan ilmu yang Allah turunkan kepada mereka. Setengah dari persoalan tersebut *mutasyabihat*, memiliki makna batin-nya, sehingga tidak dapat dipahami hanya dengan cara harfiah (*dzhohir*, lahiriyah), melainkan batiniyah. Menurut Syekh Muhyi'l diin ibn al-'Arabi, hal itu karena ketidakmampuan orang untuk memahami persoalan martabat tersebut, bahkan ada yang sampai mengharamkan untuk mengkaji kitab para Sufi terkait. Karena itu, terdapat peringatan bagi orang yang hanya mau membacanya secara harfiah, *ahl al-dzhohir*, agar jangan sampai menjadi kafir, tertutup hatinya dalam melihat *haqq* lebih dalam lagi hingga ke *bathin*. Lebih baik diam, tidak memungkiri persoalan tersebut, dan menyerahkan kembali persoalannya kepada para Sufi yang tidak hanya melihat makna lahirnya melainkan juga secara batin. Tetapi, dalam Qs. At-Taghobuun [64]: 11, Allah memberikan cara untuk dapat memahaminya.

Imam Ghazali di dalam *Ihya 'Ulumuddin* menjelaskan, bahwa Iman wujudnya cahaya, bertempat di hati (*qalb*), dan fungsinya untuk menerima petunjuk. Tanpa Iman, tiada petunjuk-Nya yang sampai di hati akan dapat terbaca. Tanpa petunjuk-Nya, maka orang tidak akan dapat mengetahui dan memahami kebenaran.

Dan barangsiapa yang mempercayai kata *Ahlu'llah*, yaitu orang yang sebenar telah mengenal Allah, maka Allah akan menunjuki makna *bathin* dari perkataan para Sufi.

Karena itu, yang menjadi persyaratan pertama adalah harus memiliki Iman berwujud cahaya, bukan sekedar lisan, baru setelah itu mencapai tahapan *Iqon*, yaitu dapat mengetahui dan memahami *haqq* melalui petunjuk yang Allah turunkan ke dalam *qolb* orang yang memiliki Iman.

Wahdatul Wujud

Bidang ilmu yang menjadi perhatian khusus bagi para keluarga Allah Swt, terbagi menjadi tujuh perkara, yaitu *ma'rifat* tentang asma-asma Allah Swt., tajalli, perkataan *al-Haqq* kepada hamba-hamba-Nya melalui lisan *syari'at*, kesempurnaan dan kekurangan *wujud*, persoalan hakikat manusia, ketersingkapan (*kasyf*), penyakit-penyakit dan obatnya. Barangsiapa mengetahuinya, maka tidak akan ada sesuatupun dari ilmu hakikat yang terasa sulit baginya.

Para Sufi selalu menulis kitab berdasarkan Kehendak Allah, agar Diri-Nya meliputi *Shifat* dan *Asma* dikenal. Pengungkapan ini dikenal dengan istilah *tajalli*, yang dilakukan-Nya terus-menerus (*tasalsul*) dan selalu kebaruan dengan istilah *tajalli*, yang dilakukan-Nya secara bertahap dalam beberapa tingkatan alam ('*alam*) yang memiliki *wujud* tertentu dengan ciri khusus dan perannya. Bahkan, syariat agama merupakan sebuah *wujud* dari tajalli Allah yang sekaligus menyimbolkan sebagian hingga keseluruhan tingkatan alam, contohnya shalat. Perbedaan tafsir dalam pelaksanaan syariat yang dikaji dalam ilmu *fiqh* merupakan tanda adanya kesempurnaan dan kekurangan manusia dalam upaya merespon takdir yang ditentukan Allah. Rasa kekurangan akan menimbulkan kefakiran, sehingga si fakir semakin mendekat kepada-Nya dengan senantiasa memohon petunjuk-Nya.

Petunjuk pun Allah berikan kepada si fakir melalui ketersingkapan (*kasyf*) *bathin* yang sibuk membersihkan *qolb* dan mensucikan *nafs* (jiwa)-nya (*tadzkiyatun nafs*), sehingga Allah menunjukkannya penyakit-penyakit hatinya berikut obatnya. Semakin hatinya bersih dan jiwa

tersucikan, maka tidak hanya dirinya yang lebih dikenali, melainkan juga Allah pada segala bentuk tajalli dalam tiap tingkatan alam. Para Sufi, dan dapat juga dilihat pada pembukaan naskah *Daqa'iq al-Huruf* Abd al-Ra'uf al-Singkili, menyebut dirinya "si fakir".

Muhyi'l Din ibn al-'Arabi dalam beberapa kitabnya, yaitu *al-Futuhaat al-Makkiyah*, *Fushush al-Hikam*, *Syajarotu'l Kawn*, dan bahkan *Ahkam Al-Quran*, sejak surat pertamanya, Al-Fatihah yang merupakan *ummul* kitab, memberikan tafsir terkait *wahdat al-wujud*.

Dia mengenal *Asma* segala sesuatunya, *Asma-asma* Allah Ta'ala Yang khusus, yang merupakan gambaran-gambaran yang dengan ciri-ciri dan identitasnya menunjukkan *Shifat-Shifat* Tuhan dan *Dzat-Nya*, dan kehadiran mereka di Wajah-Nya, dan pertolongan mereka di dalam *Wahdat-Nya*, karena mereka mengungkapkan-Nya yang karena itu Dia dikenal. Dan (Allah) adalah *Asma* untuk *Dzat Al-Ilahiyah* di dalam segala sesuatunya, bukan terpisah-pisah (الإطلاق) ataupun terurai-urai dalam susunan *shifat* yang rapi.

Edisi naskah kitab *Daqa'iq al-Huruf* dari Ahmad Rivauzi, tidak secara eksplisit menyatakan susunan martabat, meskipun menjelaskan perwujudan tajalli Allah hingga pada wujud insan dalam kelima jarinya; struktur insan: tubuh, jiwa, hati, arwah, telinga, penglihatan, lidah, dan kaki, yang semuanya tidak terlepas dari Allah, sehingga insan merupakan makhluk mulia dalam pandangan Allah, dan lain sebagainya hingga bahasan tentang *Ruhul Qudus* dan *Insan Kamil*. Edisi pilihan A. H. Johns dan naskah F, hanya menjelaskan tiga martabat yang merupakan *wujud al-bathin* Allah. Abd al-Ra'uf al-Singkili memang ada menyebutkan *A'yan Kharijiyah*, yaitu empat martabat terluar, tajalli Allah yang sudah sampai *pada wujud adzh-dzhohir*, tetapi hanya menyinggung istilahnya saja. Pembahasan Abd al-Ra'uf al-Singkili hingga ke tujuh martabat terdapat di dalam kitab *Tanbih al-Masyi* dan *Bayaan al-Tajalli*.

Berikut Tiga *Martabat Wujud* yang terdapat di dalam Edisi Naskah Pilihan A. H. Johns dan Naskah F:

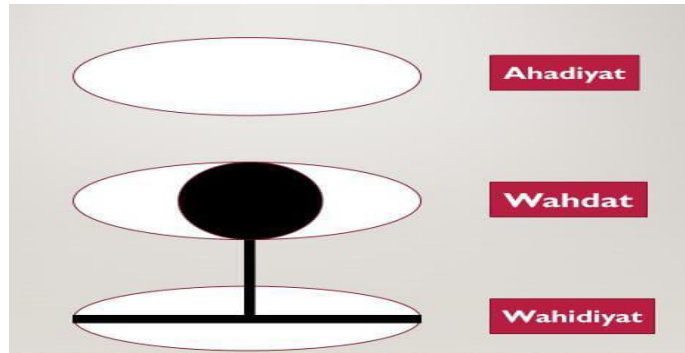
1. Martabat Ahadiyah

Menurut Syekh Muhammad Fadhlullah Al-Burhanpuri (w. 1620 M) dalam *Kitab at-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh an-Nabi*, bahwa *Ahadiyah* berada pada martabat *la ta'ayyun*, yang merupakan *kunhi Dzat*, semata yang ada hanya *Dzat-Nya*. Syekh Abd al-Ra'uf al-Singkili menyatakan, bahwa pada *Martabat Ahadiyah*, keadaan Allah *huwiyat*, *Dzat* Yang Mutlak ghaib, tidak dikenal sama sekali. Pengetahuan tentang wujud pada martabat ini paling sulit untuk dibicarakan, paling rumit untuk dipikirkan, dan paling sukar untuk disebut. Pengetahuan Sang 'Arif tentang martabat tersebut merujuk kepada penyucian. Hamzah Fansuri juga menjelaskan pengertian yang senada. Martabat pertama ini seperti laut yang tak bergerak. *Asma-Nya* di sini sebagai *Huwa*, tingkatan *asma* yang lebih tinggi daripada Allah. Di atas tingkatan *Huwa*, terdapat *Dzat*. Allah adalah *asma* yang konkrit, tetapi *asma Huwa* berada pada tahap Allah masih berada pada Diri-Nya sendiri. *Asma* Allah merupakan *asma* Yang didalamnya terdapat pernyataan *Wahdat* (tunggal).

Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi menyatakan, bahwa *Ahadiyah* itu seperti *tirs*, kertas yang lapang. Masih sepi, kosong, belum ada makhluk. Tempat Allah sebelum mencipta, berada di sebuah tempat kosong bernama *al-'Ama'* (Yousef, 2008, p. 8), berkonsepsi seolah-olah seperti air yang memberikan kehidupan, namun sosoknya tidak seperti air yang kita pahami saat ini.

2. Martabat Wahdat

Wahdat terkadang dinamai juga sebagai Ahadiyah, karena ia merupakan barzakh, perantara antara Ahadiyah dan wahidiyat. Wahdat ibarat nuqtah (titik) yang berada di dalam *tirs*. Sedangkan wahidiyat itu seperti alif atau segala huruf lainnya yang juga merupakan nuqtah. Karena itu, segala huruf juga merupakan kesempurnaan dan kenyataan nuqtah, bukan ta'ayyun dan bukan pula suatu wujud yang berbeda. Nuqtah tidak berada di luar *tirs* dan ia merupakan Wahdat. Karena itu, semua huruf di dalam-nya mujmal (beragam dan majemuk) dan katsroh (banyak), maka nuqtah itu memang ada pada segala sesuatunya.



Untuk memudahkan pemahaman, berikut diagram tiga martabat Ahadiyah, Wahdat, dan Wahidiyat dari Beben Muhammad Dabas, pemimpin Tarekat Syattariyah di Pamijahan, Tasikmalaya, yang tersambung nasabnya dengan Abdul Muhyi Pamijahan yang juga mengajarkan Martabat Wujud, karena merupakan murid dari Abd al-Ra'uf al-Singkili (Christomy, 2008, p. 118).

Syekh Muhyi'l Diin Ibn al-'Arabi menjelaskan maksudnya dengan memberikan analogi pada dzhini (ذهن), yaitu pikiran (yang memiliki bentuknya di luar secara lahiriyah (fisik), dapat mewujudkan menjadi suatu bentuk); ketika pikiran sedang sepi atau tidak sedang memikirkan sesuatu, maka pikiran itu seperti la ta'ayyun. Tetapi ketika pikiran mulai memikirkan sesuatu, maka ia seperti ta'ayyun awal, dan ketika pikiran terus berkembang dengan terus tertuju kepada sesuatu, maka ia seperti ta'ayyun tsani.

Ketika Allah menghendaki terciptanya alam semesta dan memulai penciptaannya dengan adanya ijmal (persamaan dan perbedaan) dan mufassal (lengkap, terperinci, terpilah, jelas) yang Dia ketahui berdasarkan Ilmu-Nya tentang Diri (Dzat, Shifat, Asma, Af'al)-Nya Sendiri, maka Dia menjadikan sebuah aktivitas yang berasal dari Iradah (kehendak) yang tersucikan kepada haqo'iq ghaibiyat melalui semacam tajalli dari tajalli-tajalli transendental (tanzih). Dari Iradah tersebut, Dia menciptakan al-Haba (debu), wujud pertama, yang disebut oleh para filsuf sebagai al-Hayula al-Ula (Hyle).

Seluruh alam semesta menjadi cermin bagi-Nya untuk memberitahukan dan memperkenalkan Diri-Nya. Dan Allah membutuhkan cermin paling sempurna yang sekaligus menjadi cermin bagi makhluk lainnya, yaitu seorang Insan Kamil. Abd al-Ra'uf al-Singkili di dalam Bayan Tajalli menulis, bahwa segala Shifat yang tujuh yang ada pada manusia, merupakan bayang-bayang bagi segala Shifat Haqq Ta'ala, seperti wujud manusia merupakan bayang-bayang bagi Wujud-Nya. Maka, bayang-bayang itu tidak wujud melainkan disertai dengan pemilik bayang-bayang. Bayang-bayang juga dapat diistilahkan seperti cermin yang memantulkan wujud sebenarnya, sedangkan bayang-bayang itu sendiri tidak ada.

3. Martabat Wahidiyat

Wahidiyat dinamakan sebagai Martabat Ta'ayyun Tsani, merupakan Hakikat Insaniyah. Semua ciptaan ketika berada pada Martabat Wahdat, merupakan ta'ayyun awal yang hadir di alam ilmu ijmal yang bernama *haqa'iq ghaibiyah* dan *sya'n Dzatiyah*, yang tidak memiliki perbedaan. Tetapi pada Martabat Wahidiyat, *sya'n* berada pada hadrat ta'ayyun tsani, maka berada pada hadrat ilmu tafsili yang sudah dapat dipilah-pilah dan dirinci kelengkapannya yang dinamakan sebagai a'yan tsabitah. Maka pada hadrat-nya, benda-benda terjelaskan dengan pilahan dan rincian; bumi dengan wajah bumi-nya, langit dengan wajah langit-nya; binatang dengan wajah binatang-nya; manusia dengan wajah manusia-nya; jin dengan wajah jin-nya; malaikat dengan wajah malaikat-nya. Semuanya memiliki Asma, Shifat, dan kelakuan yang spesifik, khas pada masing-masingnya. Semuanya memiliki mu'tabar (dalil) baik lahir maupun bathin. Karena itu, Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi menyatakan, bahwa sudah jelas bahwa hamba adalah hamba, dan Tuhan adalah Tuhan. Seorang hamba tidak dapat menjadi Tuhan,

dan Tuhan tidak dapat menjadi hamba.

Jika Dzat Yang Maha Suci harus ditampilkan, maka Dia harus mewujudkan dalam tajalli dengan tujuan agar Dia dikenali. Lalu Dia akan diberi Shifat-Shifat, Asma-asma, dan dilekatkan dengan segala Af'al. Meskipun begitu, semuanya tetap terluputi oleh Kemahasucian Dzat-Nya Yang tak tergambarkan. Shifat-Shifat yang melekat pada-Nya dikenal sebagai Shifat 20, sedangkan Asma-asma yang melekat pada-Nya dikenal ada 99, yang disebut sebagai al-Asma al-Husna. Dzat yang meliputi Shifat bagaikan madu dengan manisnya. Shifat yang menyertai Asma bagaikan matahari dengan sinarnya. Asma yang menandai Af'al bagaikan cermin di dalam bayangan yang terdapat di dalam cermin.

Insan Kamil sebagai Cermin Sempurna Haqq Ta'ala

Perkataan Muhammad Ibnu Syekh Fadhlullah *al-Burhanfuri al-Hindi* dalam Kitab *Tuhfah al-Mursala Ila Ruh al-Nabi* yang ditulisnya, "Wa amma min haitsu'l haqiqatu, fa'l kullu Huwa'l Haqq", ditafsirkan oleh Abd al-Ra'uf al-Singkili, bahwa secara hakikat, maka segala ciptaan-Nya adalah Haqq. Tidak dapat melihat segala sesuatu hanya berdasarkan tampak dzohir atau lahirnya saja, karena dzohir merupakan sumber ketergelinciran bagi orang umum ('am). Perkataan "Aku Engkau dan Kami Engkau", jika dimaknai secara dzohir, hal itu sama sekali tidak dapat dibenarkan. Tetapi secara bathin, perkataan tersebut sama seperti yang dikatakan oleh Syekh Junaid:

Dahulunya Aku juga berada pada hadrat yang tinggi seperti Engkau. Kita ta'ayyun dengan segala hukum kita. Hukum bathin adalah 'Adam (ketiadaan), sedangkan hukum dzohir adalah wujud. Secara bathin, aku akan selalu berhukum 'Adam, ketiadaan. Sedangkan secara dzohir, aku berhukum wujud. Dalam ketiadaanku itulah Aku adalah Engkau. Sedangkan secara dzohir, dalam wujud yang tampak mata ini, aku adalah manusia, yang sangat terpilah dan berbeda dari Engkau.

Seorang yang sempurna (al-Kamil) akan memberikan haqq setiap orang tanpa ada keinginan mencampurkan segala pekerjaan yang tidak terkait dengan haqq setiap orang tersebut. Orang yang mencampurkan pekerjaan berlain-lainan hukum disebut sebagai orang yang jahil akan Allah, tidak sebenar mengenal Dia. Naskah F, h. 75, menjelaskan lebih detil, bahwa hal ini berarti orang tersebut telah dipengaruhi oleh segala daya dan perhiasan setan, serta empat musuh yang sangat besar lainnya, yaitu: Dunia; senjatanya adalah segala makhluk, dan melawannya dengan 'uzlah, yaitu menjauhkan diri dari segala bentuk cinta duniawi. Maksudnya adalah, bahwa kita bekerja di dunia bukan untuk kepuasan duniawi, melainkan meraih ridho-Nya. Setan; senjatanya adalah kenyang. Kita dapat melawannya dengan lapar, yaitu sedikit makan. Nafsu; senjatanya adalah tidur, dan dapat dilawan dengan berjaga. Hawa; senjatanya adalah banyak kata, dan dapat dilawan dengan memperbanyak diam. Allah meminta kita untuk senantiasa berlingung dan memohon pertolongan kepada Allah dari semua musuh yang sangat besar tersebut dengan senantiasa berdzikir la ilaha illa 'llah, lalu Huwa Allah.

Syekh Sadr al-Din al-Qunawi menjelaskan karakteristik orang yang sempurna ma'rifat ('arifin)-nya, yaitu dia telah mengenal ('arif) diri-nya, kebenaran (haqq) dalam segala sesuatu dan tugasnya. Segala sesuatunya mencerminkan Haqq Ta'ala, dan ia sebenar mampu melihat dirinya sebagai tempat tajalli, tempat bercermin Haqq Ta'ala, maka dilihatnya segala tafsil (rincian) dirinya. Tuhan melihat Diri-Nya dalam orang 'Arif tersebut segala Asma dan Shifat-Nya sesuai dengan kadar dan wajah yang Allah tentukan bagi orang 'Arif tersebut. Karena itu, tajalli Tuhan padanya akan berubah-ubah karena adanya perubahan penerimaan dan segala hal, seperti tampilan yang berubah-ubah di dalam cermin. Hal ini lah yang dimaksud oleh Hadits Nabi Saw. "Man 'arofa nafsahu faqod 'arofa Rabbahu", barangsiapa telah mengenal jiwanya, maka dia akan mengenal Tuhan-nya.

Edisi naskah *Daqaiq al-Huruf* Ahmad Rivauzi menghubungkan pengenalan jiwa tersebut dengan Ruh Qudus; bahwa Ruh Qudus merupakan ruh dari segala ruh (nabati, hewan, dan insani). Ia bukan makhluk dan ruh-nya tidak seperti ruh makhluk, melainkan ruh Allah. Ia mentajallikan salah satu dari Wajah Haqq Ta'ala tertentu. Lalu, penjelasan tentang Ruh Qudus ditutup dengan hadits Nabi Saw. tentang pengenalan jiwa dan pengenalan Allah tersebut. Semakin mengenal jiwa, maka akan semakin mengenal Allah, hingga sempurna pengenalan jiwa terhadap Allah setelah jiwa bertemu dengan Ruh Qudus. Kalau di Jawa, dikenal dengan istilah manunggaling kawula lan gusti. Kawula merupakan jiwa,

sedangkan gusti (g kecil) merupakan Ruh Qudus-nya. Ruh Qudus juga diartikan sebagai wakil Ilahiyah di dalam jiwa insan yang mengenal Kehendak (Iradah) Allah kepada jiwa. Seseorang dikatakan sebagai Insan Kamil, adalah ketika jiwanya telah mengalami penyatuan (manunggaling, ittihad, hulul) dengan Ruh Qudus, sehingga mampu menjadi raja, pemimpin bagi jasadnya untuk menjalani tugas hidupnya sesuai dengan Kehendak Allah. Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi menggambarkan sebuah pilar untuk menjelaskan tentang Insan Kamil sebagai tajalli al-Haqq (Rabb) dalam kosmos, sehingga tanpanya kosmos akan runtuh.

Kitab Daqa'iq al-Huruf edisi pilihan A. H. Johns dan Naskah F, lalu menjelaskan lebih lanjut tentang karakteristik seorang Insan Kamil, yaitu:

Adanya Upaya Penyelarasan Kehendak Hamba dengan Kehendak Allah

Jika seorang insan menyerahkan segala sesuatunya kepada Allah, maka Allah akan menganugerahi insan tersebut apa yang juga ia kehendaki yang kehendaknya tersebut sebenarnya merupakan Kehendak Allah yang diinspirasikan kepadanya. Nabi Muhammad Saw., berkata kepada Abbas ra., bahwa jika Abbas ra. taat kepada Allah, maka segala pintunya akan Allah perkenankan.

Kehendak Allah sampai kepada dzauq (rasa jiwa) mereka yang dapat membaca Kehendak atau apa-apa yang tidak dikehendaki-Nya dan mentaati-Nya. Manusia yang istiqomah dalam upaya mengikuti dan menjalankan Kehendak-Nya, maka jiwanya akan diperkuat dengan kehadiran Ruh Qudus.

Mewaspadaai Tipu Daya Setan

Naskah F menjelaskan lebih banyak tentang tipu daya setan dibandingkan edisi pilihan A. H. Johns. Hanya saja, teks-nya tidak berurutan, sehingga penulis berupaya mengurutkannya sendiri. Halaman 72 menjelaskan, bahwa setan, iblis, dunia, dan hawa merupakan musibah bagi manusia yang disebabkan oleh kelalaian manusia dalam menguatkan tauhid dengan memohon perlindungan Allah dalam keadaan senantiasa berdzikir la ilaha illa 'llah yang dilanjutkan dengan berdzikir Huwa Allah. Halaman 70 menjelaskan, bahwa jika orang hanya melihat aspek dzohir segala sesuatunya, tanpa melihat kepada aspek bathin, maka berarti ia telah mengikuti pekerjaan yang dihiasi oleh setan, sehingga pekerjaan yang sebenarnya buruk atau salah tersebut, dipandanginya baik. Hal tersebut merupakan kedurhakaan kepada Allah sekaligus kejahatan teramat sangat kepada-Nya, karena pikirannya telah membawanya pada suatu tindakan yang menghasilkan keburukan. Halaman 71 menyatakan, bahwa orang yang telah ditipu daya oleh pekerjaan yang dihiasi setan, tidak akan memperoleh petunjuk dari Allah, melainkan petunjuk setan. Setiap orang memiliki tuan, dan setiapnya akan mengikuti tuannya. Setan yang dijadikannya tuan akan selalu menyesatkan dan menipunya, serta mencegahnya untuk mentaati Allah. Halaman 68 menjelaskan, bahwa setan tidak mencegah manusia untuk beramal dan beribadah, hingga muncul keinginan manusia untuk menunjukkan (riya) amal dan ibadah tersebut kepada orang lain, sehingga manusia pun terazab. Allah memperingatkan manusia agar menghindari hal tersebut dengan cara melakukan ibadah dan amal dengan terpuji, memahami sekaligus merasakan bahwa segala sesuatu terjadi karena sudah ditetapkan oleh-Nya.

Berkata Sesuai dengan Tingkatan Akal Pendengar

Seseorang yang memiliki kehendak hampir dan bahkan selalu terkabul, tidak boleh menyatakan dirinya sedang berada dalam keadaan Haqq Ta'ala, karena Nabi Muhammad Saw. bersabda, bahwa seorang makhluk hanya akan menyatakan diri-nya sebagai hamba Allah dan dengan wujud-nya selalu disertai-Nya dan ia adalah milik-Nya. Ia akan senantiasa bersyukur kepada Allah dan menyatakan kehambaannya sebagai pesuruh Allah. Ia tidak akan mau berkata, "Aku sekarang sedang berada dalam keadaan Tuhanku," agar jangan sampai dikeluarkan dari kategori keluarga Nabi Saw., karena yang sempurna adalah mengikuti Rasul Allah. Tetapi, jika pernyataan di atas dinyatakan oleh seorang Insan Kamil, seorang 'arif, maka ia berkata secara batiniyah, bukan lahiriyah. Ia kembali pada Martabat Ahadiyah atau sedang menunjuki murid yang paham akan *syuhud al-katsroh fi'l-Wahdat* (menyaksikan yang banyak di dalam kesatuan), maka tidak ada larangan baginya untuk menyatakan bahwa dia sedang dalam kondisi Haqq Ta'ala. Muhyi'l-Din Ibn al-'Arabi qaddasa'llahu sirrahu melanjutkan, tetapi jika

tidak demikian, maka ia tidak boleh menyatakan hal demikian, karena orang dungu dan bebal malah akan tergelincir menuju kesesatan. Di hadapan mereka, orang kamil hanya boleh mengatakan dan menjelaskan hal yang dapat diterima oleh akal lahiriyah mereka. Bahkan di hadapan murid sendiri sekalipun, hanya boleh mengatakan hal-hal yang bersesuaian dengan tingkatan akal jiwa mereka. Imam Ghazali ra., berkata, bahwa terkadang menjelaskan hakikat malah akan memberikan kemudhoratan bagi pendengarnya, seperti kumbang tahi yang mencium air mawar dan kesturi. Orang kamil juga dilarang untuk mengatakan sesuatu yang bukan menjadi keahliannya, karena itu ia hanya akan berbicara sesuai dengan keahliannya.

Mencari Kebaikan atas Setiap Perkataan Para Saudara atau Menyerahkan kepada Ahlinya. Zarruk ra. berkata, bahwa serahkan (taslim) olehmu kata itu kepada yang empunya kata (sesuai keahlian), maka engkau akan sejahtera. Takwilkan kata-kata dengan ta'wil yang baik, karena Umar bin Khotthob ra. berkata, bahwa jangan engkau memprasangkai kalimat yang dikatakan oleh saudaramu itu jahat, meskipun sudah melakukan tujuh puluh ta'wil, karena barangkali di dalamnya ada kebaikan.

Nabi Saw. berkata, jika kita adalah orang yang mampu atau ahli mentakwilkan perkataan orang, maka upayakan agar kita menolak sekuat-kuatnya segala hadd orang Islam yang tampak jahat, buruk, atau tidak baik. Jika kita peroleh bagi orang Islam itu jalan keluar dari hadd-nya, maka berikan jalan-keluarannya. Tetapi jika kita bukan ahlinya, maka kita wajib untuk mencari ahli yang akan menta'wilkan perkataannya, karena kita tidak boleh mengkafirkannya. Mengkafirkan orang sangat berbahaya, karena jika orang itu memang kafir, maka tidak ada manfaatnya bagi kita. Tetapi jika ia tidak kafir, maka akibatnya akan kembali kepada kita.

Jika seseorang mendengar seorang syekh yang dianggap kamil sedang menyatakan bahwa perkataannya adalah Haqq Ta'ala, sedangkan yang dikatakannya itu tidak berasal dari dzauq-nya, maka syekh tersebut dikatakan telah berdusta. Dan ia bukanlah seorang yang kamil sebenarnya. Kita tidak boleh mengikutinya, karena perkataan itu ibarat makanan. Jika baik makanannya, maka layak untuk kita makan. Jika buruk makanannya, maka tidak boleh kita memakannya. Makanan yang harus kita makan adalah makanan dari orang yang tenggelam pada tauhid Dzat, yang telah dilampauinya martabat tauhid.

Martabat Tauhid dan Kalimat *La ilaha Illa 'llah* serta Faedahnyanya

Seorang Insan Kamil telah mengalami Martabat Tauhid yang memiliki empat perkara, yaitu: Tauhid Uluhiyah. Ia menafikan ketuhanan selain dari Allah dan mengitsbatkan ketuhanan kepada-Nya; Tauhid Af'al. Ia menafikan af'al yang hakiki dari segala selain Allah dan mengitsbatkan Af'al kepada-Nya. Tauhid Af'al bermakna, bahwa pemahaman dan kesadaran bahwa Allah yang menjadikan segala sesuatunya: diri kita, perbuatan kita, dan Allah sebenarnya yang menciptakan setiap perbuatan orang yang berbuat; Tauhid Shifat. Ia menafikan segala Shifat yang hakiki dari segala selain Allah dan mengitsbatkan Shifat kepada-Nya. Tauhid Shifat mentajridkan segala Shifat, yaitu segala qudrat dan segala pendapat dari segala selain Haqq Ta'ala; Tauhid Dzat, yang juga memiliki Asma tauhid wujud hakiki. Ia menafikan wujud yang hakiki dari segala Allah dan mengitsbatkan Dzat kepada-Nya. Tauhid Dzat mentajridkan Dzat dari segala selain-Nya. Tiada dilihatnya wujud, melainkan Haqq Ta'ala serta segala ta'ayyun-Nya.

Kalimat *la ilaha illa 'llah* menghimpunkan segala Martabat Tauhid yang empat. Mereka yang mengucapkan *la ilaha illa 'llah*, maka akan senantiasa mentauhidkan Allah Ta'ala dengan keempat martabat tauhid. Nabi Muhammad Saw. bersabda, bahwa barangsiapa yang mengucapkan *la ilaha illa 'llah* dengan ikhlas, niscaya ia akan masuk surga. Manfaat dari banyak mengucapkan *la ilaha illa 'llah*, yaitu supaya tercipta kemesraan kalimat itu di dalam hati. Maka, jalan memsarakannya adalah mengucapkannya hingga dapat memberi bekas-nya pada diri yang menjadi kebiasaan sehari-hari, sehingga kehidupannya diisi oleh dzikir. Jika telah mesra dan menetap di dalam hati selama hidup, maka ketika kita meninggal, kalimat tersebut akan tetap kita dzikiri. Jika menetap saat kematian kita, maka ia akan tetap hingga hari berhimpun di Padang Mahsyar. Syekh Muhyi'l Diin Ibn al-'Arabi berkata dalam karyanya *Qosd al-Sabil*, bahwa keadaan manusia saat ia mati, sama seperti pekerjaan yang ia lakukan selama hidupnya, hingga menetap saat di Padang Mahsyar. Barangsiapa selama hidup-

nya tenggelam dalam mendzikiri Allah dan tetap hati-nya dengan Dia, maka keadaan ketika matinya akan seperti itu juga. Dan sebaliknya jika ia tenggelam dalam pekerjaan duniawi, maka ketika dibangkitkan dari kubur menuju Padang Mahsyar, maka keadaannya adalah melakukan pekerjaan duniawi tersebut. Syekh Jamal al-Din Qurtubi dalam karyanya Kitab Tadzkiroh, mengatakan, bahwa ketika seseorang mati, maka akan didatangkan kepadanya orang yang memiliki derajat yang sama dengannya. Karena itu, kita harus senantiasa berdzikir la ilaha illa 'llah agar di alam kubur nanti Allah datangkan ahl al-dzikh, karena mati itu merupakan pintu yang amat besar bahaya-nya. Karena itu, kita harus meminta orang yang hampir mati untuk mengucapkan la ilaha illa 'llah.

Fana hingga Baqa

Insan kamil adalah orang yang telah sampai pada maqam fana segala Shifat-nya pada segala Shifat Tuhan-nya dan fana Dzat-nya pada Dzat Tuhan-nya. Ia harus mematikan diri-nya dari segala selain Allah seperti Nabi Muhammad Saw. katakan, bahwa telah di-isyaratkan dengan sabda Nabi Saw., bahwa jalan kepada fana dilakukan dengan tenggelam di dalam dzikir juga. Makna-nya ada dua, yaitu: Mati Ikhtiari: mematikan diri sebelum mati sebenarnya; Mati Idtirari: menfanakan diri dari segala selain Allah hingga dari fana-nya sekalipun. Dengan memberikan bekasnya pada diri, maka kita akan terbiasa, sehingga kematian ini akan diperteguh oleh dzikir.

Kesempurnaan fana adalah ketika ia fana dari diri-nya dan dari fana-nya itu sendiri, yang disebut sebagai baqa. Di dalam kitab Risalatul Anwar fima Yumnah Sahib al-Kholwa min al-Asrar karya Muhyi'l Din Ibn al-'Arabi yang diterjemahkan John G. Sullivan ke dalam bahasa Inggris berjudul Mystical Journey, dijelaskan, bahwa setelah fana, maka seorang sufi akan mengalami baqa, maka wujudnya secara bathin pun menjadi al-Haqq. Dikatakan, ia memiliki wujud kedua, wujud yang sebenar kamil mencerminkan Allah Ta'ala.

KESIMPULAN

Naskah Daqa'iq al-Huruf berbicara tentang Wahdat al-Wujud atau Wujudiyah, yaitu istilah yang dipergunakan untuk menjelaskan bahwa pada dasarnya semua makhluk merupakan pancaran dari Tuhan ibarat matahari dengan sinarnya. Sinar tidak sama dengan matahari, namun berasal dari matahari juga. Kasih Sayang (Rahmaniyah)-Nya kepada makhluk menjadi sebab kemunculan Kehendak-Nya memberikan hak istimewa kepada makhluk untuk mengenal-Nya, sehingga diciptakanlah makhluk. Insan kamil merupakan manusia yang paling mengenal-Nya, karena telah mencapai derajat kedekatan kepada Allah.

Perjalanan menjadi seorang insan kamil sangat tidak gampang, karena ada empat musuh besar yang akan menguji perjalanan tauhid setiap manusia, yaitu dunia, setan, nafsu, dan hawa. Keberhasilannya – yang kelak menjadi karakternya --dikarenakan ia berupaya untuk selalu menyelaraskan kehendaknya dengan Kehendak Allah dengan mematikan kehendaknya (mati idtirari, mewaspadaai segala tipu daya setan, berkata sesuai dengan tingkatan akal manusia, mencari kebaikan atas setiap perkataan para saudara atau menyerahkan kepada ahlinya, mampu menegakkan keempat tauhid secara bertahap dengan mendawamkan berdzikir La ilaha Illa 'llah. Tauhid uluhiyah, yaitu mengimani bahwa tiada Tuhan selain Allah. Tauhid af'al, yaitu mengimani dan mahami bahwa Allah Pencipta segala sesuatunya. Tauhid shifat, mengimani segala kuasa dan pemikiran hanya milik-Nya. Tauhid Dzat, yaitu mengimani Allah Yang bertindak atas segala sesuatunya; shifat, dan Dzat, bahwa segala wujud merupakan tampilan Wajah-Nya. Ketika seseorang telah mematikan kehendak dari selain Allah hingga dari fana-nya sekalipun, maka wujudnya secara bathin pun menjadi al-Haqq. Dikatakan, ia memiliki wujud kedua, wujud yang sebenar kamil mencerminkan asma, shifat, dan af'al Allah Ta'ala.

Berdasarkan hal tersebut di atas, maka dapat dilihat, bahwa tidak ada sedikitpun kesesatan pada paham wahdat al-wujud, malah menunjukkan paham yang perlu dipraktikkan sehingga setiap manusia bisa menjadi insan kamil, manusia yang dekat kepada-Nya.

REFERENSI

Al-Attas, S. M. N. (1996). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of London School of Oriental and African Studies.

al-‘Arabi, Ibn, *Al-Futuuhah al-Makkiyyah Jilid I* (2016). Terj. Harun Nur Rosyid. Darul Futuhat.

al-‘Arabi, Ibn, *Al-Futuuhah al-Makkiyyah Jilid II* (2017). Terj. Harun Nur Rosyid. Darul Futuhat.

al-‘Arabi, Ibn, *Al-Futuuhah al-Makkiyyah Jilid III* (2018). Terj. Harun Nur Rosyid. Darul Futuhat.

Arabi, Ibnu, *Pohon Semesta*. (1999). Terj. Mufid, N. & Fuad, Nur. Pustaka Progressif.

Arifin, M. (2015). *Wujudiyah di Nusantara*. STAIN Jember Press dan Pustaka Pelajar.

Azra, A. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara, Abad XVII dan XVIII*, Prenadamedia Group.

Christomy, T. (2008) *Signs of the Wali; Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Anu E Press.

Dahlan, A. (1992) *Tasawuf Syamsuddin al-Sumatrani*, Disertasi, Tidak diterbitkan. IAIN.

Fathrahman, Oman. (2012) *Itha f al-Dhaki*, *Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim* Mizan.

Hadi A. W. M. (1995), *Hamzah fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*. Mizan.

Jamaris, E., & Prijanto, S. (1995/ 1996). *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Lombard, D. (1991). *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Balai Pustaka.

Schimmel, S. (1985). *Dan Muhammad adalah Utusan Allah, Cahaya PurAsma Kekasih Tuhan*. Mizan.

Tim Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta. (2013). *Koleksi dan Katalogisasi Naskah Klasik Bidang Tashawuf*.

Zildic, A. (2012) *Friend and The Foe: The Early Ottoman Reception of Ibn ‘Arabi*. University of California.

Guillot, C. & dan Kalus, L. (2007). *Batu Nisan Hamzah Fansuri*. École française d'Extrême-Orient.

Herdiansyah, D. A. (2017) *Jejak Kekhalifahan Turki Utsmani di Nusantara*. Pro-U Media.

Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Yousef, M. H. (2008). *Time and Cosmology*. Routledge Taylor & Francis Group, 2008.

Damhuri, ‘Umdah al-Muhtaj: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume 17 Nomor 2 (Desember) 2013.

Johns, A. H. Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations. *Journal of Southeast Asian Studies*/ Volume 26/ 25th Anniversary Special Issue 01/ March 1995.

Rivauzi, A. Pemikiran Tahawuf Abdurrauf Singkel dalam Kitab Daqa’iq al-Huruf: Studi Budaya Nusantara. *Suluah*, Vol.16, No.20, Juni 2015, 18-35.

al-‘Arabi, Ibn. *Ibn Ahkam Al-Qur’an, Qs. Al-Fa<tihah*.

http://shiaonlinelibrary.com/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8/2611_%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%A7%D8%A8%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%AC-%D9%A1/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%AD%D8%A9_2#top

Naskah F, A miscellany of Sufi texts in Arabic and Malay, some Attributed to ‘Abd al-Ra’u<f al-Singki<li< and Shams al-Di<n al-Sumatra<ni<, https://eap.bl.uk/archive-file/EAP352-7-7?_ga=2.133378951.849185473.1643358066-1880639135.1643036202#c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-1607%2C-185%2C5724%2C3676.

Collective Volume with Texts in Arabic and Malay (I-V) Or. 7643 dengan subjudul Incomplete Copy (beginnen and part between pp. 12-13 missing) of Risalat Adab Murid akan Shaykh; and other texts

https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/1934807?solr_nav%5Bid%5D=4d71fb

[73f1e5f94c3592&solr_nav%5Bpage%5D=2&solr_nav%5Boffset%5D=13#page/1/mode/1up.](https://www.jstor.org/stable/25581330)
Johns, A. (1955). *Daka>'l al-Huru>f* by 'Abd al-Ra'u>f of Singkel,
<https://www.jstor.org/stable/25581330>

Komodifikasi Agama Islam Pada Citra Merek dan Keputusan Pembelian

Iendy Zelviean Adhari^{1*}, Ahmad Hasan Ridwan², Ending Solehudin³, Oyo Sunaryo Mukhlas⁴

¹²³⁴Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Indonesia

*3200120015@student.uinsgd.ac.id

Abstrak

Artikel ini mengelaborasi fenomena komodifikasi agama yang dipakai dalam sebuah industri dalam menelurkan *brand image* berlabel syar'i dan mempengaruhi keputusan konsumen untuk bertransaksi. Menjadikan nilai ajaran agama sebagai komoditas sedang tren di era digital dan semarak hijrah kalangan publik figur di Indonesia di beberapa tahun terakhir. Di mana strategi pelabelan produk dengan menonjolkan aspek spiritualitas dari produk tersebut sebagai nilai jual utama, menjadi daya tarik serta minat pasar. Hal demikian terjadi di pelbagai bidang dari lembaga keuangan, makanan, minuman, obat-obatan, kosmetik, pariwisata hingga media syar'i. Seakan-akan agama dieksploitasi sebagai alat pendongkrak omset yang menghasilkan pundi keuntungan bagi dunia industri tersebut apabila tidak ada pengawasan. Sejatinya perusahaan juga ditekankan pada pengelolaan atau produksi halal, sesuai aturan syariat Islam. Riset ini dilakukan melalui metode kualitatif dengan penjabaran deskriptif serta penggalian data lewat studi kepustakaan. Penulis menemukan bahwa *brand image* berlabelkan agama Islam diakui memiliki implikasi signifikan untuk menarik keputusan pembelian bahkan loyalis konsumen dalam membeli produk secara kontinyu.

Keywords: Komodifikasi Agama Islam, Citra Merek, Keputusan Pembelian

PENDAHULUAN

Jumlah persentase penduduk Indonesia 12,7% dari jumlah populasi muslim dunia.¹⁵¹ Islam di Indonesia memang hadir dan tersebar secara damai dalam akulturasi kebudayaan yang adaptif dengan penduduk setempat.¹⁵² Sejarahwan sepakat mula-mula Islam dihadirkan dari jalur perniagaan oleh para saudagar muslim yang dikenal jujur, tanggungjawab dan akrab bersosialisasi. Teori kehadiran Islam di Indonesia pun sangat beragam—sejak abad ke-8 hingga abad ke-13 masehi, dari teori Mekkah, Gujarat, Persia hingga Tiongkok.¹⁵³ Ini membuktikan bahwa kehadiran Islam dari pelbagai jalur dakwahnya membawa ajaran-ajaran kesalehan bagi penduduk pribumi Nusantara pada saat itu hingga sekarang.¹⁵⁴

Di tengah gejolak panas konflik negeri-negeri Arab (*The Arab Spring*) hingga teror ISIS—yang menyebabkan kawasan Timur Tengah terpecah-belah meskipun sama-sama beragama Islam. Hal itu menyebabkan adanya anggapan negatif bahwa kaum muslimin identik dengan teror dan peperangan. Sehingga mereka memainkan isu agama sebagai alat justifikasi peperangan menjatuhkan musuh politiknya. Ini menjadi bukti bahwa dengan modal dogma agama, bisa menimbulkan keguncangan di seluruh negeri.¹⁵⁵ Indonesia pun pernah mendapati goncangan dan pemberontakan atas nama agama, dari pemberontakan DI/TII hingga GAM kesemuanya hadir untuk mendirikan negara Islam. Di mana Indonesia mampu membungkam pemberontakan itu. Adanya komitmen dari mayoritas umat Islam di dalamnya, yang mampu menjalankan pedoman *rahmatan lil 'aalaamin*, menjadikan agama sebagai

¹⁵¹ Lubis, Annisa Ilmi Faried. "Implementasi Model Pengembangan Industri Halal Fashion di Indonesia." JEpa 4.2 (2019): 9-19.

¹⁵² Tungkagi, Donald Qomaidiansyah. "Varian Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo." Jurnal Lektur Keagamaan 15.2 (2017): 273-294.

¹⁵³ Sanusi Pane, *Sejarah Nusantara, Kerajaan Islam di Nusantara Hingga Akhir Masa Kompeni*, Bandung: Segi Arsy, 2017, 20-21.

¹⁵⁴ Iryani, Eva. "Akulturasi Agama terhadap Budaya Indonesia." *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi* 18.2 (2018): 389-400.

¹⁵⁵ Ahmad Sahide, *The Arab Spring: Tantangan dan Harapan Demokratisasi*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2019, 1-2.

rahmat bagi kehidupan berbangsa dan bernegara yang harmonis dan dinamis.¹⁵⁶ Hingga yang teranyar adanya gerakan populisme Islam bertajuk Aksi bela Islam di Monas yang melakukan tuntutan penista ayat al-Qur'an. Gerakan populisme Islam ini menandai kebangkitan persatuan umat Islam bisa menjadi kekuatan nyata di Indonesia.¹⁵⁷ Negara Indonesia menjadi negara dengan populasi muslim terbanyak di Asia dibandingkan negara-negara di kawasan Asia. Jika di lihat penduduk muslim dikawasan Asia Tenggara, adalah sebagai berikut:

Tabel. 1 Populasi Penduduk Muslim Asia Tenggara (Tahun 2010)¹⁵⁸

Negara	Populasi	Muslim %	Muslim	APGR%
Brunei	407,297	67.17	273,581	1.904
Kambodja	15,048,610	1.92	288,933	1.643
Indonesia	232,676,007	88.22	205,266,773	1.179
Laos	6,434,702	0.02	1,278	1.808
Malaysia	27,936,164	60.36	16,862,268	1.705
Myanmar	50,454,947	10.00	5,045,495	0.870
Philipina	93,652,595	5.06	4,738,821	1.851
Singapura	4,855,632	14.90	723,489	2.507
Thailand	68,207,210	4.56	3,110,249	0.654
Timor Leste	1,171,331	0.32	3,748	3.329
Vietnam	89,077,289	0.08	71,262	1.145
Total	589,921,784	40.07	236,385,907	1.247

Dari tabel 1, diatas menggambarkan jumlah populasi penduduk muslim di kawasan Asia Tenggara. Penduduk muslim di kawasan Asia Tenggara di dominasi oleh Negara Indonesia dengan jumlah penduduk muslim sebanyak 205,266,773, diikuti dengan negara Malaysia dengan penduduk muslim sebanyak 16,862,268, dan di urutan ketiga oleh Myanmar dengan jumlah penduduk muslim mencapai 5,045,495 dan Philipina sebesar 4,738,821. Jika dilihat jumlah penduduk muslim di Indonesia, data survey sensus penduduk Badan Pusat Statistik menyatakan, tahun 2010 populasi penduduk Indonesia mencapai 237,641,326 jiwa, dengan jumlah penduduk muslim mencapai 207,176,162 jiwa. Berdasarkan data Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri), jumlah penduduk muslim di Indonesia sebanyak 237,53 juta jiwa per 31 Desember 2021. Jumlah itu setara dengan 86,9% dari populasi tanah air yang mencapai 273,32 juta orang¹⁵⁹. Berikut di bawah ini tervisualisasi pada gambar.1.

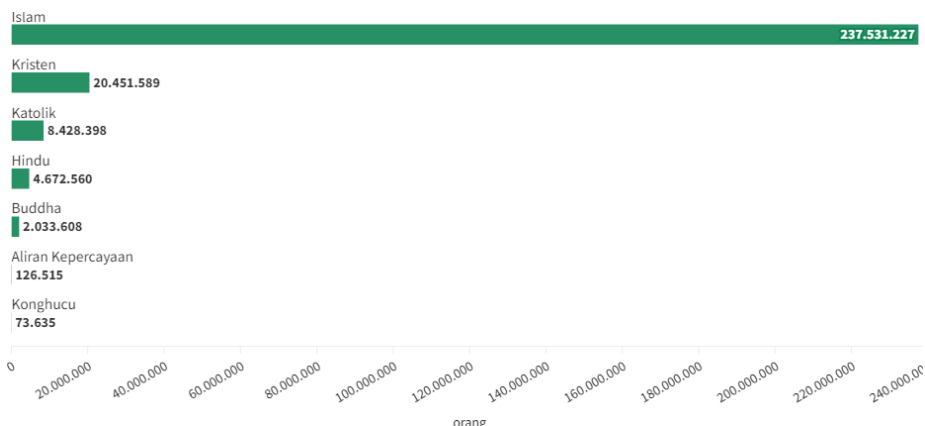
Gambar. 1. Persentase Pemeluk Agama/Kepercayaan di Indonesia (2021)

¹⁵⁶ Machasin, *Islam Dinamis, Islam Harmonis*, Yogyakarta: LKis, 2011, 21-22.

¹⁵⁷ Endi Aulia Garadian, *Book Review: Membaca Populisme Islam Model Baru*, Jurnal Studi Islamika, Vol 24, No 2, 2017, 379-393.

¹⁵⁸ Kettaini, Houssain. "World Muslim Population", Proceeding of the 8th Hawaii International Conference on Arts and Humanities, Honohulu: Hawaii, January, 2010.

¹⁵⁹ <https://dukcapil.kemendagri.go.id/berita/baca/1032/273-juta-penduduk-indonesia-terupdate> -versi-kemendagri (diakses, 19 Oktober 2022).



Agama Islam merupakan sebuah ajaran yang komprehensif dan menyentuh seluruh dimensi kehidupan manusia, baik di bidang peribadatan, kehidupan sosial, politik hingga ekonomi.¹⁶⁰ Dalam Islam sudah dibekali dua pedoman yang bisa membimbing umat menuju jalan kebahagiaan dan keselamatan baik di dunia dan akhirat, yakni berpegang teguh pada ajaran Al-Qur'an dan Hadits.¹⁶¹ Ketika pedoman dasar tersebut menjadi pegangan dalam menjalankan setiap aktivitas kaum muslimin maka akan selalu berada pada keridhaan dan keberkahan yang menyertai. Ihwal aktivitas perekonomian, dalam Islam dikenal dengan muamalah.¹⁶² Seperangkat peraturan dan hukum bermuamalah pun sudah diatur sesuai dengan kedua sumber agama dan dijelaskan oleh para ulama dalam kitab-kitab fikih. Adanya penjelasan itu perlu, karena umat memerlukan pedoman agama atas segala aktivitasnya.¹⁶³ Di mana manusia butuh bekerja, membeli makanan, pakaian, kendaraan, tempat tinggal, dan lainnya yang dikategorikan dalam kebutuhan primer dan sekunder dalam kehidupan manusia.¹⁶⁴

Sebagai negeri berpenduduk Islam terbesar, sudah sewajarnya ada inovasi perekonomian yang dilakukan masyarakat maupun pelaku bisnis dan industri dengan menggunakan strategi komodifikasi.¹⁶⁵ Komodifikasi dengan perantara agama di berbagai sektor perekonomian di Indonesia ada yang berhasil dan ada juga yang masih tersendat. Satu contoh yang bisa dikatakan berhasil adalah tren fesyen muslim yang berkembang pesat sejak tahun 1990-an, hingga tahun 2022, Indonesia menjadi kiblat tren fesyen muslim di dunia hingga menyumbang ekspor besar ke seluruh penjuru dunia.¹⁶⁶ Terutama busana muslimah yang selalu berubah secara cepat dan signifikan. Ini menjadi peluang bagi pelaku industri fesyen menciptakan inovasi dan terobosan baru dalam penciptaan model-model busana muslim yang apik dan syar'i. Dengan dalil agama kewajiban menutup aurat ataupun berhijab bagi wanita memuluskan bisnis fesyen terus berkembang dengan persaingan yang ketat antar brand fashion syar'i di Indonesia.¹⁶⁷

Lain halnya dengan perkembangan bank syariah di Indonesia yang masih bergerak lambat.¹⁶⁸

¹⁶⁰ Hidayat, Amri Syarif. "Membangun Dimensi Baru Dakwah Islam: Dari Dakwah Tekstual menuju Dakwah Kontekstual." *Jurnal Dakwah Risalah* 24.2 (2013): 1-15.

¹⁶¹ Anwar Sanusi, *Jalan Kebahagiaan*, Depok: Gema Insasi, 2006, 37.

¹⁶² Harisah, Harisah. "Konsep Islam Tentang Keadilan Dalam Muamalah." *Syar'ie: Jurnal Pemikiran Ekonomi Islam* 3.2 (2020): 172-185.

¹⁶³ Ansori, Raden Ahmad Muhajir. "Strategi Penanaman Nilai-Nilai Pendidikan Islam Pada Peserta Didik." *Jurnal Pusaka* 4.2 (2017): 14-32.

¹⁶⁴ Saleh Al-Fauzan, *Fiqh Sehari-hari*, Depok: Gema Insani, 2006, 364.

¹⁶⁵ Suharto, Suharto. "Empowerment Strategy Masyarakat Desa Wisata Kebonagung Kecamatan Imogiri Kabupaten Bantul Yogyakarta." *Media Wisata* 15.1 (2017): 287588.

¹⁶⁶ Istiani, Ade Nur. "Konstruksi makna hijab fashion bagi moslem fashion blogger." *Jurnal Kajian Komunikasi* 3.1 (2015): 48-55.

¹⁶⁷ Sri Anafarhanah, *Tren Busana Muslimah dalam Perspektif Bisnis dan Dakwah*, Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah, Vol 18, No 1, 2019, 81-90.

¹⁶⁸ Rachmadi Usman, S. H. Aspek hukum perbankan syariah di Indonesia. Sinar Grafika, 2022.

Bank Muamalat yang diinisiasi MUI berdiri pada 1 November 1991, menjadi pelopor berdirinya bisnis bank syariah pertama di Indonesia—kemudian diikuti berdirinya bank-bank syariah lain hingga BMT dalam skala kecilnya.¹⁶⁹ Harapannya tentu menjadi jalan alternatif bagi masyarakat muslim Indonesia terhindar dari praktik riba. Mereka menggunakan ayat-ayat keharaman riba sebagai strategi untuk menarik konsumen beralih pada bank syariah. Namun strategi demikian kurang efektif, mengingat ada sebagian ulama yang memfatwakan bahwa bank konvensional halal dan bukan riba karena mempermudah transaksi masyarakat.¹⁷⁰ Pada akhirnya, perkembangan bank berlabelkan agama tersebut masih tersendat dan kalah saing dibanding kinerja apik bank konvensional yang semakin besar asetnya.

Pada gilirannya perbankan syariah memiliki peluang besar untuk memainkan peranannya sebagai penyuntik modal pada industri halal yang sedang disasar oleh pemerintah melalui UU Jaminan Produk Halal.¹⁷¹ Hal ini berkenaan dengan gaya hidup halal/islami sedang menjadi tren semenjak era milenium berakhir baik di Indonesia maupun di dunia. The State of the Global Islamic Economy Report 2019/2020 mencatat bahwa di sektor makanan halal saja potensi pasarnya pada tahun 2018 sebesar US\$2,2 triliun dan angkanya diproyeksikan tumbuh menjadi US\$ 3,2 triliun pada tahun 2024.¹⁷² Hal demikian memaksa pemerintah serius melakukan pengembangan industri halal Indonesia terus diperbaiki agar mampu bersaing di tingkat global.¹⁷³ Tren gaya hidup islami bertalian erat dengan komodifikasi Islam terhadap *brand image* industri komersil hingga pada akhirnya berpengaruh pada keputusan konsumen untuk melakukan pembelian produk yang berlabel halal.

Dalam komodifikasi ekonomi Islam sendiri, banyak sektor yang menarik untuk diamati lebih lanjut.¹⁷⁴ Di antaranya sektor wisata/travel islami, kuliner halal, fesyen islami, kosmetik dan obat-obatan halal, media dan hiburan, serta sektor lain seperti healthcare dan pendidikan. Masing-masing sektor memiliki *brand image* tersendiri yang cukup bervariasi dan saling bersaing ketat dalam menumbuhkan citra paling islami. Para peneliti sebelumnya sudah mengulas dari pelbagai sektor komodifikasi agama tersebut. Baharun & Niswa (2019) melakukan penelitian syariah branding berkaitan dengan komodifikasi agama dalam bisnis waralaba dengan studi analisis pada Koperasi Pesantren Basmalah di Pesantren Sidogiri Jawa Timur. Dari penelitian tersebut, disimpulkan beberapa persepsi masyarakat yang beranekaragam saat ditanyai perihal branding syariah yang diemban berbagai lini usaha waralaba yang dikembangkan koperasi pesantren sidogiri. Di mana kopontren Basmalah menjadi sebuah ajang menampakkan citra bisnis yang saleh sehingga mampu mendongkrak omset penjualan secara signifikan.¹⁷⁵

Demikian juga penelitian Zanurrosyid & Ulfiana (2016) yang mengelaborasi komodifikasi agama dalam bidang wisata islami di pesisir Jawa Tengah dan segenap aktivitas perekonomian di baliknya. Ia melakukan riset di kompleks pemakaman Syekh Ahmad Mutamakkin Pati Jawa Tengah. Di sana, keberadaan makam sang wali tersebut menjadi magnet yang mampu mengumpulkan banyak peziarah. Dari hilir mudiknya para peziarah tersebut menjadi target pasar yang menghidupkan geliat perekonomian masyarakat sekitarnya tumbuh subur. Mulai dari pedagang minuman, makanan, oleh-oleh, buku dan kitab, pakaian, cenderamata, hiasan dinding, kopyah dan pernak-pernik lainnya. Ini menjadi bukti nyata bahwa komodifikasi agama bersanding lurus dengan nilai kapital yang bisa

¹⁶⁹ Ubaedillah, Ibnu. "Efektifitas pembiayaan agribisnis bank Syariah dalam pemberdayaan petani (studi kasus pada Pt. Bank Muamalat Indonesia Tbk, Pusat)." (2011).

¹⁷⁰ Sayyid Thanthawi, *Bunga Bank Halal?*, Depok: Keira Publishing, 2019, 89-90.

¹⁷¹ Sungkawaningrum, Fatmawati, and Amin Nasrullah. "Eksplorasi peran perbankan syariah dalam memajukan industri halal di sektor makanan halal." *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman* 5.2 (2019): 32-48.

¹⁷² Standard, Dinar. "State of the global Islamic economy report 2019/2020." *Dinar Standard*: New York, NY, USA (2019).

¹⁷³ Redaksi CNBC Indonesia, Produk Halal RI Incar Pasar Global, Potensinya Bikin Kaget, 19 Oktober 2022, [Online], available: <https://www.cnbcindonesia.com/syariah/20201020120443-29-195644/produk-halal-ri-incar-pasar-global-potensinya-bikin-kaget>.

¹⁷⁴ Septadhuha, Radianto Yudisa. *Komodifikasi dalam Iklan "Larutan Cap Badak"*. Diss. Doctoral dissertation, UIN Walisongo, 2019.

¹⁷⁵ Hasan Baharun, Harisatun Niswa, *Syariah Branding: Komodifikasi Agama dalam Bisnis Waralaba di Era Revolusi Industri 4.0*, Jurnal Inferensi IAIN Salatiga, Vol 13, No. 1, Juni 2019.

diperoleh pelaku usaha.¹⁷⁶

Senada dengan hal yang disampaikan di atas, penelitian Yustati (2017) juga menyatakan bahwa komodifikasi agama memiliki implikasi besar pada strategi pemasaran suatu produk industri. Indonesia menjadi pasar yang subur untuk menetapkan strategi komodifikasi Islam, karena mayoritas penduduknya muslim. Dengan strategi promosi berlabel syariah, halal, maupun islami, maka akses nilai kapital yang didapat semakin tinggi, terlebih bila pelaku industri mampu membuat sebuah tren ‘ibadah’ tertentu di tengah masyarakat dengan balutan ayat-ayat agama. Misalnya seruan bagi muslimah untuk menutup aurat diimbangi dengan kesiapan dunia industri menyuplai berbagai variasi model hijab yang hits dan menawan sehingga tercipta supply dan demand yang seimbang. Dari situ, sebenarnya ada implikasi yang positif dari komodifikasi Islam di samping menyegarkan produktivitas industri juga menjadi sarana pembelajaran agama yang efektif bagi masyarakat.¹⁷⁷

Berangkat dari hal tersebut, penulis dalam penelitian ini hendak mengelaborasi adanya koherensi antara komodifikasi agama pada *brand image* dan keputusan membeli dari masyarakat muslim untuk suatu produk industri. Pijakan awal yang menjadi landasan penelitian adalah pemaknaan komodifikasi sebagai langkah strategi pemasaran dari pelaku industri dalam membangun citra *brand image*-nya.¹⁷⁸ Ketika *brand image*-nya yang bercirikan islami, syariah, maupun halal terbentuk dan melekat di tengah ingatan publik, maka omset penjualan produk yang diproduksinya akan naik secara signifikan terlebih lagi pangsa pasar di Indonesia untuk produk dan jasa berlabel islami sangat potensial.¹⁷⁹ Dari situ dapat dimaknai pula bahwa label agama di sini bukan semata ritus peribadatan, maupun pembentuk realitas obyektif pada nilai-nilai kebaikan semata, tetapi juga berupa simbol-simbol yang bisa dijadikan *brand image* dan strategi pemasaran.¹⁸⁰

TINJAUAN PUSTAKA

Komodifikasi Agama Islam

Ditinjau secara leksikal, komodifikasi berasal dari kata kunci komoditas yang berarti barang dagangan atau benda niaga.¹⁸¹ Seiring dengan perkembangan roda perekonomian, para pakar menelurkan konsep dan istilah komodifikasi sebagai sebuah kata tersendiri sebagai proses transformasi komoditi menjadi nilai atau bentuk lainnya—fragmen kapitalisme yang melekat di dalam proses perniagaan. Okoli mendefinisikan komodifikasi sebagai atribut kapitalisme yang mengalami alienasi dan pembiakan bukan sekadar menjamah pasar ekonomi semata tetapi melebar pada struktur kebudayaan berkenaan dengan citra, ekspresi dan esensi di dalam seluruh aktivitas kehidupan manusia.¹⁸² Dengan kata lain, kapitalisme kontemporer telah menciptakan pengaruh komodifikasi dalam seluruh aspek kehidupan manusia yang disasar menjadi marketnya.¹⁸³ Di mana segala yang dilakukan manusia baik budaya,

¹⁷⁶ A Zaenurrosyid & L.Z. Ulfiana, *Komodifikasi Agama dalam Islamic Tourism dan Aktivitas Ekonomi*, Jurnal Islamic Review, Vol 1, No 1, 2016, 106-123.

¹⁷⁷ Herlina Yustina, *Implikasi Strategi Pemasaran melalui Komodifikasi Agama di Indonesia*, Jurnal Al-Intaj, Vol 3, No 2, September 2017. 304-323.

¹⁷⁸ Suteja, I. Wayan, and Sri Wahyuningsih. "Invensi Budaya Kuliner Melalui Komodifikasi Sebagai Penunjang Kegiatan Pariwisata Di Kawasan Wisata Mataram." *Media Bina Ilmiah* 13.7 (2019): 1397-1404.

¹⁷⁹ Stefani, Selfi. "Analisis Pengaruh Iklan Televisi, Celebrity Endorser, Kualitas Produk dan Citra Merek terhadap Keputusan Pembelian pada Produk Kosmetik Berlabel" Wardah"(Studi Kasus pada Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)." (2013).

¹⁸⁰ Qadaruddin, Muhammad. "Cetak Biru Mahir Berdakwah: Mengubah Dakwah Biasa Menjadi Wah." (2018).

¹⁸¹ Anoegrajekti, Novi, A. Latief Wiyata, And Sudartomo Macaryus. "Kebijakan Kebudayaan Dan Etnografi Kesenian Culture Policy And Art Ethnography." (2016).

¹⁸² Okoli Al Chukuwa, Uhembe Ahar Clement, *Materialism and Commodification of the Sacred: A Political economy of spiritual materialism in Nigeria*. European Scientific Journal edition Vol. 10, No. 14, May 2014

¹⁸³ Udayana, Anak Agung Gde Bagus. "Marginalisasi Ideologi Tri Hita Karana Pada Media Promosi Pariwisata Budaya Di Bali." *Mudra Jurnal Seni Budaya* 32.1 (2017).

agama, politik sekalipun, akan diinisiasi, dianalisa, dibuatkan produk untuk dikomersilkan menjadi sebuah nilai ekonomis yang menguntungkan pasar.

Pakar lainnya, Mosco, sebagaimana dikutip dalam Yusuf (2016) menjelaskan bahwa komodifikasi merupakan serangkaian perubahan suatu nilai guna menjadi alat tukar dengan pengelolaan yang sedemikian rupa dan nominal harganya ditetapkan oleh produsen yang berkaitan.¹⁸⁴ Di mana ada tiga klasifikasi komodifikasi, yakni: (1) komodifikasi konten, yakni perubahan pesan yang hanya berupa data menjadi sebuah pemikiran yang berbentuk produk siap jual dan bisa dimanfaatkan pembeli; (2) komodifikasi audiens, yakni bentuk pemasaran audiens yang siap dikomersilkan sebagai pangsa pasar yang jelas dari para pengiklan. Sistem kerjanya seperti tampilan iklan di televisi, koran, media digital dan lainnya. Di mana setiap media membuat konten yang menarik audiens, untuk kemudian pemilik media bisa mengundang produsen menaruh iklan yang bisa dilihat audiens di setiap konten kreasinya. (3) komodifikasi pekerja, yakni komodifikasi yang menasar pada konversi waktu kerja sesuai penilaian kinerja dan keahlian yang dimiliki tiap individu.¹⁸⁵

Salah satu aspek yang sejatinya tidak etis dijadikan komoditi adalah agama.¹⁸⁶ Komodifikasi agama berarti menjadikan nilai-nilai agama sebagai barang dagangan yang mewujudkan alat komersil untuk mengeruk keuntungan materi. Secara naluriah, hal demikian berkebalikan dengan eksistensi agama yang kodratnya harus suci, bersih dan terhormat.¹⁸⁷ Karena misi agama adalah sebagai pedoman manusia dalam menjalani kehidupan dengan rambu-rambu dan aturan yang sudah ditetapkan dalam kitab suci yang diwahyukan Tuhan kepada rasul-Nya. Bahkan para pendakwah agama pun diwanti-wanti agar tidak memonetisasi ceramahnya ataupun aktivitas pengajarannya sebagai bentuk penjagaan pada kehormatan agama itu sendiri.¹⁸⁸ Imam Al-Ghazali sang hujatul Islam, menjabarkan seorang ulama yang mengambil keuntungan materi dari pengajaran ayat-ayat Qur'an maupun hadits Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam termasuk tanda-tanda ulama su' atau buruk/tidak beretika dan tidak patut didengar apalagi diikuti fatwanya.¹⁸⁹

Dunia industri sadar tak seluruh aspek ataupun ajaran dalam agama Islam bisa dikomersilkan.¹⁹⁰ Ada beberapa sisi dari ajaran agama yang bisa dibentuk sedemikian rupa agar menjadi barang dagangan, semisal sisi gaya hidup islami ala Rasulullah. Bagaimana cara berpakaian yang dianjurkan Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam, makanan favorit Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam, dan lainnya. Begitupun momentum hari-hari besar keagamaan seperti bulan puasa, idul fitri, dan lainnya berkorelasi pada meningkatnya pembelanjaan masyarakat untuk menyambutnya sehingga menjadi sebuah komoditas yang menguntungkan dalam hukum pasar.¹⁹¹

Brand Image (Citra Merek)

Secara leksikal *brand* artinya merek. Sedangkan *image* identik dengan persona ataupun gambar visual yang lahir dari persepsi jangka panjang.¹⁹² Artinya, setiap produk hasil industri yang dijual di pasaran akan melekat bagi konsumen bila memiliki nama merek ataupun tampilan citra image/ciri khasnya. Di mana sebelum konsumen memutuskan membeli sebuah produk ia melihat merek. Sebelum ia memilih

¹⁸⁴ Mohammad Yusuf, F., *Komodifikasi: Cermin Retak Agama di Televisi: Perspektif Ekonomi Politik Media*, Injct: Interdiscipliny Journal of Communication, Vol 1, No. 1, 2016, 25-42.

¹⁸⁵ Dewi Susanti, Rochman, *Analisis Terhadap Komodifikasi Tubuh Perempuan dalam Iklan Es Krim Magnum versi Pink & Black*, Jurnal KOMUNIKA, Vol 10, No. 2, 2016, 201-218.

¹⁸⁶ Yusuf, Muhamad Fahrudin. "Komodifikasi: Cermin Retak Agama Di Televisi: Perspektif Ekonomi Politik Media." Injct (Interdisciplinary Journal Of Communication) 1.1 (2016): 25-42.

¹⁸⁷ Lubis, M. Syukri Azwar. Materi Pendidikan Agama Islam. Media Sahabat Cendekia, 2019.

¹⁸⁸ Verolyna, Dita, and Intan Kurnia Syaputri. "Cyber Dakwah: Plus Minus Penyiaran Islam Pada Era Disruptif." Jurnal Dakwah dan Komunikasi 6.1 (2021): 23-38.

¹⁸⁹ Imam Al-Ghazali, *Mukhtashar Ihya Ulumiddin*, Depok: Keira Publishing, 2018, 412.

¹⁹⁰ Pamungkas, Anindya Putra. Karya Tulis Ilmiah Kajian Kritis Fotografi Terhadap Foto Iklan Pakaian Muslim Yang Menggunakan Model Ras Kaukasoid Di Ekologi Photography Bandung. Anindya Putra Pamungkas 116020021. Diss. Fotografi & Film, 2016.

¹⁹¹ Fahira, Alifia. Strategi Pedagang Pasar Tanah Abang Di Tengah Penutupan Pasar Saat Pandemi Covid-19. Bs Thesis. Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

¹⁹² Puspitasari, Niken, Diah Ajeng Purwani, and S. Sos. *Cyber Public Relations*. AdipuraBooks, 2022.

merek tertentu, konsumen akan melihat dari berbagai aspek seperti kemasan, warna fisik, desain logo, desain cover, hingga bentuk, ukuran dan berat produk.¹⁹³ Aspek pembentuk *brand image* ini menjadi sebuah setelah yang bisa dibangun sedemikian rupa hingga terbentuk *brand image* yang positif.¹⁹⁴ Ini menjadi penting nilainya karena di samping sebagai pembeda dengan produk serupa lainnya, *brand image* juga berkaitan dengan loyalitas konsumen menggunakan produk tersebut.¹⁹⁵

Simamora (2004) membahasakannya dengan citra merek sebagai seperangkat keyakinan, ide, dan kesan yang dimiliki oleh seseorang terhadap suatu merek produk tertentu. Daya saing sebuah *brand image* semakin teruji manakala kekuatan produknya diminati dan melekat di benak konsumen di tengah persaingan market yang ketat. Sehingga *brand image* identik dengan pertarungan reputasi perusahaan atau produsen dalam menyiapkan produk bermutu yang dan berkualitas.¹⁹⁶ Senada itu, Setiadi (2003) menjabarkan *brand image* sebagai representasi dari akumulasi persepsi konsumen atas merek, serta ditentukan oleh narasi detail produk serta pengalaman konsumen yang telah mencoba merek tersebut. Dari situlah, kekuatan *brand image* terbentuk manakala kesan dan persepsi yang sebelumnya terakumulasi bernilai positif. Di mana konsumen akan memiliki keyakinan dan preferensi yang lebih pada satu merek tertentu, berpeluang besar melakukan pembelian secara kontinyu.¹⁹⁷

Paparan Riezebos sebagaimana dikutip dari Permana (2014) perlu mendapat perhatian lebih berkenaan suksesnya sebuah *brand image*. Di mana kekuatan *brand image* di tengah market global benar-benar diakui manakala ia lolos dari tiga lapis pengukuran sebagai berikut: (1) *top of mind*, yakni ukuran yang selintas masuk dalam pikiran konsumen sewaktu disebutkan nama mereknya, atau ketika konsumen disodorkan sederet variasi merek produk sejenis, maka pikirannya langsung terfokus pada sebuah brand; (2) *market share (last usage)*, di mana kekuatan merek diukur dengan keterkaitan konsumen atau nilai lebih atau kemanfaatan yang sudah dirasakan konsumen saat memakai merek tersebut, dan (3) *commitment share (future intention)*, yakni kekuatan *brand image* membangun loyalitas yang mensimulasi konsumen secara kontinyu membeli merek di masa depan.¹⁹⁸

Keputusan Pembelian

Simamora (2004) memaparkan bahwa keputusan pembelian terjadi karena dua hal, pertama karena terpengaruhi citra merek yang sudah dirasakan manfaatnya oleh konsumen (*customers benefits*) di mana hal ini menjadi sumber kekuatan yang riil bagi konsumen untuk membeli merek yang sudah pernah dipakai dan dirasakan kecocokannya.¹⁹⁹ Kedua, keputusan pembelian bertalian erat dengan sikap dan perilaku konsumen. Tak ayal, para marketing melakukan riset mahal untuk mencari celah bagaimana mempengaruhi sikap konsumen yang pada gilirannya bisa mempengaruhi perilaku konsumen untuk membeli suatu produk atau merek tertentu yang ditargetkan.²⁰⁰ Adapun proses keputusan pembelian yang dideskripsikan Kotler (2008) bisa dirunutkan dalam lima tingkatan; (1) pengenalan masalah/kebutuhan konsumen, (2) pencarian informasi untuk menjawab permasalahan/kebutuhan, (3) evaluasi berbagai alternatif, konsumen melakukan riset informasi terhadap sederet produk (4) keputusan pembelian yang dilakukan konsumen terhadap produk yang telah dievaluasi dan (5) perilaku paska pembelian, yakni apakah konsumen merasa puas atau tidak.²⁰¹

Dengan demikian, keputusan pembelian merupakan aktivitas yang diambil konsumen untuk

¹⁹³ Fitriah, Maria. Komunikasi Pemasaran Melalui Desain Visual. Deepublish, 2018.

¹⁹⁴ Nofriyanti, Ayesha Rizky. "Pengaruh brand trust, brand image, perceived quality, brand loyalty terhadap brand equity pengguna Telkomsel." *Ekonomi Bisnis* 22.2 (2017): 130-142.

¹⁹⁵ Yunaida, Emi. "Pengaruh Brand Image (Citra Merek) terhadap Loyalitas Konsumen Produk Oli Pelumas Evalube di Kota Langsa." *Jurnal Manajemen dan Keuangan* 6.2 (2017): 798-807.

¹⁹⁶ Bilson Simamora, *Panduan Riset Perilaku Konsumen*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004, 34-36.

¹⁹⁷ Setiadi Nugroho, *Perilaku Konsumen: Konsep dan Implikasi untuk Strategi dan Penelitian Bisnis Pemasaran*, Jakarta: PT Prenada Media, 2003, 45-46.

¹⁹⁸ Maygar Slamet Permana, Jony Oktavian Haryanto, *Pengaruh Country of origin, Brand Image dan Persepsi Kualitas Terhadap Intensi Pembelian*, *Jurnal Manajemen*, Volume 17, No. 03 Oktober 2014: 365-380.

¹⁹⁹ Opcit., Simamora, *Panduan Riset...*, 90.

²⁰⁰ Ibid., 152.

²⁰¹ Kotler & Armstrong, *Prinsip-Prinsip Pemasaran I*, Jakarta: Erlangga, 2008, 227.

melakukan transaksi pembelian atas produk tertentu yang dibutuhkan atau diinginkan.²⁰² Hingga timbul rasa kecocokan dan akan kontinyu membeli merek tersebut di kemudian hari.²⁰³ Keputusan pembelian erat kaitannya dengan intensi pembelian sebagai kepanjangan tangan bahwa konsumen bermaksud membeli merek tertentu yang paling disukai.²⁰⁴

Metodologi Penelitian

Tulisan ini akan disusun dengan menggunakan metode kualitatif. Metode penelitian kualitatif. Penulis memilih penelitian dengan metode kualitatif bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan dan lain-lain secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.²⁰⁵ Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan deskriptif yang dipakai untuk mendeskripsikan atau menggambarkan suatu persoalan yang sudah terjadi dalam tempo sebelumnya, saat ini, maupun memproyeksikan persoalan yang akan timbul pada masa mendatang sebagai saran dan kritik konstruktifnya. Penelitian ini memakai sumber data *library research* untuk menyusun landasan teoritisnya. Di mana, pengumpulan data dilakukan dengan pendekatan kepustakaan dengan menelusuri buku, jurnal, makalah, berita, serta informasi yang berhubungan dengan permasalahan yang sedang dibahas, yakni koherensi Komodifikasi Agama Islam pada *Brand Image* dan Keputusan Pembelian.

PEMBAHASAN

Identifikasi Komodifikasi Agama Islam dalam Realitas Kehidupan di Indonesia.

Menurut kaidah ushul fikih, asal seluruh aktivitas muamalah dalam Islam hukumnya mubah atau boleh dilakukan dengan catatan selama tidak ada dalil yang mengharamkannya. Berpijak dari kaidah tersebut maka sejatinya komodifikasi agama Islam pada dasarnya boleh-boleh saja. Asalkan yang perlu diperhatikan adalah bentuk-bentuk komodifikasi agama tersebut tidak berlawanan dengan prinsip-prinsip ataupun kaidah-kaidah fikih ataupun moralitas agama. Jika sekiranya terjadi perseberangan dengan yang prinsip, maka embel-embel 'halal', syar'i, ataupun 'syariah' yang menjadi *brand image* dalam komodifikasi Islam tidak akan mempunyai makna lagi secara syar'i.²⁰⁶

Kendati demikian ada beberapa penjelasan yang menyebutkan larangan komodifikasi agama Islam. Seperti riwayat saat Rasulullah sedang berbincang dengan pembesar kaum Quraisy, dengan maksud berdakwah kepada mereka agar mau menerima ajaran Islam. Pertimbangannya jikalau para pembesar itu masuk Islam, maka tentu jauh lebih mudah mengajak kaumnya.²⁰⁷ Di tengah-tengah pembicaraan, datanglah seorang tua yang buta bertanya kepada Rasulullah seputar agama. Ia bernama Abdullah bin Ummi Maktum, ia adalah muazin pertama kaum Muslimin selain Bilal bin Rabah. Namun pada saat itu, Rasulullah menghiraukannya, ia pun bermuka masam seolah terganggu dengan kedatangan Abdullah yang merupakan kaum tua yang lemah. Dan Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam, terus saja berbincang dengan pembesar Quraisy dan berharap mereka masuk Islam. Tak dinyana, tindakan Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam, tersebut, ada yang menyebut dikategorikan komodifikasi agama Islam, karena lebih mengutamakan status atau jabatan yang tinggi para pembesar Quraisy sehingga ia mengacuhkan kedatangan sahabat yang bertanya soal agama. Tak pelak, Allah pun

²⁰² Hutagaol, Cristina Dora. "Analisis faktor-faktor yang mempengaruhi keputusan pembelian konsumen di Pajak USU (PAJUS) Medan." (2019).

²⁰³ ER, Lutiary. Hubungan Antara Citra Merek (Brand Image) Operator Seluler dengan Loyalitas Merek (Brand Loyalty) Pada Mahasiswa Pengguna Telepon Seluler di Fakultas Ekonomi Reguler Universitas Diponegoro Semarang. Diss. Universitas Diponegoro, 2007.

²⁰⁴ Sri Rahayu, S. E. Strategi Meningkatkan Loyalitas Sikap dan Loyalitas Pembelian. Penerbit Adab, 2021.

²⁰⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011, 6-7

²⁰⁶ Muhammad Djakfar, *Pariwisata Halal Perspektif Multidimensi*, Malang: UIN Maliki Press, 2017, 45.

²⁰⁷ Saufi, Akhmad, and Hasmi Fadillah. Sejarah Peradaban Islam. Deepublish, 2015.

langsung menegur Rasulullah dengan turunya Surah Abasa [80] ayat 1-10.²⁰⁸

Penelitian Fealy dan White (2008) tentang komodifikasi Islam di Indonesia menunjukkan bahwa komodifikasi ditarik pada akar katanya komoditas yang bermakna benda komersial sehingga secara istilah komodifikasi Islam bermakna proses pengubahan keimanan dan simbol-simbolnya menjadi sebuah komoditas yang dapat diperjualbelikan untuk mendapat keuntungan. Di Indonesia, terdapat tiga silang pendapat berkaitan dengan identifikasi komodifikasi Islam di tengah masyarakat. Pertama, kelompok yang menganggap nilai-nilai keislaman bisa menelurkan budaya konsumsi yang islamis. Dan memang serangkaian aktivitas konsumsi manusia sudah diatur dalam kitab suci agama, dengan modal keimanan menjalankannya maka akan menciptakan tatanan masyarakat yang lebih agamis. Kedua, kelompok yang memandang komodifikasi Islam sebagai maksud terselubung dari kapitalisme dan komersialisasi ajaran atau nilai keislaman. Hal ini ditandai dengan semaraknya masyarakat mengenakan label Islam secara lahiriah belaka, istilahnya Islam KTP, baju islami.²⁰⁹ Hal demikian mengikis makna Islam itu sendiri, yang seharusnya nilai-nilai keislaman diwujudkan pada pengembangan intelektual dan keimanan ruhaniah dalam sanubari seseorang lalu diaplikasikan dalam perilaku dan akhlak sehari-hari. Ketiga, kelompok yang merasa bahwa komodifikasi Islam akan merusak identitas kebudayaan Indonesia yang berbhineka tunggal ika, guyup rukun, tenggang rasa dan toleran. Mengingat komodifikasi Islam seringkali dimanfaatkan kelompok Islam yang bersikap puritan, ekstrem bahkan radikal yang seringkali salah paham bahwa budaya Arab dianggap sebagai budaya Islam itu sendiri.²¹⁰

Pemerintah pun mengakomodasi komodifikasi Islam dengan mengeluarkan UU Nomor 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal. Dalam Pasal 1 disebutkan produk halal adalah barang dan/atau jasa yang terkait dengan makanan, minuman, obat, kosmetik, produk kimiawi, produk biologi, produk rekayasa genetik, serta barang gunaan yang dipakai, digunakan, atau dimanfaatkan oleh masyarakat. Produk Halal adalah Produk yang telah dinyatakan halal sesuai dengan syariat Islam.²¹¹ Di sini, penulis akan mendeskripsikan sebagian dari bentuk-bentuk komodifikasi agama Islam di Indonesia yakni: bidang keuangan, pembiayaan dan investasi syariah, bidang pariwisata halal, bidang makanan dan minuman halal, industri fashion muslim, industri media syar'i, industri kosmetik dan obat halal.

Pertama, pada bidang keuangan dan pembiayaan dikenal perbankan syariah dan BMT (Baitul Mal wa Tamwil), asuransi syariah, bursa efek syariah, reksadana syariah, obligasi syariah, saham syariah, pegadaian syariah hingga pasar modal syariah. Kesemuanya menghendaki symbol komodifikasi syariah sebagai kata kunci agar industri keuangan tersebut mendapat legalisir agama Islam.²¹² Sehingga pelaku industri keuangan berlomba-lomba menciptakan strategi pemasaran, meriset sikap konsumen, sebisa mungkin mayoritas penduduk Indonesia yang beragama Islam menerapkan prinsip syariah dalam tata kelola keuangannya. Apalagi regulasi dari pemerintah sudah diteken lewat UU Nomor 21 Tahun 2008 untuk menjembatani perkembangan industri keuangan syariah di Indonesia. Meskipun komodifikasi agama sudah diterapkan melalui akad muamalah yang benar sesuai dengan tuntunan agama serta himbauan tidak melakukan praktik riba yang dilarang agama, namun pada realitasnya industri keuangan syariah masih kalah saing dibandingkan dengan industri keuangan konvensional. Laporan perkembangan keuangan syariah di Indonesia tahun 2019 menunjukkan bahwa keuanperbankan syariah pertumbuhan aset 9,93% atau 538,32 triliun, namun bila dilihat market share-nya, maka posisi perbankan syariah hanya sebesar 6,18% sedangkan 93,82% sisanya dikuasai

²⁰⁸ Redaksi [republika.co.id](https://www.republika.co.id), *Kisah Turunnya Surah Abasa*, 8 Maret 2019, available: <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/po1a9t313/kisah-turunnya-surah-abasa>

²⁰⁹ Ibrahim, Idi Subandy, and Bachruddin Ali Akhmad. *Komunikasi dan komodifikasi: Mengkaji media dan budaya dalam dinamika globalisasi*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.

²¹⁰ Greg Fealy, White Sally, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2008, 15-39.

²¹¹ Ilyas, Musyfikah. "Sertifikasi dan Labelisasi Produk Halal Perspektif Maslahat." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 4.2 (2017): 357-376.

²¹² Kurniawan, Syamsul. *Panta Rhei Ragam Ekspresi, Krisis yang Dialami dan Tantangan yang Dihadapi Umat Beragama*. Samudra Biru, 2021.

perbankan konvensional.²¹³

Kedua, bidang pariwisata halal (*halal tourism*). Pariwisata merupakan suatu perjalanan yang dilakukan oleh seseorang atau lebih untuk memperoleh kesenangan diri, refreshing, ataupun memenuhi keinginan ataupun impian ke suatu destinasi wisata. Dalam Islam, banyak sekali dalil yang menunjukkan term wisata antara lain: surah Al-Mulk Ayat 15: “Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu yang mudah dijelajahi, maka jelajahilah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezekinya. Dan hanya kepada-Nyalah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.” Kalau dahulu, kita mengenal pariwisata halal identik dengan ibadah haji ke Mekkah dan Madinah, ataupun berziarah ke makam Walisongo atau ke makam para ulama besar seperti Gus Dur, yang tiap tahunnya menjadi magnet kunjungan jutaan peziarah hingga menghidupkan perekonomian masyarakat setempat.²¹⁴ Maka pariwisata halal di era sekarang sudah bertransformasi dengan pelabelan tempat wisata alam yang dilabeli halal. Bahkan Kementerian Pariwisata pun menyadari bahwa Indonesia berpotensi besar menjadi pusat wisata halal dunia. Indonesia dianugerahi kekayaan alam yang indah dengan 17.100 pulau dengan populasi muslim 229 juta jiwa atau 12,7% populasi muslim di dunia ada di Indonesia. Seluruh destinasi wisata di Indonesia sejatinya bisa dilabeli halal atau syariah manakala memiliki fasilitas—sesuai catatan GMTI—yakni: Masjid/tempat peribadatan, makanan dan minuman halal/restoran halal, toilet dengan air bersih, pelayanan dan fasilitas untuk menunjang Bulan Ramadan, bebas dari minuman beralkohol dan ketersediaan hotel Syariah.²¹⁵

Ketiga, industri makanan/minuman halal. Al-Qur’an tegas menyatakan bahwa kaum Muslimin wajib hukumnya mengonsumsi makanan dan minuman halal sebagaimana Surah Al-Baqarah ayat 168: “Wahai segenap manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi..”. Dari pedoman itulah yang kemudian dijadikan komodifikasi makanan halal oleh pelaku industri makanan di dunia. Di Indonesia, komodifikasi halal dimulai sejak didirikannya badan sertifikasi halal LPPOM MUI pada 6 Januari 1989. Sejak itu, label halal MUI menjadi prasyarat bagi seluruh produsen industri makanan halal bisa memasarkan produknya dalam kancah nasional. Akibatnya pelaku industri UMKM pun kalah saing karena untuk mengurus prosedur persyaratan halal LPPOM MUI ada syarat legal dan biaya yang tidak sedikit. Label Halal tersebut menjadi jaminan bagi masyarakat muslim, bahwa makanan atau minuman tersebut telah diteliti secara komprehensif oleh para pakar maupun ulama dan dinyatakan kehalalannya. Hal itu ditandai dengan pencantuman lambang halal pada kemasan produk. Keberadaan lambang halal tersebut bisa mendorong penjualan karena sudah terjamin sertifikasi halal dan masyarakat muslim, khususnya, sudah yakin dengan lambang halal di kemasan. Indonesia menempati urutan pertama negara dengan pengeluaran untuk makanan halal terbanyak sehingga memperkuat potensi pasar kuliner halal di Tanah Air sebagai gaya hidup yang diterima masyarakat secara luas.

Keempat Industri Fashion Muslim. Salah satu landasan keislaman di balik hadirnya industri fashion muslim atau busana islami adalah Firman Allah Surah An-Nur ayat 31, yakni: “Katakanlah kepada wanita beriman, ‘Hendaknya mereka mengekang pandangan mata, dan menjaga kehormatan dan tidak menampakkan perhiasannya, kecuali yang wajar tampak. Juga hendaknya mereka menjulurkan kudung/kain penutup sampai menutup leher dan dada dan tidak menonjolkan perhiasannya...’” Serta Surah Al-A’rah ayat 31, yakni: “Wahai anak Adam, kenakanlah pakaianmu yang indah di setiap memasuki masjid, makan dan minumlah dan jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.” Sedangkan ancaman bagi wanita yang tidak menutupi aurat adalah tidak akan masuk surga dan tidak akan mencium bau surga (HR. Muslim).

Dalil-dalil tersebut memberikan landasan utama yang dikomodifikasikan menjadi industri

²¹³ redaksi ojk, laporan perkembangan keuangan syariah indonesia 2019, [online], available:<https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/data-dan-statistik/laporan-perkembangan-keuangan-syariahindonesia/documents/laporan%20perkembangan%20keuangan%20syariah%20indonesia%202019.pdf>

²¹⁴ Aziz, Abdul. Keragaman Islam di Indonesia. GUEPEDIA, 2019.

²¹⁵ Hendry Ferdiansyah, dkk., *Pengembangan Pariwisata Halal di Indonesia melalui Konsep Smart Tourism*, Tomare: Journal of Sustainable Tourism Research, Vol 2, No. 1, Januari 2020, 30-34.

busana islami. Tren busana islami dalam dua dekade terakhir berkembang pesat di Indonesia karena beberapa faktor, diantaranya seiring dengan meningkatnya populasi muslim generasi muda yang berpendidikan serta meningkatnya taraf perekonomian umat Islam di Indonesia. Kesadaran menutup aurat terutama bagi kalangan wanita muslim semakin tinggi didukung dengan dinamika style dan tren kekinian. Kalau hijab pada masa Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam, dikenal sebatas pakaian atau kain sederhana yang menutupi seluruh badan dari ujung rambut hingga kaki wanita serta tidak menampakkan lekuk tubuh secara ketat dan tidak pula memakai banyak perhiasan yang menarik perhatian orang lain.

Sudut pandang beberapa dekade terdahulu di Indonesia, pemakaian hijab identik dengan busana kampung, kaum santri dan ibu-ibu pengajian dengan mode jilbab berbentuk segi empat dan disematkan peniti di bawahnya, maka beda halnya dengan era sekarang, ditandai dengan gerakan revolusi hijab tahun 2010 stereotip penggunaan hijab berubah drastis.²¹⁶ Hal ini mengubah persepsi penutupan aurat, penggunaan hijab/jilbab ataupun pakaian islami itu sendiri tidak lagi sederhana atau model yang itu-itu saja/ kampung. Ada penyematan tren di dalam penutupan aurat yang dipadupadankan dengan keinginan agar tetap tampil fresh, trendi, modis, chic, colourful dan stylish. Oleh karenanya para desainer pun berlomba-lomba menciptakan style dan model pakaian yang beragam dan bervariasi setiap waktu agar konsumen tidak bosan dengan style yang itu-itu saja. Hal inilah yang menjadikan bisnis pakaian islami bergerak dinamis, tumbuh subur dan menjadi komoditi yang menarik para kapitalis menanamkan sahamnya.²¹⁷

Kelima Industri Media Syar'i. Di Indonesia, gelombang populisme Islam maupun Islamisasi mulai berkembang paska jatuhnya Orde Baru. Di mana kelompok muslim mulai berani tampil dan menunjukkan eksistensinya tak terkecuali di bidang media. Industri media yang berlabelkan Islam tumbuh subur baik di pertelevisian, surat kabar maupun media digital dan media penerbitan buku. Keberadaan media dengan label Islami ini pun menjadi corong serta alat promosi yang saling menguntungkan untuk membangun semakin tumbuhnya industri halal dalam berbagai bentuknya.²¹⁸ Industri media berlabelkan syariah tersebut tentunya dijalankan sesuai dengan prinsip-prinsip keagamaan yang ketat. Konten publikasinya pun berisi seputar pemberitaan keislaman di penjuru dunia, kajian dan dakwah keislaman yang sangat luas baik di bidang al-Qur'an, Hadis, Tafsir, Akidah, Fikih, Akhlak, sejarah Islam dan lainnya. Industri media ini pun tumbuh subur seiring dengan kesadaran umat Islam generasi muda dari latarbelakang pendidikan tinggi di Indonesia untuk mendapatkan informasi, bacaan maupun literatur agama yang terkini.

Keenam industri Kosmetik dan Obat Halal. Tuntunan menggunakan obat maupun kosmetik halal sudah dijelaskan di banyak dalil agama. Salah satunya, Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan obat bagi setiap penyakit, maka berobatlah dan janganlah berobat dengan yang haram". (HR. Abu Dawud). MUI mengeluarkan fatwa terkait obat halal sebagai berikut: (1) Islam mensyariatkan pengobatan karena ia bagian dari perlindungan dan perawatan kesehatan yang merupakan bagian dari menjaga Al-Dharuriyat Al-Kham. (2) Dalam ikhtiar mencari kesembuhan wajib menggunakan metode pengobatan yang tidak melanggar syariat. (3) Obat yang digunakan untuk kepentingan pengobatan wajib menggunakan bahan yang suci dan halal. (4) Penggunaan bahan najis atau haram dalam obat-obatan hukumnya haram. (5) Penggunaan obat yang berbahan najis atau haram untuk pengobatan hukumnya haram kecuali memenuhi syarat kondisi keterpaksaan (al-dlarurat), belum ditemukan bahan yang halal dan suci; dan adanya rekomendasi paramedis kompeten dan terpercaya bahwa tidak ada obat yang halal. (6) Penggunaan obat yang berbahan najis atau haram untuk pengobatan luar hukumnya boleh dengan syarat dilakukan pensucian.²¹⁹

²¹⁶ Yuswohady, dkk., *Marketing t The Middle Class Muslim: Kenali Perubahannya, Pahami Perilakunya, Petakan Strateginya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014, 114-115.

²¹⁷ Tantowi, H. Ahmad. Pendidikan Islam di era transformasi global. PT. Pustaka Rizki Putra, 2022.

²¹⁸ Ariel Heryanto, *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015, 49-50.

²¹⁹ Fatwa Mui No 30 Tahun 2013, Available: <http://mui.or.id/Wp-Content/uploads/files/fatwa/No.-30-Obat-Dan-Pengobatan.Pdf> (Diakses Pada 19 Oktober 2022).

Penduduk Indonesia yang beragama Islam, berkewajiban untuk mengkonsumsi segala sesuatu yang halal apakah itu kosmetik maupun obat-obatan. Komodifikasi Islam dalam produk kosmetik dan obat-obatan yang halal menjadi kata kunci yang wajib diperhatikan bagi masyarakat muslim.²²⁰ Di mana, kehalalan produk merupakan salah satu alasan konsumen melakukan keputusan pembelian. Selama ini, badan yang memberikan sertifikasi kehalalan adalah LPPOM-MUI di mana lembaga ini akan meninjau proses dari hulu ke hilir dari bahan baku yang digunakan apakah sudah halal sampai proses pengolahan apakah sudah bersih sesuai ketentuan syariat hingga proses distribusi. Di sini klasifikasi yang bisa menentukan apakah suatu produk kosmetik dan obat-obatan halal antara lain: (1) Tidak mengandung DNA babi dan bahan olahan yang berasal dari babi serta hewan yang diharamkan syariat. (2) Tidak mengandung bahan-bahan yang diharamkan seperti darah, kotoran dan hal-hal yang diharamkan syariat, (3) Semua bahan yang berasal dari hewan yang disembelih dengan syariat Islam. (4) Semua tempat penyimpanan, penjualan, produksi dan transportasinya tidak boleh digunakan bersamaan dengan daging babi atau hal yang diharamkan syariat. Jika pernah digunakan untuk daging babi atau barang yang tidak halal lainnya terlebih dahulu dibersihkan dengan tata cara yang diatur menurut syariat.²²¹

Komodifikasi Islam dalam *Brand image* dan Keputusan Pembelian

Komodifikasi Islam bila ditautkan dengan *brand image* sebuah produk maka akan tercipta kolaborasi yang dikenal dengan *islamic branding*/merek islami/syariah branding/merek sya'ri.²²² Kolaborasi antara *brand image* dan komodifikasi Islam menunjukkan bahwa proses kapitalisme telah mewujud pada pemanfaatan istilah-istilah yang bertalian atau populer dalam ajaran Islam untuk disematkan pada produk/jasa guna menunjukkan kepada konsumen bahwa produk tersebut sudah sesuai dengan syariat Islam.²²³ Merek Islami dapat dimaknai sebagai penggunaan nama-nama yang berkaitan dengan Islam atau menunjukan identitas halal untuk sebuah produk.²²⁴ Tentunya untuk bisa dikatakan memiliki merek islami haruslah memenuhi syarat-syarat mutlak yang ditetapkan dalam agama Islam. Di dalam proses produksi, ataupun dalam pelaksanaan jasanya, baik dari hulu ke hilir sudah sesuai dengan aturan-aturan yang dipahami dalam kaidah fiqih atau maqashid syariah. Untuk itulah badan sertifikasi halal berperan penting dalam menetapkan penilaiannya, apakah sebuah produk/jasa layak disematkan dengan *brand image* keislaman atau layak dilabeli halal atau tidak. Di sini penulis akan menjelaskan beberapa *brand image* dari masing-masing bidang yang dikaji, untuk ditelaah bagaimana kekuatan masing-masing *brand image* yang telah melakukan komodifikasi Islam.

Pada bulan Oktober 2020, di tengah pandemi Covid-19, ada wacana merger tiga bank syariah menjadi satu antara Bank Syariah Mandiri, BNI Syariah dan BRI Syariah. Hal tersebut sudah dilakukan pemerintah Indonesia di tahun 2021 dan terbentuklah bank syariah paling atraktif di ASEAN dengan total aset Rp245,87 triliun.²²⁵ Ketiganya bank sebelumnya sudah memiliki *brand image* yang cukup kuat dan ketika digabung akan menjadi *brand image* yang lebih kuat dengan modal kapital yang besar serta mendapat jaminan dari Pemerintah. Komodifikasi Islam yang dijalankan adalah bagaimana mendekati satu tujuan ekonomi syariah yaitu keadilan untuk umat Islam di Indonesia bahkan Asia Tenggara.²²⁶ Di bidang perbankan syariah, *brand image* seperti Bank Syariah Indonesia, memiliki nama

²²⁰ Wulandari, Shinta Fitria, And Yuliana Rakhmawati. "Komodifikasi Halal Pada Iklan (Semiotik Charles Sanders Pierce Terhadap Iklan "Freshcare" Minyak Angin Aromatherapy)." *Semiotika: Jurnal Komunikasi* 12.1 (2019).

²²¹ Triasih, Dharu, B. Rini Heryanti, And Doddy Kridasaksana. "Kajian Tentang Perlindungan Hukumbagi Konsumen Terhadap Produk Makanan Bersertifikat Halal." *Jurnal Dinamika Sosial Budaya* 18.2 (2017): 214-225.

²²² Illahi, Novita Ayu Kumia, And Martinus Legowo. "Peran Review Dalam Penipuan First Travel." *Paradigma* 7.4 (2019).

²²³ Polimpung, Hizkia Yosie. "Psikoanalisis Paradoks Kedaulatan Kontemporer: Kasus Kebijakan Global War On Terror Amerika Serikat Semasa Pemerintahan George Bush." Depok: Ui (2010).

²²⁴ Nasrullah, Muhammad. "Islamic Branding, Religiusitas dan keputusan konsumen terhadap produk." *Jurnal Hukum Islam* 13.2 (2015): 79-87.

²²⁵ <https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/berita-dan-kegiatan/publikasi/Documents/Pages/Snapshot-Perbankan-Syariah-Indonesia-Maret2020/Snapshot%20Perbankan%20Syariah%20Indonesia%20Maret%202020.pdf>

²²⁶ Redaksi Okezone.com, *3 Bank Syariah BUMN Merger, Berapa Asetnya?*, 13 Oktober 2020, available: <https://economy.okezone.com/read/2020/10/13/320/2292773/3-bank-syariah-bumn-merger-berapa-asetnya>

yang dipercaya masyarakat muslim. Bank BUMN tersebut memiliki visi yang hampir yakni; mewujudkan suatu perkembangan ekonomi bersama masyarakat yang berlandaskan syariah dan juga berorientasi mencari laba untuk anggota dan lingkungan dalam perusahaan.²²⁷ Serta misinya antara lain: (1) Mewujudkan pertumbuhan dan keuntungan yang berkesinambungan, (2) Mengutamakan penghimpunan dana konsumen dan penyaluran pembiayaan pada segmen UMKM, (3) Merekrut dan mengembangkan pegawai profesional dalam lingkungan kerja yang sehat, (4) Mengembangkan nilai-nilai syariah universal, serta (5) Menyelenggarakan operasional bank sesuai standar perbankan yang sehat.

Di bidang makanan halal, ada *brand image* seperti biskuit Khong Guan serta Mie instan Indomie yang tidak saja menguasai pasar Indonesia tapi juga melancarkan ekspansi perluasan pasar ke berbagai negara. Kedua *brand image* ini memang tidak terlalu menonjolkan komodifikasi Islam, tetapi keduanya memiliki strategi marketing yang identik dengan komodifikasi agama. Tak heran hampir di setiap rumah tiap tahunnya tersedi biskuit Khong Guan sebagai sajian saat puasa dan Idul Fitri. Pun demikian dengan Indomie hampir menjadi salah satu *brand image* yang selalu dirindukan dan menjadi oleh-oleh bagi banyak wisatawan mancanegara yang pernah berkunjung ke Indonesia. Kedua brand produk makanan tersebut juga memperoleh anugerah Halal Top Brand Award 2019 yang diselenggarakan LPPOM MUI dengan dua penilaian yakni survei jajak pendapat dengan 22.260 responden melalui website www.halalmui.org; serta survei langsung dengan menyebarkan kuesioner ke 1.200 responden dari kalangan pelaku usaha, pedagang pasar dan ibu rumah tangga di Jabodetabek.²²⁸

Di bidang pariwisata halal, setiap daerah di Indonesia memiliki brand pariwisata yang ditonjolkan. Adapun unsur dari identitas brand wisata itu sendiri dinilai berdasar aspek budaya, karakter, personalitas, nama, logo, dan slogan. Dengan melihat potensi wisata halal yang begitu besar di Indonesia, maka Kementerian Pariwisata dan Kebudayaan sejak 2015 telah menyiapkan beberapa daerah yang siap menjadi destinasi wisata halal yakni: Aceh, Banten, Sumatera Barat, Riau, Lampung, DKI Jakarta, Jawa Barat, Yogyakarta, Jawa Timur, Sulawesi Selatan, Jawa Tengah, Nusa Tenggara Barat (NTB), dan Bali. Kementerian Pariwisata pada tahun 2018 merilis branding image Halal Tourism Indonesia dan Logo Pariwisata Halal Indonesia dalam rangka meningkatkan pencitraan pariwisata halal Indonesia dalam lingkup nasional dan internasional.

Gambar 2: Logo Halal Tourism Indonesia



Sebagai bagian dalam brand pariwisata halal memiliki jargon the halal wonders sebagai brand induk yang memiliki arti lima elemen yakni: keindahan alam Indonesia (*natural*), petualangan di Indonesia (*adventurous*), kenikmatan kuliner halal Indonesia (*sensory*), keramahan kebudayaan Indonesia (*cultural*), serta dinamika kehidupan urban Indonesia (*modern*). Kelima elemen tersebut menjadi *brand image* yang mengasosiasikan destinasi unggulan pariwisata halal di Indonesia.²²⁹ Salah

²²⁷ Purwadi, Muhammad Imam. "Al-Qardh dan Al-Qardhul Hasan sebagai Wujud Pelaksanaan Tanggung Jawab Sosial Perbankan Syariah." *Jurnal Hukum Lus Quia Iustum* 21.1 (2014): 24-42.

²²⁸ Redaksi halalmui.org, *Pemenang Halal Award 2019*, 18 November 2019, available: <http://www.halalmui.org/mui14/main/detail/pemenang-halal-award-2019>

²²⁹ Keputusan Menteri Pariwisata Republik Indonesia Nomor KM 40/UM. 001/MP/2018 tentang Logo Halal Tourism Indonesia dan Logo Pariwisata Halal Indonesia, available: https://www.kemendparekrif.go.id/asset_admin/assets/uploads/media/old_all/Kepmen%20No_KM_40%20Ttg%20Logo%20Halal%20Tourism%20Indonesia.pdf

satu daerah yang menjadi destinasi pariwisata halal terbaik adalah Lombok. Indonesia Muslim Travel Index (IMTI) merilis risetnya dan mendapuk Lombok sebagai destinasi wisata halal nomor satu di Indonesia pada tahun 2019.²³⁰

Dengan semarak peningkatan ekonomi kaum muslim di Indonesia, maka ada kecenderungan tidak lagi mengonsumsi berdasarkan kebutuhan, melainkan melakukan proses konsumsi berdasarkan hasrat (*desire*). Kapitalisme menangkap hasrat tersebut dengan melakukan komodifikasi Islam di dalam menciptakan produk bernuansa islami. Di mana masyarakat muslim diiming-imingi dengan tampilan-tampilan luar yang islamis dari persoana berbagai produk dan jasa yang telah dimodifikasi terkesan syariah dari luarnya. Dari situlah wajar bila Indonesia merupakan market industri halal terbesar di dunia, dengan jumlah populasi 229 juta jiwa. Di samping itu, LPPOM MUI menjadi salah satu lembaga yang berhak mengeluarkan sertifikat halal—terutama pada produk makanan, obat-obatan dan kosmetika—meneguhkan proses komodifikasi Islam. Terbukti bahwa LPPOM MUI dari tahun 2012 sampai tahun 2019 telah mengeluarkan sertifikat sejumlah 274.796 produk.²³¹

Gambar 3: Data Produk yang Bersertifikat Halal MUI



Merujuk pada paparan Morissan (2010) disebutkan bahwa keputusan pembelian sebetulnya merupakan tahap lanjutan setelah adanya niat atau keinginan membeli, namun yang perlu dijadikan catatan yakni keputusan pembelian berbeda dengan pembeli yang sebenarnya.²³² Dengan adanya sebuah merek Islami apapun produknya, konsumen dari kalangan muslim secara psikologis akan langsung terpikat.²³³ Ini sudah menjadi bagian dari ibadah dan keimanan, menjauhi yang haram dan mengonsumsi yang halal. Ketika konsumen tersebut menggali informasi lebih maka ia akan semakin mantap melihat komposisi dan komentar pengguna sebelumnya yang positif, selanjutnya sudah bisa dipastikan ia akan melakukan keputusan pembelian. Ketika sudah cocok, ia akan merekomendasikan pada kkeluarga, teman dan koleganya. Dari situ muncul loyalitas pada *brand image* tersebut dan mendorong pembelian secara kontinyu.²³⁴

Banyak sekali penelitian sebelumnya yang menyebutkan bahwa *brand image* islam sangat berpengaruh pada keputusan konsumen untuk melakukan pembelian produk maupun jasa.²³⁵ Di sini

²³⁰ Redaksi Kompas.com, Lombok Jadi Destinasi Wisata Halal Terbaik di Indonesia Versi IMTI 2019, 8 April 2019, available: <https://travel.kompas.com/read/2019/04/08/190500527/lombok-jadi-destinasi-wisata-halal-terbaik-di-indonesia-versi-2019?page=all>

²³¹ Redaksi halalmui.org, *Data Statistik Produk Halal LPPOM MUI Indonesia 2012-2019*, 1 Juni 2020, available: <http://www.halalmui.org/mui14/main/page/data-statistik-produk-halal-lppom-mui-indonesia-2012-2019>

²³² Morissan, Ma, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, Jakarta: Kencana, 2010, 111.

²³³ Spiritual, Pengaruh Motivasi, Dan Desain, And Produk Terhadap Minat Beli Hijab Rabbani. "Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang."

²³⁴ Nastiti, Aridara, And Sri Rahayu Tri Astuti. "Pengaruh Persepsi Harga, Kualitas Layanan Dan Citra Merek Terhadap Kepuasan Pelanggan Dan Dampaknya Terhadap Loyalitas Pelanggan Taksi New Atlas Di Kota Semarang." *Diponegoro Journal Of Management* (2019): 126-136.

²³⁵ Liya, Inda, Karmila Karmila, And Heru Budiono. "Pengaruh Hallyu Wave, Brand Ambassador, Brand Image Dan Wom Terhadap Keputusan Pembelian Pada Mie Sedap Selection Korean Spicy Chicken." *Revenue: Jurnal Manajemen Bisnis Islam* 2.1 (2021): 11-26.

penulis akan merangkum beberapa faktor yang menjadi titik dorong bahwa *brand image* islami memengaruhi keputusan pembelian, yaitu: (1) *Brand image* Islami menjadi elemen yang sangat penting bagi Konsumen muslim di Indonesia, (2) Konsumen akan membeli produk sesuai *brand image* yang paling baik dan sudah digemari serta sudah dipastikan memiliki label halal, (3) Konsumen tetap melakukan pembelian produk berlabel halal meskipun baru pertama kali melihat *brand image*-nya (4) Kehalalan sebuah produk atau jasa merupakan hal fundamental baik secara fisik maupun emosional bagi konsumen muslim, (5) *Brand image* Islami memiliki standar tinggi karena sudah lolos penilaian lembaga sertifikasi LPPOM MUI sehingga konsumen lebih percaya diri dalam membeli dan mengonsumsi produk. (6) *Brand image* Islami yang sudah kuat akan menjalankan promosi yang identik menonjolkan prinsip-prinsip sesuai aturan syariat Islam di setiap produknya.

KESIMPULAN

Komodifikasi bisa diterima baik di Indonesia karena dipengaruhi oleh pergeseran budaya dan tren era digital seiring dengan meningkatnya populasi muslim usia produktif dengan kelas ekonomi menengah sejak dua dekade terakhir.²³⁶ Komodifikasi Islam di Indonesia terjadi pada berbagai bidang, antara lain: Pada lembaga keuangan terjadi komodifikasi Islam atau syariah, ditandai dengan berdirinya bank-bank syariah, asuransi syariah, pegadaian syariah, pasar modal syariah dan industri keuangan syariah lainnya. Di bidang pariwisata halal bahkan menjadi bidang garapan utama kementerian pariwisata dengan potensi sumber daya yang melimpah dan seluruh elemen penunjang pariwisata halal telah tersedia. Selanjutnya di bidang makanan dan minuman, kosmetik dan obat-obatan, komodifikasi halal sudah didukung oleh berdirinya LPPOM MUI yang selama ini bertugas melakukan penilaian dan pemberian sertifikasi halal dengan prosedur yang ketat sesuai ketentuan syariat Islam, pada produk yang didaftarkan. Bidang industri fashion muslim juga memiliki perkembangan pasar yang cepat di Indonesia. Begitupun dengan industri media syar'i yang melahirkan banyak media berita, acara pertelevisian islami, serta penerbitan buku agama Islam.

Brand image masing-masing produk yang berlabel halal di dalam komodifikasi Islam nyatanya memiliki pengaruh besar pada keputusan pembelian. Hal tersebut sejalan dengan hasil riset terdahulu.²³⁷ Sehingga adanya sebuah merek Islami apapun produknya, konsumen dari kalangan muslim secara psikologis akan langsung terpicat. Ini sudah menjadi bagian dari ibadah dan keimanan, menjauhi yang haram dan mengonsumsi yang halal. Ketika konsumen tersebut menggali informasi lebih maka ia akan semakin mantap melihat komposisi dan komentar pengguna sebelumnya yang positif, selanjutnya sudah bisa dipastikan ia akan melakukan keputusan pembelian.

Penulis menekankan bahwa sebisa mungkin pemangku kepentingan yang memanfaatkan labeling Islam dalam produk atau jasa bisnis yang didalamnya menarget *profit oriented*, agar dapat menjalankan amanah menjaga nama baik syariah Islam sebagai pondasi religiusitas agar tetap suci tanpa ternodai kepentingan dunia semata atau sebisa mungkin tidak mengkombinasikan antara labeling nama syariah dengan segala macam yang di haramkan agama, semisal produk dan jasa syariah di ambasadorkan kepada individu non Islam atau individu yang tidak menutup aurat. Hal tersebut di ungkapkan penulis dengan tujuan untuk mengingatkan para pemangku kepentingan untuk tetap memperhatikan kemaslahatan hubungan antara manusia dan manusia ataupun hubungan manusia dan Allah Azza Wa Jalla. Penulis mengutip ayat Al-Quran dari surah An-Nisa ayat 59 dalam menjaga kondusifitas dalam implementasi komodifikasi Islam,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

²³⁶ Widyantoro, Bagus. Konsumerisme berlabel agama pada Era Revolusi Industri 4.0 di Indonesia perspektif teori Simulacra dan Hyperreality Jean Baudrillard. Diss. UIN Sunan Ampel Surabaya, 2022.

²³⁷ Sumartin, Muryati. Pengaruh Persepsi Label Halal Terhadap Keputusan Pembelian Konsumen Di Toko Amanah Kosmetik Pekanbaru Menurut Ekonomi Syari'ah. Diss. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2020.

Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat). Q.S 4:59.²³⁸

REFERENSI

- Al-Fauzan, S. (2005). *Fiqih sehari-hari*. Jakarta: Gema Insani.
- Al Chukwuma, O., & Clement, U. A. (2014). Materialism and commodification of the sacred: A political economy of spiritual materialism in Nigeria. *European Scientific Journal*, 10(14).
- An-Nisā' - النساء | Qur'an Kemenag. (2022). In *quran.kemenag.go.id*. <https://quran.kemenag.go.id/surah/4/59>
- Anafarhanah, S. (2019). TREN BUSANA MUSLIMAH DALAM PERSPEKTIF BISNIS DAN DAKWAH. *Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, 18(1), 81–90.
- Anoegrajekti, N., Wiyata, A. L., & Macaryus, S. (2016). *KEBIJAKAN KEBUDAYAAN DAN ETNOGRAFI KESENIAN CULTURE POLICY AND ART ETNOGRAPHY*.
- Ansori, R. A. M. (2017). Strategi Penanaman Nilai-Nilai Pendidikan Islam Pada Peserta Didik. *Jurnal Pusaka*, 4(2), 14–32.
- Aziz, A. (2019). *Keragaman Islam di Indonesia*. GUEPEDIA.
- Baharun, H., & Niswa, H. (2019). Syariah Branding; Komodifikasi Agama Dalam Bisnis Waralaba Di Era Revolusi Industri 4.0. *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 13(1), 75–98.
- Djakfar, M. (2017). *Pariwisata halal perspektif multidimensi: peta jalan menuju pengembangan akademik & industri halal di Indonesia*. UIN-maliki Press.
- DUKCAPIL. (2019a). DITJEN DUKCAPIL KEMENDAGRI. In *dukcapil.kemendagri.go.id*.
- DUKCAPIL. (2019b). DUKCAPIL. In *dukcapil.kemendagri.go.id*. <https://dukcapil.kemendagri.go.id/berita/baca/1032/273-juta-penduduk-indonesia-terupdate>
- ER, L. (2007). *Hubungan Antara Citra Merek (Brand Image) Operator Seluler dengan Loyalitas Merek (Brand Loyalty) Pada Mahasiswa Pengguna Telepon Seluler di Fakultas Ekonomi Reguler Universitas Diponegoro Semarang*. Universitas Diponegoro.
- Fahira, A. (n.d.). *Strategi Pedagang Pasar Tanah Abang di Tengah Penutupan Pasar Saat Pandemi Covid-19*. Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik Universitas
- Fatwa Mui No 30 Tahun 2013* (Vol. 53, Issue 9, pp. 1689–1699). (2013). <http://mui.or.id/Wp-Content/Uploads/Files/Fatwa/No.-30-Obat-Dan-Pengobatan.Pdf>
- Fealy, G., & White, S. (2008). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Ferdiansyah, H. (2020). Pengembangan Pariwisata Halal di Indonesia Melalui Konsep Smart Tourism. *Tornare: Journal of Sustainable and Research*, 2(1), 30–34.
- Fitriah, M. (2018). *Komunikasi Pemasaran Melalui Desain Visual*. Deepublish.
- Garadian, E. A. (2017). Membaca Populisme Islam Model Baru. *Studia Islamika*, 24(2), 379–394.
- Harisah, H. (2020). Konsep Islam Tentang Keadilan Dalam Muamalah. *Syar'ie: Jurnal Pemikiran Ekonomi Islam*, 3(2), 172–185.
- Heryanto, A. (2015). *Identitas dan kenikmatan*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Hidayat, A. S. (2013). Membangun Dimensi Baru Dakwah Islam: Dari Dakwah Tekstual menuju Dakwah Kontekstual. *Jurnal Dakwah Risalah*, 24(2), 1–15.
- Hutagaol, C. D. (2019). *Analisis faktor-faktor yang mempengaruhi keputusan pembelian konsumen di Pajak USU (PAJUS) Medan*.
- Ibrahim, I. S., & Akhmad, B. A. (2014). *Komunikasi dan komodifikasi: Mengkaji media dan budaya dalam dinamika globalisasi*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

²³⁸ <https://quran.kemenag.go.id/surah/4/59> (diakses pada 20 Oktober 2022).

- Illahi, N. A. K., & LEGOWO, M. (2019). PERAN REVIEW DALAM PENIPUAN FIRST TRAVEL. *Paradigma*, 7(4).
- Ilyas, M. (2017). Sertifikasi dan Labelisasi Produk Halal Perspektif Maslahat. *Jurnal Al-Qadau: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam*, 4(2), 357–376.
- Imam Al-Ghazali. (2018). *Mukhtashar Ihya Ulumiddin*. Depok: Keira Publishing, 412.
- Indonesia, C. (2020). Produk Halal RI Incar Pasar Global, Potensinya Bikin Kaget. In *syariah*. www.cnbcindonesia.com. <https://www.cnbcindonesia.com/syariah/20201020120443-29-195644/produk-halal-ri-incar-pasar-global-potensinya-bikin-kaget>
- Iryani, E. (2018). Akulturasi Agama terhadap Budaya Indonesia. *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*, 18(2), 389–400.
- Istiani, A. N. (2015). Konstruksi makna hijab fashion bagi moslem fashion blogger. *Jurnal Kajian Komunikasi*, 3(1), 48–55.
- Kettani, H. (2010). 2010 world muslim population. *Proceedings of the 8th Hawaii International Conference on Arts and Humanities*, 12–16.
- Kotler, P., & Armstrong, G. (2008). *Prinsip-prinsip pemasaran*. Edisi.
- Kurniawan, S. (2021). *Panta Rhei Ragam Ekspresi, Krisis yang Dialami dan Tantangan yang Dihadapi Umat Beragama*. Samudra Biru.
- Liya, I., Karmila, K., & Budiono, H. (2021). Pengaruh hallyu wave, brand ambassador, brand image dan wom terhadap keputusan pembelian pada mie sedap selection korean spicy chicken. *REVENUE: Jurnal Manajemen Bisnis Islam*, 2(1), 11–26.
- LPPOM MUI | Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia. (2018). In www.halalmui.org. <http://www.halalmui.org/mui14/main/page/data-statistik-produk-halal-lppom-mui-indonesia-2012-2019>
- LPPOM MUI | Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia. (2019). In www.halalmui.org. <http://www.halalmui.org/mui14/main/detail/pemenang-halal-award-2019>
- Lubis, A. I. F. (2019). Implementasi Model Pengembangan Industri Halal Fashion Di Indonesia. *JEpa*, 4(2), 9–19.
- Lubis, M. S. A. (2019). *Materi Pendidikan Agama Islam*. MEDIA SAHABAT CENDEKIA.
- Machasin. (2011). *Islam Dinamis Islam Harmonis*. Yogyakarta: LKis, 21-22.
- Media, K. C. (2019). Lombok Jadi Destinasi Wisata Halal Terbaik di Indonesia Versi IMTI 2019 Halaman all. In *KOMPAS.com*. <https://travel.kompas.com/read/2019/04/08/190500527/lombok-jadi-destinasi-wisata-halal-terbaik-di-indonesia-versi-imi-2019?page=all>
- Moleong, L. J. (2021). *Metodologi penelitian kualitatif*. PT Remaja Rosdakarya.
- Morrison, M. A. (2015). *Periklanan komunikasi pemasaran terpadu*. Kencana.
- Nasrullah, M. (2015). Islamic Branding, Religiusitas dan keputusan konsumen terhadap produk. *Jurnal Hukum Islam*, 13(2), 79–87.
- Nastiti, A., & Astuti, S. R. T. (2019). Pengaruh Persepsi Harga, Kualitas Layanan Dan Citra Merek Terhadap Kepuasan Pelanggan Dan Dampaknya Terhadap Loyalitas Pelanggan Taksi New Atlas Di Kota Semarang. *Diponegoro Journal Of Management*, 126–136.
- Nofriyanti, A. R. (2017). Pengaruh brand trust, brand image, perceived quality, brand loyalty terhadap brand equity pengguna Telkomsel. *Ekonomi Bisnis*, 22(2), 130–142.
- Nugroho, S. (2003). *Perilaku Konsumen: Konsep dan Implikasi untuk Strategi dan Penelitian Bisnis Pemasaran*. Jakarta: PT Prenada Media, 45-46.
- OJK. (2019). Laporan Perkembangan Keuangan Syariah Indonesia 2019 Sinergi Dalam Membangun Ekosistem Ekonomi dan Keuangan Syariah. *Otoritas Jasa Keuangan*, 53(9), 18.
- Okezone. (2020). 3 Bank Syariah BUMN Merger, Berapa Asetnya?: Okezone Economy. In <https://economy.okezone.com/>. <https://economy.okezone.com/read/2020/10/13/320/2292773/3-bank-syariah-bumn-merger-berapa-asetnya>

- Pamungkas, A. P. (2016). *KARYA TULIS ILMIAH KAJIAN KRITIS FOTOGRAFI TERHADAP FOTO IKLAN PAKAIAN MUSLIM YANG MENGGUNAKAN MODEL RAS KAUKASOID DI EKOLOGI PHOTOGRAPHY BANDUNG*. Anindya Putra Pamungkas 116020021. Fotografi & Film.
- Pane, S. (2017). *Sejarah Nusantara: Kerajaan Islam di Nusantara Hingga akhir masa Kompeni*. Bandung: *Sega Arsy*.
- Permana, M. S., & Haryanto, J. O. (2014). Pengaruh Country of origin, Brand Image Dan Persepsi Kualitas Terhadap Intensi Pembelian. *Jurnal Manajemen Untar*, 18(3), 112392.
- Polimpung, H. Y. (2010). Psikoanalisis Paradoks Kedaulatan Kontemporer: Kasus Kebijakan Global War on Terror Amerika Serikat Semasa Pemerintahan George Bush. *Depok: UI*.
- Purwadi, M. I. (2014). Al-Qardh dan Al-Qardhul Hasan sebagai Wujud Pelaksanaan Tanggung Jawab Sosial Perbankan Syariah. *Jurnal Hukum Ius Quia Iustum*, 21(1), 24–42.
- Puspitasari, N., Purwani, D. A., & Sos, S. (2022). *Cyber Public Relations*. AdipuraBooks.
- Qadaruddin, M. (2018). *Cetak Biru Mahir Berdakwah: Mengubah Dakwah Biasa Menjadi Wah*. Kaaffah Learning Center.
- Rachmadi Usman, S. H. (2022). *Aspek hukum perbankan syariah di Indonesia*. Sinar Grafika.
- Sahide, A., & Putri, R. A. (ed. . (2019). *The Arab spring: tantangan dan harapan demokratisasi*. Penerbit Buku Kompas.
- Sanusi, A. (2006). *Jalan Kebahagiaan*. Depok: Gema Insasi.
- Sasongko, A. (2019). Kisah Turunnya Surah ‘Abasa. In *Republika Online*. <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/po1a9t313/kisah-turunnya-surah-abasa>
- Saufi, A., & Fadillah, H. (2015). *Sejarah Peradaban Islam*. Deepublish.
- Sayyid Thanthawi. (2019). *Bunga Bank Halal?* Depok: Keira Publishing, 89-90.
- Selamat datang di Website Kemenparekraf. (2018). In *www.kemenparekraf.go.id*. https://www.kemenparekraf.go.id/asset_admin/assets/uploads/media/old_all/Kepmen_No_KM_40_Ttg_Logo_Halal_Tourism_Indonesia.pdf
- Septadhuha, R. Y. (2019). *Komodifikasi dalam Iklan “Larutan Cap Badak.”* Doctoral dissertation, UIN Walisongo.
- Simamora, B. (2002). *Panduan riset perilaku konsumen*. Gramedia Pustaka Utama.
- SPIRITUAL, P. M., DESAIN, D. A. N., & RABBANI, P. T. M. B. H. (n.d.). *FAKULTAS EKONOMI DAN BISNIS ISLAM UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG*.
- Sri Rahayu, S. E. (2021). *Strategi Meningkatkan Loyalitas Sikap dan Loyalitas Pembelian*. Penerbit Adab.
- Standard, D. (2019). State of the global Islamic economy report 2019/2020. *Dinar Standard: New York, NY, USA*.
- Stefani, S. (2013). *Analisis Pengaruh Iklan Televisi, Celebrity Endorser, Kualitas Produk dan Citra Merek terhadap Keputusan Pembelian pada Produk Kosmetik Berlabel" Wardah"(Studi Kasus pada Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)*.
- Suharto, S. (2017). Empowerment Strategy Masyarakat Desa Wisata Kebonagung Kecamatan Imogiri Kabupaten Bantul Yogyakarta. *Media Wisata*, 15(1), 287588.
- Sumartin, M. (2020). *PENGARUH PERSEPSI LABEL HALAL TERHADAP KEPUTUSAN PEMBELIAN KONSUMEN DI TOKO AMANAH COSMETIK PEKANBARU MENURUT EKONOMI SYARIAH*. UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN SYARIF KASIM RIAU.
- Sungkawaningrum, F., & Nasrullah, A. (2019). Eksplorasi peran perbankan syariah dalam memajukan industri halal di sektor makanan halal. *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, 5(2), 32–48.
- Susanti, D. (2016). *Analisis Terhadap Komodifikasi Tubuh Perempuan dalam Iklan Es Krim Magnum versi Pink & Black*. IAIN Purwokerto.
- Suteja, I. W., & Wahyuningsih, S. (2019). *INVENSI BUDAYA KULINER MELALUI KOMODIFIKASI SEBAGAI PENUNJANG KEGIATAN PARIWISATA DI KAWASAN*

- WISATA MATARAM. *MEDIA BINA ILMIAH*, 13(7), 1397–1404.
- Tantowi, H. A. (2022). *Pendidikan Islam di era transformasi global*. PT. Pustaka Rizki Putra.
- Triasih, D., Heryanti, B. R., & Kridasaksana, D. (2017). Kajian Tentang Perlindungan Hukumbagi Konsumen Terhadap Produk Makanan Bersertifikat Halal. *Jurnal Dinamika Sosial Budaya*, 18(2), 214–225.
- Tungkagi, D. Q. (2017). Varian Islam Nusantara: Jawa, Minangkabau dan Gorontalo. *Jurnal Lektur Keagamaan*, 15(2), 273–294.
- Ubaedillah, I. (2011). *Efektifitas pembiayaan agribisnis bank Syariah dalam pemberdayaan petani (studi kasus pada Pt. Bank Muamalat Indonesia Tbk, Pusat)*.
- Udayana, A. A. G. B. (2017). Marginalisasi Ideologi Tri Hita Karana Pada Media Promosi Pariwisata Budaya Di Bali. *Mudra Jurnal Seni Budaya*, 32(1).
- Verolyna, D., & Syaputri, I. K. (2021). Cyber Dakwah: Plus Minus Penyiaran Islam Pada Era Disruptif. *Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 6(1), 23–38.
- Widyantoro, B. (2022). *Konsumerisme berlabel agama pada Era Revolusi Industri 4.0 di Indonesia perspektif teori Simulacra dan Hyperreality Jean Baudrillard*. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Wulandari, S. F., & Rakhmawati, Y. (2019). KOMODIFIKASI HALAL PADA IKLAN (SEMIOTIK CHARLES SANDERS PIERCE TERHADAP IKLAN “FRESHCARE” MINYAK ANGIN AROMATHERAPY). *SEMIOTIKA: Jurnal Komunikasi*, 12(1).
- Yunaida, E. (2017). Pengaruh Brand Image (Citra Merek) terhadap Loyalitas Konsumen Produk Oli Pelumas Evalube di Kota Langsa. *Jurnal Manajemen Dan Keuangan*, 6(2), 798–807.
- Yustati, H. (2017). IMPLIKASI STRATEGI PEMASARAN MELALUI KOMODIFIKASI AGAMA. *Al-Intaj: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 3(2), 304–323.
- Yusuf, M. F. (2016). Komodifikasi: Cermin Retak Agama di Televisi: Perspektif Ekonomi Politik Media. *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)*, 1(1), 25–42.
- Yuswohady, D. M., Herdiansyah, I. A., & Alim, I. (2014). Marketing to The Middle Class Muslim: Kenali Perubahan nya, Pahami Perilakunya, Petakan Strateginya. *Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama*.
- Zaenurrosyid, A., & Ulfiana, L. Z. (2016). Komodifikasi Agama dalam Islamic Tourism dan Aktivitas Ekonomi. *Jurnal Islamic Review*, 1, 109–123.

Pembelajaran PAI Pasca Pandemi Covid-19 dan Problematikanya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten

Nafsin¹, Budi Sudrajat², Irfan Anshori³, Uswatun Hasanah⁴

¹Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

²Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

³STIT Ad-Da'wah Rangkasbitung, Indonesia

⁴UPT SD Negeri Pontang 2 Serang-Banten, Indonesia

¹napsin.erick@gmail.com, ²budi.sudrajat@uinbanten.ac.id, ³irfananshori328@gmail.com,

⁴uswatunptg73@gmail.com

Abstrak

Tujuan riset ini merupakan deskripsi Pembelajaran PAI serta upaya yang wajib di coba oleh guru agama di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten. Riset ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan tipe riset deskriptif. Harapannya dapat mendeskripsikan semua komponen yang ditemui dalam riset serta menganalisisnya dengan pengumpulan informasi menggunakan metode observasi, wawancara, serta dokumentasi. Hasil riset membuktikan kalau pembelajaran PAI pasca pandemic covid-19 mengalami problematika yang dapat berpengaruh negative terhadap pendidik serta peserta didik, semacam wajib sanggup beradaptasi dalam pendidikan dikelas, menampilkan akhlaq mahmudah disekolah, menajaki pendidikan tatap muka. Setelah itu upaya yang dicoba oleh guru agama merupakan cara yang mana pendidik mengarahkan peserta didik agar melaksanakan tanggungjawabnya selaku seorang muslim, semacam peserta didik melaksanakan pembiasaan sholat fardhu berjamaah dilingkungan mushola sekolah, mengaji ataupun melantunkan Al-Qur'annserta mengahafkan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits. Harapannya supaya partisipan didik bisa dengan giat serta terdorong kembali hatinya untuk mempelajari ilmu agama islam baik dilingkungan keluarga dengan pendampingan dari walinya ataupun di lingkungan sekolah. Dengan begitu managerial Sekolah, Guru PAI serta Peserta Didik wajib sanggup menerapkan budaya-budaya yang baik di lingkungan sekolah serta mereka senantiasa melaksanakan kewajibannya sebagai umat islam yang baik walaupun sewaktu mereka kembali ketiap-tiap rumahnya.

Kata kunci: Covid-19; PAI; Pembelajaran; Problematika.

PENDAHULUAN

Tepat di akhir tahun 2019 dunia secara global digemparkan dengan sebuah berita tentang munculnya sebuah virus ganas yang mematikan. Virus yang memiliki bentuk runcing-runcing tersebut memiliki dampak buruk bagi seseorang yang menyebabkan kematian secara global. Virus ini menyerang system pernapasan manusia dengan menyerang pada tenggorokan yang penyebarannya dihasilkan dari droplet, sehingga dapat menurunkan imun dan daya tahan tubuh seseorang (Shereen, M. A., Khan, S., Kazmi, A., Bashir, N., & Siddique, 2020). Dalam proses penyebarannya, virus ini selain melalui droplet juga dapat menyebar melalui kontak langsung dengan raga seseorang yang teridentifikasi terkena virus Covid-19. Sehingga pemerintah dengan lantangnya memberikan arahan dan aturan-aturan yang dikemas secara resmi untuk menghimbau masyarakat luas agar dapat menjaga diri, selalu waspada, dengan berbagai upaya dan metode, seperti tetap menjaga daya tahan tubuh, kebersihan lingkungan sekitar, yang semua itu bertujuan agar virus Covid-19 tidak mudah masuk pada lingkungan sekitar (Maulidia, A., & Hanifah, 2020).

Kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah merupakan sebuah anjuran yang ditujukan terhadap masyarakat agar dapat menahan diri dan mawas diri terhadap fenomena pandemic yang menerjang Indonesia bahkan dunia secara global. Salah satu kebijakan pemerintah selama pandemic Covid-19 yaitu segala aktifitas harus dilakukan dari rumah. Oleh karenanya, pada pandemic

Covid-19 menuntut seluruh manusia lebih lama didalam rumah (Wasehudin, W., Anshori, I., Rahman, M. T., Syafe'i, I., & Kesuma, 2021). Selain itu, melakukan segala aktifitas didalam rumah termasuk pula pada kebijakan pemerintah yang didalamnya mengatur sector pendidikan, sehingga segala aktifitas pendidikan yang dilakukan secara tatap muka sebelumnya, kini bertransformasi menjadi pendidikan dalam jaringan (Suhendro, 2020). Menteri pendidikan dan kebudayaan RI secara terbuka menginstruksikan kepada seluruh jajaran dan pemangku kebijakan, mulai dari tingkat atas hingga bawah untuk segera merubah pola pembelajaran. Hal tersebut dilakukan sebagai upaya dalam memutus mata rantai Covid-19. Pasalnya, penyebaran virus Covid-19 sangat cepat dan bahkan tak terbendung.

Dengan merebaknya penyebaran virus Covid-19, maka kebijakan pemerintah sangat dibutuhkan. Karenanya, pandemic ini telah banyak merubah tatanan masyarakat yang ada. Pola yang dilakukan oleh pemerintah, yang dalam hal ini menteri pendidikan dan kebudayaan, yaitu mengeluarkan himbauan untuk melakukan proses pembelajaran dari rumah. Pembelajaran ini tentu di bantu dengan berbagai aspek penunjang. Mulai dari pantauan orang tua, hingga proses pembelajaran menggunakan *platform* pembelajaran yang mendukung. Dalam proses pembelajaran secara daring, platform yang digunakan yaitu zoom meeting dan google classroom (Wasehudin, W., & Anshori, 2021), hal demikian dilakukan karena kedua platform pembelajaran daring tersebut sangat cocok, dan mudah untuk diakses.

Meluasnya paparan virus covid-19 merupakan indikator dari terwujudnya pelaksanaan pendidikan yang diselenggarakan secara daring. Hal demikian merupakan sebuah jalan alternative khususnya bagi sector pendidikan untuk terus melangsungkan proses pembelajaran terhadap peserta didik, sekalipun dalam masa darurat Covid-19 (Gumanti, D., Teza, S. D., & Respita, 2022). Oleh karena, proses pendidikan yang dilangsungkan pada masa pandemic memerlukan peranan teknologi yang mendukung untuk terselenggaranya proses belajar mengajar. Dalam hal ini, pendidikan agama Islam turut menerapkan proses pembelajaran secara daring. Dalam prosesnya, sangat dibutuhkan komponen-komponen pembelajaran daring dalam menunjang proses berjalannya pembelajaran (Aswan, 2020).

Pendidikan di Indonesia senantiasa mendapat sebuah tantangan besar dalam pelaksanaannya. Pandemic Covid-19 merupakan salahsatu tantangan dari berlangsungnya proses belajar mengajar abad ke-21 (Aisa, A., & Lisvita, 2020). Proses pembelajaran Pendidikan Agama Islam tak luput dari hambatan dan rintangan yang menerjang dari merebaknya virus Covid-19. Oleh karenanya, para tenaga pendidik diharapkan mampu menjadi seorang guru yang kaya dengan inovasi, memiliki kreatifitas tinggi, serta tinggi akan semangat mencerdaskan dan menumbuhkan kembali semangat peserta didik pasca pembelajaran daring. Namun, dimasa pandemic pula seorang guru dituntut agar piawai terhadap penggunaan teknologi dalam menunjang proses pembelajaran daring (Iskandar, S., Rosmana, P. S., Nuratilah, A. S., Cahyani, A. P., & Fazrian, 2022).

Proses pendidikan yang dilakukan secara daring tak luput dari berbagai persoalan yang terjadi. Permasalahan yang muncul diidentifikasi dari peserta didik yang mengeluhkan ketidapahamannya terhadap materi pembelajaran yang disajikan (Husna, R., Roza, Y., & Maimunah, 2021). Namun, disisi lain, pendidikan yang berlangsung secara daring seharusnya memberikan nilai positif baik bagi peserta didik maupun bagi tenaga pendidik atau guru. Hal demikian dikatakan bahwa seharusnya dengan proses berjalannya pembelajaran daring seorang guru dan peserta didik jauh lebih piawai dalam mengaplikasikan teknologi dan lebih menguasai teknologi pendidikan. Hal demikian dikatakan karena pembelajaran daring menuntut semua lapisan pendidikan untuk menggunakan dan memanfaatkan teknologi. Dalam proses pembelajaran Pendidikan Agama Islam memiliki sebuah capaian yang diantaranya yaitu dapat mengembangkan karakter peserta didik yang baik serta memiliki pribadi yang berlandaskan atas ajaran Islam (Rafsanjani, T. A., & Razaq, 2019). Seseorang yang memiliki nilai-nilai Islam adalah orang yang secara mental, intelektual, fisik dan spiritual sesuai dengan nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunnah serta mampu menerapkan perilaku yang baik dalam kehidupan sehari-hari. (Elihami, 2021). Hal demikian tentu menjadi sebuah tantangan terberat khususnya bagi pembelajaran agama Islam di era pandemic.

Berdasarkan hasil pantauan penulis yang dilakukan pada observasi di bulan Agustus 2021, maka

penulis dapat mendeskripsikan berbagai permasalahan yang timbul dilingkungan sekolah khususnya bagi pembelajaran pendidikan agama Islam. diantara persoalan yang muncul tersebut yaitu hilangnya pengetahuan atau keahlian yang dimiliki oleh peserta didik, terjadinya sebuah kemunduran dalam proses belajar, baik secara akademik maupun prestasi, menurunnya nilai-nilai moralitas peserta didik hingga motivasi belajar peserta didik yang terlihat tidak bersemangat. Oleh karenanya, untuk memulihkan segala bentuk problematika pendidikan yang terjadi sebagaimana disebutkan diatas, maka sangat dibutuhkan sosok seorang tenaga pendidik yang inspiratif yang memiliki kemampuan, kepiawaian dan memiliki strategi dalam meningkatkan kedisiplinan siswa baik disiplin dalam proses belajar maupun nilai-nilai disiplin secara moralitas.

Pendidik yang memiliki jiwa inspiratif merupakan seorang pendidik yang dalam proses belajar mengajarnya tidak hanya mengajar didalam kelas semata, namun, pendidik yang inspiratif merupakan pendidik yang dapat memberikan pengaruhnya terhadap peserta didik, baik pengaruh yang bersifat Islami, maupun yang bersifat menumbuhkan karakter dan nilai moralitas bagi siswa (Susilo, A., & Isbandiyah, 2019). Kemudian, seorang pendidik yang memiliki pribadi inspiratif dapat memberikan motivasi tinggi juga memberikan dorongan terhadap peserta didiknya. Hal ini tentu membantu peserta didik untuk pulih dan lebih semangat lagi dalam belajar setelah sekian lama proses pembelajaran dilakukan secara daring. Karenanya, banyak persoalan yang terjadi selama proses pembelajaran dilakukan secara daring, sehingga berbagai upaya dilakukan oleh seluruh pemangku kebijakan dalam menstimulus pembelajaran tatap muka juga merubah pola belajar peserta didik agar lebih baik.

Berbagai penelitian telah dilakukan untuk mengidentifikasi problematika apa saja yang terjadi pasca pendidikan dan pembelajaran dilakukan secara tatap muka kembali. Seperti halnya penelitian tentang problematika pembelajaran daring di masa pandemic serta solusi pemecahannya (Asmuni, 2020), Pembelajaran PAI Pasca Pandemic covid-19 dan Problematika di Sekolah Dasar (SD) (Aminu, 2022), Analisis Permasalahan Pembelajaran di Masa Pandemi di SMA Negeri 1 Panai Tengah (Melina, R., Hasibuan, R. Y., Armita, P. T., Hasanah, N., Alasindo, A. N., & Yusrizal, 2022), dan masih banyak penelitian-penelitian lainnya yang menyajikan problematika yang terjadi pasca pendidikan daring.

Bersumber pada dari sebagian riset di atas kalau problematika pendidikan telah banyak diteliti, namun penulis lebih menitik fokuskan pada bahan kajian tentang Pembelajaran PAI Pasca covid-19 dan problematikanya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang banten. Oleh sebab itu riset ini sangat berarti dicoba buat dapat memberikan pemecahan dalam menanggulangi Pembelajaran PAI Pasca Pandemi Covid- 19 di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten”.

METODE

Riset kualitatif bagi Lexy J. Moleong merupakan riset yang bermaksud buat memahami fenomena tentang apa yang di natural oleh subjek riset misalnya sikap, anggapan, motivasi, aksi, dll., secara holistik serta dengan metode deskripsi dalam wujud perkata serta bahasa pada sesuatu konteks spesial yang alamiah serta dengan menggunakan bermacam tata cara alamiah (Moleong, 2006).

Riset ini memakai pendekatan kualitatif dengan tipe riset deskriptif di mana peneliti hendak mendeskripsikan segala komponen riset secara merata serta menganalisisnya baik yang didapat dari informasi observasi, wawancara, ataupun dokumentasi (Rukajat, 2018). Ada pula desain penelitian yang digunakan pada riset ini merupakan desain riset fenomenologi, sehingga riset bisa menemukan suatu sensi dari pengalaman responden dengan ataupun tidak terlibatnya periset pada fenomena tersebut (Creswell, J. W., & Creswell, 2003).

Periset memakai observasi non participant, sebab periset turut melihat serta membuat catatan dari kejauhan tanpa terlibat dengan kegiatan yang di teliti. Berikutnya wawancara yang di riset merupakan wawancara tidak terstruktur. Bagi (Sugiyono, 2013) Wawancara tidak terstruktur adalah wawancara fleksibel yang sepenuhnya terstruktur untuk mengumpulkan informasi tanpa menggunakan pedoman sistematis oleh peneliti. Wawancara ini menggunakan pedoman yang berbentuk garis-garis besar kasus yang akan ditanyakan. Oleh sebab itu periset berupaya menggambarkan mengenai

Pembelajaran PAI Pasca Pandemi Covid-19 dan Problematikanya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten dengan I'tikad buat menguasai realias yang nyata.

Ada pula dokumentasi, bagi sugiono pada (Bruno, 2019) merupakan metode mengumpulkan informasi yang berupa gambar, dokumen serta arsip yang menunjang hasil riset. Sejalan dengan penelitian (Moleong, 2006) dokumen sering kali dipergunakan sebagai sumber informasi untuk tolak ukur dan menafsirkan serta bertujuan guna menaikkan temuan riset.

Riset ini dilaksanakan di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten dengan memakai metode sampling non Probality ialah Purpose sumpling bagi Sugiono dalam harian (Mukhsin, 2017) tata cara pengumpulan ilustrasi yang digunakan merupakan purpose sampling merupakan suatu metode pengambilan ilustrasi dengann cara menentukan kriteria- kriteria tertentu . Dalam riset ini periset memakai ilustrasi sebanyak 17 responden setelah itu diseleksi sebagian ilustrasi yang cocok dengan kriteria riset. metode memastikan peserta didik yang hadapi probelamatika dalam pendidikan pai dengan melaksanakan observasi dini, yang sarannya merupakan pesreta didik SMK kelas rendah yang terdapat di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten. Survei dilakukan dari Januari hingga Maret. Partisipan dalam penelitian ini adalah siswa SMK awal, pendidik bidang study PAI serta kepek sebagai informan pendukung. Edisi ini dimaksudkan guna memudahkan perolehan informasi. Informasi ini diteliti berdasarkan pekerjaan tertentu dan ditentukan berdasarkan kebutuhan informasi.

Dalam mengukur validitas penelitian, peneliti menggunakan metode kredibilitas. Untuk Guba dan Licoln dan Patton, kami melakukan uji reliabilitas menggunakan metode observasi detail dan berkesinambungan, triangulasi sumber dan prosedur pengumpulan informasi, penyaringan anggota, dialog sejawat, dan validitas hasil referensi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Harapan Pendidikan Pembelajaran PAI yang mau dicapai oleh seseorang pendidik dan partisipan didik hingga dibutuhkan penerapan pendidikan yang baik, dalam penerapan pendidikan terdapat aspek yang bisa mempengaruhinya baik dari aspek pendidik, partisipan didik, fasilitas serta prasarana, dan factor area sekolah.

Perbincangan yang dilakukan antara peneliti dan bunda Latipah, S. Pd.I sebagai guru PAI kalau sehabis masa pandemi kurang lebih peserta didik belajar dirumah (home school) ataupun belajar daring sangat banyak peserta didik yang tidak dapat memahami mata pelajaran yang diberikan oleh pendidik, setelah itu perihal ini dibuktikan pula dengan anak kelas X hingga kelas XII faktanya masih banyak peserta didik mengalami hambatan dikelas sehabis proses pendidikan diadakan secara tatap muka dikelas (Wawancara dengan Ibu Latifah, 12/11/2021). Perihal ini dibuktikan masih banyak peserta didik yang malas membaca, menulis serta menghafal ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits. Dengan adanya pendidikan tatap muka dikelas ataupun pendidikan secara tatap muka pasti mempunyai hambatan serta hambatan atau problem yang hendak dialami oleh pendidik PAI dalam aktivitas pendidikan pasca pandemi Covid-19. Sehingga masalah tersebut butuh adanya pemecahan yang jitu dalam menanggulangi pembelajaran PAI yang dialami oleh pendidik serta partisipan didik pasca Covid- 19 dan Problematikanya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten.

Harapan pendidikan bisa tercapai dengan baik sangat di tetapkan oleh Aspek Pendidik salah satu aktornya sebab pembelajaran PAI kurang efisien. Bersumber pada hasil wawancara dengan Bapak Jaenal, S. Pd, dia berkata hasil belajar peserta didik menyusut, perihal ini disebabkan anak-anak selama pendidikan daring sangat sulit buat dikontrol oleh pendidik, tingkatan penguasaan materi peserta didik dalam pendidikan tidak diketahui oleh pendidik, tidak hanya itu pula kanak- kanak dirumah banyak bermain (Wawancara dengan Bapak Jaenal, 12/11/2021). Di tandai ketika anak-diberikan tugas untuk dikerjakan dirumah, tidak sedikit peserta didik yang tidak mengumpulkan tugasnya ketika disekolah. Perihal ini sangat mempengaruhi sehabis peserta didik melakukan pendidikan dengan tatap muka dikelas pasca covid 19. Pengajaran online tidak efisien karena siswa tidak dapat berinteraksi langsung dengan teman sekelas dan guru PAI mereka. Kemudian peserta mahasiswa adalah pihak kedua. Proses pendidikan pasca Covid-19 juga berdampak pada peserta

didik. Masalah ini berdampak besar pada proses belajar siswa. Sebagai contoh:

Budaya Literasi

Bersumber pada hasil wawancara dengan partisipan didik di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten, terdapat siswa yang tidak menunaikan kewajibannya sebagai muslim. belum lagi sholat seperti Sholat fardhu, dhuha, dan hafalan yang kurang baik. Siswa seringkali mengalami kesulitan dalam membaca Al-Qur'an, yang harus mereka ketahui dan pahami tanpa pengawasan seorang pendidik. Mereka diharuskan selalu mengikuti peraturan yang telah ditetapkan di sekolah. Oleh karena itu, banyak siswa yang tidak begitu antusias dalam menulis maupun menghafal ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Nabi ketika mengikuti kelas offline tatap muka.

Pengetahuan Agama

Dari hasil wawancara kepada sebagian partisipan didik disekolah meunjukkan bahwa sebagian dari mereka telah mempunyai pengetahuan bawaan agama yang dimiliki dari orang tua di rumah ataupun di lingkungan sekolah, perihal ini tentunya berakibat pada proses pendidikan dan pembelajaran PAI.

Atensi Belajar

Minimnya atensi belajar peserta didik pada aktivitas pembelajarannya sangat mempengaruhi untuk ilmu agama selaku fasilitas pelaksana ibadah kepada Allah SWT, terlebih harapannya untuk memperoleh nilai dari pendidik. kebalikannya peserta didik yang giat belajar agama, telah tentu hendak mencermati, menguasai dan mengamalkannya dalam kehidupan tiap hari.

Tingkatan Kecerdasan

Tiap- tiap peserta didik berbeda dalam proses pendidikan, perihal ini dibuktikan kalau terdapat seseorang peserta didik hadapi kesusahan dalam aktivitas pendidikan pembelajaran agama islam, sehingga peserta didik tersebut tidak dapat menyelesaikan semua tugasnya dengan optimal yang diberikan pendidik. Perihal ini disebabkan tingkatan kecerdasan partisipan didik berbeda-beda. Oleh sebab itu seseorang pendidik wajib sanggup memandang karakteristik peserta didik baik dari segi perilaku, keahlian maupun tingkat kecerdasannya, sehingga pada saat melaksanakan pembelajaran dan pemberian tugas harus mampu beradaptasi. Dapat menyelesaikan tugas dengan baik. Di momen pasca covid-19 ini, pendidik dan peserta didik harus memulai menata kembali dan menghidupkan kembali masjid-masjid di lingkungan sekolahnya. Mencapai hasil belajar yang optimal.

Area Keluarga

Pembelajaran pertama seorang anak terjadi di lingkungan keluarga, dimana anak ingin memperoleh pembelajaran pertama dan terpenting dalam pembentukan pengetahuan moral dan agama. (Putro, K. Z., Amri, M. A., Wulandari, N., & Kurniawan, 2020) . Oleh karena itu, belajar di lingkungan rumah memiliki peran strategis untuk mencetak ilmu agama. Orang tua yang memberi dukungan dan semangat serta memberi tauladan baik, apalagi jika lingkungan rumah tidak, sebaliknya ingin mempengaruhi tingkat keagamaan anak didiknya. Mencermati pembelajaran agama anak mempengaruhi pembentukan kepribadian dan pengetahuan agamanya. Dari riset yang dilakukan peneliti melalui wawancara dengan bapak Jamroni M.Pd.I, kepek SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten, beliau menemukan bahwa orang tua siswa di sekolah ini rata-rata adalah buruh tani, sehingga banyak anak yang kurang pantauan oleh orang tuanya selama di rumah. (Wawancara dengan Bapak Jamroni M.Pd.I, 12/11/2022). Ketika anak-anak melanjutkan pembelajaran tatap muka di kelas, banyak siswa menjadi asyik dalam bermain dan kurang memperhatikan pendidikan yang disampaikan oleh pendidik mereka. Hal ini terlihat pada saat siswa diberikan tugas untuk dikerjakan dirumahnya namun banyak siswa yang tidak menyelesaikan tugas dan gagal pada tugas akhir.

Area Rumah

Area tempat tinggal juga dapat mempengaruhi dalam pertumbuhan partisipan didik baik jasmani ataupun ruhani (Asfuri, 2020). Ketika siswa mampu berinteraksi dengan wilayah asuhnya yang religius, mereka mampu membedakan dirinya sebagai pribadi yang menjunjung tinggi nilai-nilai agama, hal

itu mempengaruhi perilaku dan karakternya. Berdasarkan hasil wawancara dengan bapak jaenal, dia mengatakan bahwa banyak orang hidup di lingkungan pasar tempat mereka minum, berjudi, berkelahi, dan melanggar norma-norma asusila, yang sangat memengaruhi perilaku dan tindakan mereka sehari-hari.

Area Bermain

Area bermain ataupun area pergaulan sangat berpengaruh terhadap perilaku serta karakter anak (Dasopang, M. A., & Montessori, 2018). Berteman dengan teman yang baik secara moral akan berdampak positif bagi anak, dan sebaliknya berteman dengan orang yang keras kepala akan berdampak negatif bagi kepribadian anak. Oleh karena itu diperlukan pengawasan orang tua dalam menanamkan nilai-nilai agama agar dapat menghindari atau mengurangi dampak buruk pada anak. Dari hasil wawancara yang dilakukan periset dengan Yayan Sofwan, ia banyak bermain dengan teman-temannya. mengingat tugas yang diberikan kepada saya oleh pendidik di sekolah. Saya kemudian akan membahas upaya yang diperlukan untuk mengatasi pembelajaran setelah pandemi.

Berdasarkan hasil diskusi antara peneliti SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten dengan guru dan siswa kue, jika pendidikan dilanjutkan di sekolah pasca-Covid-19, sebaiknya pendidik mempertimbangkan kue-Pasca-Covid-19 harus dapat memberikan solusi terkait Pertukaran pembelajaran dan masalahnya. Guru PAI di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten membutuhkan beberapa inisiatif seperti: prosedur atau alat yang dipakai adalah media/alat yang menarik perhatian dan keinginan siswa di ruang kelasnya. 2) Tantangan selanjutnya bagi pendidik adalah memotivasi siswa untuk mengkalibrasi ulang setelah mencoba pembelajaran offline atau tatap muka di kelas. Setelah itu, dalam rangka menghadapi pendidikan agama Islam pasca corona dan permasalahannya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten, hendaknya siswa melakukan upaya sebagai berikut. Dukungan Pendidik, pihak sekolah dan Orang tua memberikan cara untuk menjalin komunikasi yang baik sehingga orang tua dapat berpartisipasi dalam pengawasan pendidikan siswanya di kelas. Hal ini diperkuat dengan hasil riset yang dilakukan oleh (Chairani, M., Wiendijarti, I., & Novianti, 2014) Ketika komunikasi interpersonal oleh pendidik dan orang tua dapat mencoba untuk memfokuskan anak pada hal-hal positif dan membatasi sikap negatif. 2) Mensosialisasikan anak agar tidak lalai terhadap tugasnya dan tanggung jawabnya sebagai siswa. Setelah itu, anak selalu menyelesaikan tugas-tugas yang ditetapkan di sekolah, bahkan tanpa pengawasan seorang pendidik. Hal ini sesuai dengan studi tentang (Herlina, 2021) Dimana prestasi atau prestasi anak tidak lepas dari kedudukan pendidik dalam membesarkan anak. 3) Mengaktifkan penerapan kebiasaan melakukan sholat fardhu, sholat Dhuha dan melantunkan Alqur'an tepat waktu pada saat berada di lingkungan sekolah. Hal ini ditegaskan oleh hasil riset (Abdurachman, A., Hanafiah, N., & Sukandar, 2021) Kepala MTSN Ngantru Tulungagung memastikan siswa melaksanakan sholat dhuha berjamaah sebagai upaya untuk menumbuhkan sikap religius di kalangan siswa. 4) Kendalikan anak dan bertemanlah dengan teman-teman yang baik agar anak tidak terjerumus pada hal-hal negatif yang merugikan diri sendiri. Sehingga anak dapat mengontrol diri dengan cara berteman dan tetap menjaga pikirannya untuk belajar. Hal ini diperkuat dengan hasil riset yang dilakukan oleh (Suryana, D., & Sakti, 2022) Hal ini membuktikan bahwa peran orang tua dalam membentuk kepribadian anak sangatlah penting.

Berdasarkan beberapa penelitian di atas, ini juga merupakan perbandingan dengan penelitian sebelumnya yang dibahas pada bab pendahuluan. Selain itu, riset ini tentunya memiliki keterbatasan, tidak hanya dari segi isi penelitian, tetapi juga dari segi persiapan. Namun, penelitian ini memberikan kontribusi yang sangat positif bagi sains. Saya seorang pendidik dan tentunya ingin penelitian ini memperluas khasanah keilmuan sehingga bisa diterapkan dalam proses pembelajaran PAI.

KESIMPULAN

Bersumber pada hasil wawancara periset dengan guru PAI di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten tentang pembelajaran PAI hingga bisa disimpulkan bahwa pembelajaran PAI pasca pandemic covid-19 dan problematikanya di SMK Ashhabul Maimanah Sidayu Serang Banten dapat mempengaruhi negatif terhadap pendidik dan peserta didik. Hal ini dapat dibuktikan dengan penelitian bahwa Pasca Covid- 19, pendidik dan peserta didik mampu menyesuaikan dengan pengajaran yang dialaminya di ruang kelas ketika berada di lingkungan sekolah, baik dari segi tingkah laku maupun tingkah laku siswa yang meningkat. Siswa hanya perlu mengambil tanggung jawab dan beradaptasi ketika terlibat dalam pengajaran agama Islam tatap muka di kelas. Pendidik agama kemudian mengarahkan peserta didik untuk menjalankan kewajibannya sebagai umat Islam, seperti melaksanakan shalat fardhu', Dhuha berjamaah di mushola sekolah, mengaji atau melantunkan ayat-ayat Alqur'an, dan menghafal ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan harapan, siswa bisa kembali serius dan antusias mendalami ilmu agama Islam baik di rumah maupun di sekolah di bawah pengawasan orang tua. Oleh karena itu, para pemimpin sekolah, ustadz, dan siswa harus dapat mengamalkan amalan yang baik di sekolah agar siswa dapat tetap menunaikan kewajiban keislamannya setelah kembali ke rumah masing-masing.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurachman, A., Hanafiah, N., & Sukandar, A. (2021). Manajemen Program Pembiasaan Shalat Berjamaah dalam Membentuk Karakter Disiplin Siswa. *Edukasi: Journal of Educational Research*, 1(3), 101–115.
- Aisa, A., & Lisvita, L. (2020). Penggunaan Teknologi Informasi dalam Pembelajaran Online Masa Covid-19. *JoEMS (Journal of Education and Management Studies)*, 3(4), 47–52.
- Aminu, N. (2022). Problematika Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI)
- Asmuni, A. (2020). Problematika pembelajaran daring di masa pandemi covid-19 dan solusi pemecahannya. *Jurnal Paedagogy*, 7(4), 281–288.
- Aswan, A. (2020). Memanfaatkan Whatsapp Sebagai Media Dalam Kegiatan Literasi Di Masa Pandemi Covid-19. *Fon: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 16(2), 65–78.
- Bruno, L. (2019). Journal of Chemical Information and Modeling. *Ran Sist. Inf. Manaj. Dalam Pengambilan Keputusan*, 53(9), 1689–1699.
- Chairani, M., Wiendijarti, I., & Novianti, D. (2014). Komunikasi interpersonal guru dan orang tua dalam mencegah kenakalan remaja pada siswa (studi deskriptif pada siswa kelas XI SMA Kolombo Sleman). *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 7(2), 143–152.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. (2003). *Research design*. CA: Sage publications.
- Dasopang, M. A., & Montessori, M. (2018). Lingkungan Dan Kebiasaan Orangtua Sangat Berpengaruh Terhadap Perilaku Dan Sikap Moral Anak (Studi Di Kelurahan Flamboyan Baru Kecamatan Padang Barat Rt 01. *Journal of Civic Education*, 1(2), 98–107.
- Elihami, E. (2021). E-Learning In Islamic Education And Pancasila On During Covid-19 Pandemic. *Academy of Education Journal*, 12(2), 303–310.
- Gumanti, D., Teza, S. D., & Respita, R. (2022). Analisis Implementasi Pembelajaran Luring Menjadi Daring Saat Pandemi Covid-19 Pada Mahasiswa Pendidikan Ekonomi Universitas Ekasakti. *Jurnal Pendidikan Ekonomi (JUPE)*, 10(1), 70–77.
- Husna, R., Roza, Y., & Maimunah, M. (2021). Identifikasi Kesulitan Guru Matematika Dalam Pelaksanaan Pembelajaran Daring di Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal Kependidikan: Jurnal Hasil Penelitian Dan Kajian Kepustakaan Di Bidang Pendidikan, Pengajaran Dan Pembelajaran*, 7(2), 428–436.
- Iskandar, S., Rosmana, P. S., Nuratilah, A. S., Cahyani, A. P., & Fazrian, M. D. (2022). Strategi Guru Dalam Memanfaatkan Pembelajaran Berbasis Digital pada Kurikulum Darurat COVID-19. *AS-SABIQUN*, 4(1), 163–175.
- Maulidia, A., & Hanifah, U. (2020). Peran edukasi orang tua terhadap PHBS AUD selama masa pandemi covid-19. *Musamus Journal of Primary Education*, 3(1), 35–44.

- Melina, R., Hasibuan, R. Y., Armita, P. T., Hasanah, N., Alasindo, A. N., & Yusrizal, Y. (2022). Analisis Permasalahan Pembelajaran di Masa Pandemi di SMA Negeri 1 Panai Tengah. *Jurnal Penelitian Inovatif*, 2(1), 25–28.
- Moleong, L. J. (2006). *Metodologi Riset Kualitatif*. Pustaka Pelajar.
- Mukhsin, M. (2017). Kepemimpinan Islami, Budaya Kerja Islam Dan Produktivitas Kerja Karyawan. *Syiar Iqtishadi: Journal of Islamic Economics, Finance and Banking*, 1(2), 204–229.
- Putro, K. Z., Amri, M. A., Wulandari, N., & Kurniawan, D. (2020). Pola interaksi anak dan orangtua selama kebijakan pembelajaran di rumah. *Fitrah: Journal of Islamic Education*, 1(1), 124–140.
- Rafsanjani, T. A., & Razaq, M. A. (2019). Internalisasi Nilai-Nilai Keislaman Terhadap Perkembangan Anak Di Sekolah Dasar Muhammadiyah Kriyan Jepara. *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 20(1), 16–29.
- Shereen, M. A., Khan, S., Kazmi, A., Bashir, N., & Siddique, R. (2020). COVID-19 infection: Emergence, transmission, and characteristics of human coronaviruses. *Journal of Advanced Research*, 24, 91–98.
- Sugiyono, D. (2013). *Metode penelitian pendidikan pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R&D*.
- Suhendro, E. (2020). Strategi Pembelajaran Pendidikan Anak Usia Dini di Masa Pandemi Covid-19. *Golden Age: Jurnal Ilmiah Tumbuh Kembang Anak Usia Dini*, 5(3), 133–140.
- Suryana, D., & Sakti, R. (2022). Tipe Pola Asuh Orang Tua dan Implikasinya terhadap Kepribadian Anak Usia Dini. *Jurnal Obsesi: Jurnal Pendidikan Anak Usia Dini*, 6(5), 4479–4492.
- Susilo, A., & Isbandiyah, I. (2019). Peran Guru Sejarah dalam Pembentukan Pendidikan Karakter Anak Era Globalisasi. *Indonesian Journal of Social Science Education (IJSSE)*, 1(2), 171–180.
- Wasehudin, W., & Anshori, I. (2021). The Utilization Of Educational Technology Based On Zoom Meeting And Google Classroom In The Pandemic Era. *Conciencia*, 21(1), 49–56.
- Wasehudin, W., Anshori, I., Rahman, M. T., Syafe'i, I., & Kesuma, G. C. (n.d.). A creativity education model for coastal communities Amid the Covid-19 pandemic. 2021, 12(3), 729–741.
- Wawancara dengan Bapak Jaenal, S. P. (12/11/2021). *Guru*.
- Wawancara dengan Bapak Jamroni M.Pd.I. (12/11/2022). *Kepala Sekolah*.
- Wawancara dengan Ibu Latifah, S. P. (12/11/2021). *Guru*.

Pendidikan Karakter dalam Perspektif Umar Bin Ahmad Baradja

Muhatibi¹, Eneng Muslihah², Rumbang Sirojudin³, Suherman Priatna⁴, Kharisul Wathoni⁵

^{1,2,3}Universitas Islam Negeri “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten, Indonesia

⁴Sekolah Tinggi Pesantren Darunaim Rangkasbitung Lebak Banten, Indonesia

⁵Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, Indonesia

¹muhatibisyah@gmail.com, ²muslihah@uinbanten.ac.id, ³rumbangs@uinbanten.ac.id,

⁴suherman.priatna@uinbanten.ac.id, ⁵wathoni@iainponorogo.ac.id

Abstrak

Penelitian ini membahas tentang pendidikan karakter dalam perspektif Umar Bin Ahmad Baradja, sehingga tujuan penelitian ini untuk menganalisis dan membahas bagaimana konsep pendidikan karakter dalam perspektif Umar Bin Ahmad Baradja. Metode penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah buku *Al-akhlak lil Banin* Karya Umar Bin Ahmad Baradja sementara sumber data sekunder berasal dari buku atau literatur lain yang berkaitan dengan permasalahan penelitian. Teknik analisis data yang dipakai adalah model Miles and Huberman yang terdiri dari reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Kemudian menguji keabsahan data dilakukan dengan Teknik triangulasi. Pendidikan karakter dalam perspektif Umar Bin Ahmad Baradja bertujuan untuk kemuliaan hidup di dunia dan di akhirat. Dimana karakter religi, harus dapat diimplementasikan dalam tataran kehidupan sebagai bentuk kesolehan sosial

Kata Kunci: karakter; pendidikan; umar bin ahmad baradja

PENDAHULUAN

Setiap manusia di dunia ini membutuhkan Pendidikan. Hal ini karena Pendidikan merupakan suatu usaha sadar dan terencana yang bertujuan mewujudkan kondisi belajar dan juga kondisi pembelajaran supaya para peserta didik mampu mengembangkan potensi-potensi yang dimiliki dan memiliki kekuatan spiritual keagamaan, masyarakat, bangsa dan negara. (Salinan UU RI, No. 20 Tahun 2003, 2003) Maka berdasarkan pengertian dalam undang-undang tersebut pendidikan dapat dikatakan proses yang sangat penting dalam perjalanan kehidupan manusia, karena dengan pendidikan manusia akan mampu memberi perubahan secara individu pada dirinya dan perubahan pada lingkungannya. Pendidikan formal merupakan tahapan yang harus ditempuh peserta didik dimana di dalamnya dipelajari hal-hal yang belum diketahui.

Pendidikan adalah program yang bersifat kemasyarakatan, sehingga pembahasan dan implementasi pendidikan ber atmosfer falsafah kehidupan ditengah masyarakat. Kemudian pendidikan dalam Islam berorientasi pada pendidikan yang dapat menumbuhkan integrasi keimanan, ilmu, amal dan karakter. Pendidikan tidak hanya mencakup tentang materi – materi bersifat umum dan ilmu pasti semata, namun ruang lingkup pendidikan mencakup devinisi yang lebih luas kearah pendidikan keperibadian atau tingkahlaku yang saat ini lebih populer dengan sebutan pendidikan karakter. Bahkan dalam falsafah bermasyarakat karakter menduduki peranan pertama dan utama. Karakter menjadi ruh dalam jiwa manusia dalam melakukan tindakan yang positif. Karena itulah perlu diletakkan pada diri manusia sedari awal sejak mereka masih usia anak-anak. (Ernawati, 2017)

Karakter merupakan unsur pokok dalam diri manusia yang dengannya membentuk karakter psikologis seseorang dan membuatnya berperilaku sesuai dengan dirinya dan nilai yang cocok dengan dirinya dalam kondisi yang berbeda-beda. Menurut Ramayulis dalam Ridwan, dkk., yang disebut karakter adalah watak perangai sifat dasar yang khas satu sifat atau kualitas yang tetap terus menerus dan kekal yang dapat dijadikan ciri untuk mengidentifikasi seorang pribadi. (Kurniawan, 2021) Kemudian dalam pengertian lain karakter disebutkan sama dengan khuluq atau akhlak dalam ajaran Islam. (Ramayulis, 2012).

Akhlak ataupun karakter pada esensinya sama yaitu bentuk perilaku, perbuatan dalam kehidupan seseorang yang diterapkan melalui suatu konsep atau teori. Berkarakter berarti membicarakan baik dan buruk, pantas tidak pantas, terpuji atau tercela. Dalam konsep Islam ukuran karakter bukan berdasarkan akal pikiran, atau pandangan manusia terhadap perbuatan yang dilakukan, namun ukuran karakter dalam Islam adalah berdasarkan ajaran yang termuat dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Pada hakikatnya karakter merupakan kondisi sikap dan sifat yang telah meresap dan menetap dalam jiwa setiap orang dan sudah menjadi kebiasaan bahkan menjadi budaya keperibadian dalam diri seseorang, maka dari sinilah timbul cerminan pikiran, perbuatan dan ucapan yang secara tiba-tiba tanpa memerlukan pikiran mendalam sebelumnya. (Muhamad Akif & Ahmad Taufik, Maret 2021). Reflektif seseorang untuk melakukan perbuatan baik dan terpuji sesuai pandangan ajaran Islam dinamakan karakter/akhlak mahmudah, namun sebaliknya jika sifat dan perbuatan bertentangan dengan adat, norma, budaya dan agama Islam maka disebut karakter/akhlak mazmumah.

Karakter dalam ajaran Islam berarti Al-Sajiah (perangai), al-Thabi'ah (kelakuan, watak dasar), al-'adat (kebiasaan, kelaziman) dan al-muru'ah (perdaban baik) dan al-diin (agama). (Mahmud Arifin, 2019.) Secara terminology karakter adalah tabiat dan sifat seseorang yang bersumber dari dorongan dan motivasi dari dalam jiwa yang sudah terlatih sehingga jiwa tersebut sudah melekat padanya sifat-sifat yang diinterpretasikan pada pikiran, perkataan dan perbuatan dengan mudah dan spontan tanpa dipikirkan terlebih dahulu. (Ernawati, 2017)

Karakter menurut Umar Bin Ahmad Baradja meliputi beberapa ruang lingkup yaitu; karakter pada Allah, karakter kepada nabi Muhammad, S.A.W., karakter kepada sesama manusia, karakter terhadap diri sendiri dan karakter kepada lingkungan. Dengan demikian maka pendidikan karakter adalah sumber dan pemandu atau petunjuk dalam mewujudkan kehidupan manusia yang mampu meningkatkan potensi spiritual dan membentuk pribadi yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan serta berkarakter mulia, melalui pendidikan dan semaksimal mungkin maka diharapkan akan ada kemajuan di dunia dan akhirat. Namun keberadaannya sekarang semakin terpuruk, khususnya dalam jiwa dan pikiran anak didik yang lebih berorientasi pada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat, yang kemudian membawanya pada sublimasi Islam. (Muhamad Akif & Ahmad Taufik, Maret 2021)

Kedudukan karakter dalam kehidupan berbangsa dan bernegara juga mempunyai pengaruh besar terhadap kemajuan dan kemunduran negara dan bangsa tersebut, jika karakter masyarakat dalam sebuah negara rusak maka hancurlah negara dan bangsa tersebut. Pernyataan ini sesuai yang disampaikan oleh Husein bin Ali Ba'abud dalam memberikan pengantar dalam buku karya Umar Baradja "Al-Karakter lil Banin" yang menyatakan bahwa "sesungguhnya suatu bangsa akan hidup selamanya selama berakhlak, jika akhlak/karakter suatu bangsa hilang maka hancurlah bangsa tersebut". (Baradja, 2005, p. 7).

Hal ini disadari oleh bangsa Indonesia melalui Prioritas pembangunan nasional sebagaimana yang dituangkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang (RPJP) Nasional Tahun 2005–2025 (UU No. 17 Tahun 2007) antara lain adalah dalam mewujudkan masyarakat yang berakhlak mulia, bermoral, beretika, berbudaya, dan beradab berdasarkan falsafah Pancasila". Salah satu upaya untuk merealisasikannya adalah dengan cara memperkuat jati diri dan karakter bangsa melalui pendidikan. Upaya ini bertujuan untuk membentuk dan membangun manusia Indonesia yang bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, mematuhi aturan hukum, memelihara kerukunan internal dan antar umat beragama, melaksanakan interaksi antar budaya, mengembangkan modal sosial, menerapkan nilai-nilai luhur budaya bangsa, dan memiliki kebanggaan sebagai bangsa Indonesia dalam rangka memantapkan landasan spiritual, moral, dan etika pembangunan bangsa. (Omeri, 2015, pp. 464-468)

Pendidikan karakter adalah suatu sistem penanaman nilai-nilai karakter yang meliputi komponen pengetahuan, kesadaran atau kemauan, dan tindakan untuk melaksanakan nilai-nilai tersebut, baik terhadap Tuhan Yang Maha Esa, diri sendiri, sesama, lingkungan, maupun kebangsaan. (Omeri, 2015) Adapun tujuan pendidikan karakter menurut Atiyah al-Abrasy sebagaimana dikutip menyatakan bahwa membentuk manusia yang karakter mulia atau berperilaku sesuai dengan syariat Tuhan, sopan

dalam bicara dan perbuatan mulia dalam tingkah laku perangai, bersifat bijaksana, sempurna, beradab, sopan, ikhlas, jujur, suci dalam berbagai sikap dan sifat yang dicerminkan melalui penerapan antara pembicaraan dengan apa yang dilakukan. (Muhamad Akif & Ahmad Taufik, Maret 2021).

Faktanya jika memperhatikan kondisi bangsa saat ini, maka karakter sudah semakin mengkhawatirkan hal ini ditandai dengan pergaulan bebas, kepedulian terhadap sesama semakin rendah, keserakahan harta duniawi semakin menggila, berbagai kekerasan dalam rumah tangga. Bahkan menurunnya karakter juga terjadi pada anak sekolah, hal ini ditandai dengan banyaknya anak sekolah yang terlibat aksi tawuran pelajar, bercampurbaurnya pelajar putra dan putri yang sudah tidak mengenal batas kewajaran dan lain sebagainya. Hal-hal ini merupakan situasi dan kondisi yang sudah jauh melenceng dari harapan dan cita-cita dibangunnya suatu bangsa. Robert Bellah dalam Megawangi menyatakan; *“It was the deep belief of the founders that the republic could succeed only with virtuous citizen be able to maintain a free government”*. “adalah suatu kepercayaan kuat bagi para pendiri negara ini, bahwa keberhasilan suatu negara hanya dapat dicapai oleh para warga negara yang bermoral yang dapat mempertahankan suatu pemerintahan yang demokratis. (Megawangi, 2010, p. 1).

Kemunduran karakter dan moral bangsa juga menyebabkan terjadinya kontras antara kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dan banyaknya kekayaan yang dimilikinya dengan kegagalan pemerintah dan individualis untuk memecahkan persoalan kehidupan dari segi intelektual dan karakter. Pengetahuan menjadi terpisah dari nilai-nilai karakter dan berjalan tanpa tanpa kebijakan. (Dulay, 2014, p. 11). Semua pencapaian dan keberhasilane hanya dilihat dari segi kuantitasnya padahal seharusnya pencapaian yang didapatkan tidak boleh dipisahkan dari unsur kualitas yang salahsatunya diukur dari aspek moralitas karakter.

Dalam ajaran Islam diutusny Nabi Muhammad, shallahu'alaihi wasallam adalah untuk menyempurnakan akhlak manusia. “Sesungguhnya aku (Muhammad) diutus untuk menyempurnakan akhlak. (al-Baihaqi, 2022). Rasulullah shallahu'alaihi wasallam, telah banyak memberikan contoh dan teladan kepada ummatnya tentang cara dan metode membimbing anak di dalam pendidikan Aqidah, Ibadah dan Karakter baik secara individu maupun bermasyarakat. hampir semua penyelesaian permasalahan telah dicontohkan dan dipaparkan oleh beliau dengan nilai-nilai yang luhur sehingga tiada kata yang patut diucapkan bahwa inilah keteladanan keterpujian yang harus dicontoh dalam membimbing anak. “Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah”. (QS. Al-Ahzab [33]: 21).

Memperhatikan berbagai penjelasan tersebut di atas, maka para ilmuwan dan ulama Islam bersinergi dalam mengembangkan pendidikan karakter bagi generasi Islam. Salah satu ulama dan pemikir Islam yang konsisten dalam mendidik dan membenahi karakter adalah Umar Bin Ahmad Baradja. Berbagai karya yang dihasilkan konsisten membahas tentang karakter. Diantara karya fenomenal Umar Bin Ahmad Baradja adalah buku/kitab Al- Karakter Lil Banin dan kitab Al-Karakter Lil Banat. Syekh Ahmad Baradja menerangkan beberapa hal tentang karakter, yaitu sebagai berikut:

“... sesungguhnya karakter yang terpuji itu menyebabkan kebahagiaan bagimu di dunia dan di akherat. Tuhanmu ridha kepadamu, Engkau dicintai oleh keluargamu dan semua orang, sedangkan engkau hidup diantara mereka secara terhormat, kebalikannya adalah karakter yang buruk adalah sumber penyebab kesengsaraanmu di dunia dan akherat. Allah membencimu, engkau dibenci keluargamu dan semua orang, dan engkau hidup diantara mereka dalam keadaan hina. Maka hendaklah engkau memiliki karakter mulia dan adab yang terpuji semenjak kecilmu agar engkau dibesarkan dan terbiasa dalam keadaan itu pada waktu dewasa, engkau harus lebh dahulu memaksakan dirimu agar menjadi watak pada akhirnya.” (Baradja, 2005, p. 10)

Berdasarkan pendapat di atas maka sesungguhnya karakter terpuji atau akhlak mulia akan membawa kepada kebahagiaan duni dan akherat namun sebaliknya karakter yang buruk akan menjerumuskan seseorang dalam kesengsaraan dan akan diazab Allah kelak di kehidupan akhirat. Maka menurut pendapat di atas karakter terpuji harus diajarkan sejak kecil agar menjadi kebiasaan dan

membudaya dalam diri anak saat ia dewasa.

Beberapa permasalahan yang terjadi saat ini dalam dunia pendidikan diantaranya adalah: Pendidikan yang ada saat ini lebih dominan mengedepankan kemampuan kognitif dan kurang memperhatikan aspek spritualitas dan moralitas. Hal dibuktikan dengan banyak dijumpai sikap kurang menghormati orang tua dan guru dikalangan pelajar; Perilaku tercela, belakangan ini terjadi bukan hanya pada lembaga pendidikan sekolah-sekolah umum namun juga terjadi pada lembaga-lembaga pendidikan Islam, seperti Madrasah dan pondok pesantren; Kurangnya perhatian pada Tujuan, materi, metode, dan evaluasi pendidikan karakter yang sesuai dengan ajaran Islam dan sesuai dengan cita-cita pendiri bangsa, sehingga perlu diterapkan materi pendidikan karakter menurut Syekh Umar Bin Ahmad Baradja’.

Untuk memperkuat posisi penelitian ini, penulis mencantumkan beberapa hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh para peneliti tentang pendidikan karakter anak sebagai studi pendahuluan, diantaranya:

Pertama, penelitian yang dilakukan Muhtadi & Yaqin pada tahun 2018 yang meneliti pengaruh pembelajaran kitab Al-akhlaq Lil Banin terhadap Karakter Santri Madrasah Diniyah Al-Furqon Pondok Pesantren Darul ‘Ulum Rejeso Peterongan Jombang. Adapun hasil penelitian ini mengungkapkan sebesar 30,36 % karakter santri di pondok ini dipengaruhi oleh adanya pembelajaran kitab Al-akhlaq lil Banin Karya Umar Bin Ahmad Baradja, dan selebihnya 69,64 dipengaruhi oleh faktor-faktor lain. (Muhtadi & Yaqin, Agus Ainul, 2018).

Kedua, Penelitian yang dilakukan oleh Ridwan Saefudin dan Beni Kurniawan yang berjudul “Kajian Kontekstual Kitab Akhlaq lil Banin dalam Membentuk Karakter Santri” hasil penelitian ini menyatakan bahwa nilai-nilai pendidikan karakter yang tercantum dalam kitab Akhlaq lil banin karya Umar Bin Ahmad Baradja menjadi acuan bagi siapapun yang mempelajarinya untuk memahami apa saja adab yang perlu dilakukan untuk membangun karakter yang baik bagi diri. (Kurniawan, 2021).

Berdasarkan latar belakang masalah, identifikasi dan studi pendahuluan yang ada maka penelitian ini akan memfokuskan pembahasan tentang pendidikan karakter perspektif Umar Bin Ahmad Baradja. Pembahasan akan mengarah pada urgensi pendidikan karakter dan ruang lingkup materi pendidikan karakter Umar Bin Ahmad Baradja.

METODE

Jenis Penelitian ini adalah penelitian deskriptif kualitatif, yaitu satu jenis penelitian yang bertujuan untuk menyajikan gambaran lengkap mengenai situasi sosial yang dideskripsikan dan dimaksudkan untuk melakukan eksplorasi dan klarifikasi mengenai suatu fenomena atau kenyataan sosial yang akan dideskripsikan dalam bentuk kata-kata dan bahasa pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode ilmiah. (Moleong, 2016, p. 6). Dengan demikian penelitian deskriptif artinya penelitian yang dimaksudkan untuk melukiskan, menggambarkan, atau memaparkan keadaan objek yang diteliti sebagaimana adanya, sesuai dengan situasi dan kondisi ketika peleitian tersebut dilakukan. Kemudian penelitian kualitatif bertujuan untuk menerangkan fenomena pendidikan atau suatu peristiwa yang terjadi dilapangan sesuai dengan apa adanya. (Sukmadinata, 2015, p. 60). Sementara Junaedi mengungkapkan tujuan utama penelitian kualitatif yaitu, menggambarkan dan mengungkap (*to discribe and explore*), menggambarkan dan menjelaskan (*to discribe and explain*). (M. Junaedi Ghony dan Fauzan Al manshur, 2016, p. 27).

Sementara pendekatan dalam penelitian ini adalah pendekatan fenomenologi. Penelitian fenomenologi adalah penelitian ilmu tentang gejala dan jenis penelitian ini termasuk penelitian kualitatif. Ciri-ciri utama penelitian ini adalah dengan memperoleh informasi yang lebih akurat dari suatu fenomena. Sementara fenomena dalam tesis ini adalah fenomena pendidikan karakter anak yang disandarkan pada pendapat Umar Bin Ahmad Baradja.

Sumber data dalam penelitian kualitatif ini menggunakan literatur sebagai penguat dan bahan acuan dan rujukan dalam mengelola data kemudian diselerasikan dengan keadaan/realitas dilapangan penelitian. (Nawawi, 2017, p. 23). Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah buku Al-

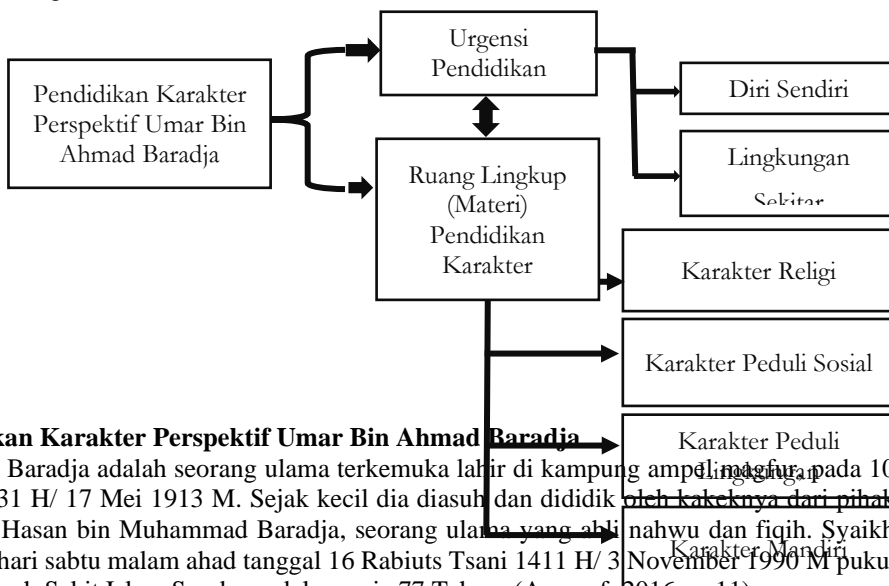
Karakter Lil Banin Karya Umar Bin Ahmad Baradja sementara sumber data skunder berasal dari buku atau literatur lain yang berkaitan dengan permasalahan penelitian. Pengumpulan data dalam penelitian kualitatif dilakukan dengan natural setting (kondisi alamiah), Teknik pengumpulan data lebih banyak pada observasi berperan serta (*participant observation*), wawancara mendalam (*in depth intewview*) dan dokumentasi. (Sugiyono, 2017, p. 225).

Teknik analisis data yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah analisis data model Miles and Huberman yang terdiri dari reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Tiga tahap analisis ini akan diterapkan dalam menggali dan membahas sesecara mendalam tentang berbagai permasalahan penelitian.

Adapaun uji keabsahan data dalam penelitian ini penulis menggunakan triangulasi sumber dan triangulasi teknik. Dimana triangulasi data ini merupakan uji kredibilitas data dengan cara mengecek data melalui berbagai sumber.

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan penelitian yang penulis kerjakan berdasarkan tahapan-tahapan karya ilmiah. Maka peneliti menemukan beberapa hal yang berkaitan dengan rumusan masalah penelitian ini, yaitu tentang Pendidikan Karakter perspektif Umar Bin Ahmad Baradja. Secara singkat temuan penelitian ini dapat digambarkan dalam bagan berikut ini.



Urgensi Pendidikan Karakter Perspektif Umar Bin Ahmad Baradja
 Umar Bin Ahmad Baradja adalah seorang ulama terkemuka lahir di kampung ampelinggung pada 10 Jumadil Akhir 1331 H/ 17 Mei 1913 M. Sejak kecil dia diasuh dan dididik oleh kakaknya dari pihak ibu, yaitu Syaikh Hasan bin Muhammad Baradja, seorang ulama yang ahli nahwu dan fiqih. Syaikh Umar wafat pada hari sabtu malam ahad tanggal 16 Rabiuts Tsani 1411 H/ 3 November 1990 M pukul 23:10 WIB di Rumah Sakit Islam Surabaya dalam usia 77 Tahun. (Assegaf, 2016, p. 11).

Menurut al-Ghazali dalam Tanjung karakter merupakan suatu sifat yang tertanam dalam jiwa dan dari sifat tersebut akan timbul perbuatan-perbuatan dengan mudah tanpa memerlukan pertimbangan dari pikiran terlebih dahulu. (Tanjung, W. U, 2020) Dari pengertian di atas, ditegaskan bahwa karakter sangat erat kaitannya dengan perilaku (as-suluk), dimana perilaku merupakan cerminan dari keadaan serta kehendak dari jiwa. Kehendak jiwa yang baik akan memperoleh perilaku yang baik, sebaliknya kehendak jiwa yang buruk akan memperoleh perilaku yang buru pula. (M.Yusuf, K., 2019, p. 173). Dengan begitu inti dari perbuatan dan karakter adalah jiwa seseorang yang merupakan ruh untuk bertindak dan bertingka laku.

Pentingnya pendidikan karakter bagi masyarakat Indonesia haruslah ditanamkan sejak dini pada seluruh masyarakat Indonesia. Pendidikan karakter yang baik memiliki beberapa syarat dan indikator penting yang harus dicapai demi terwujudnya masyarakat dengan karakter yang baik. Kementerian Pendidikan Nasional Indonesia telah merumuskan 18 nilai-nilai yang ditanamkan dalam diri warga

Indonesia, khususnya siswa, dalam upaya membangun dan menguatkan karakter bangsa. 18 nilai-nilai dalam pendidikan karakter tersebut, diantaranya yaitu: Religius, Jujur, Toleransi, Disiplin, Kerja Keras, Kreatif, Mandiri, Demokratis, Rasa Ingin Tahu, Semangat Kebangsaan, Cinta Tanah Air, Menghargai Prestasi, Bersahabat/Komunikatif, Cinta Damai, Gemar Membaca, Peduli lingkungan, Peduli Sosial dan Tanggung Jawab

Urgensi pendidikan karakter dapat dilihat dari pendahuluan kitab *Al-akhlaq lil Banin* karya yang menyatakan bahwa pengarang kitab tersebut berawal dari kisah hati Umar Bin Ahmad Bardja melihat kondisi masyarakat yang semakin terpuruk dalam karakter generasi bangsa, kemudian dia melihat berbagai kitab karakter klasik yang ada sangat sulit dipahami karena tingkat penggunaan Bahasa kurang dimengerti oleh beberapa ulama lokal di Indonesia. Padahal menurutnya pendidikan karakter sangat penting diajarkan dari masa kanak-kanak. Hal ini karena karakter akan menjadi bekal siswa ketika ia mengarungi kehidupan dunia dan mengantarkan manusia mencapai kesenangan, keselamatan, dan kebahagiaan di dunia maupun di akhirat. (Baradja, 2005, p. 11).

Ahmad Baradja memberi pandangan tentang pentingnya penanaman pendidikan karakter yang harus dimulai dari kecil. Pada pembahasan keempat dalam kitab ini menjelaskan perumpamaan penanaman karakter ketika anak kecil sama seperti keberadaan ranting yang bengkok ketika hendak diluruskan tetapi tidak bisa lagi dikarenakan pohon sudah terlanjur besar dan rantingnya sudah tebal. Begitulah sebuah contoh dari seorang anak yang tidak berkarakter dari kecilnya, tidak mungkin ia berkarakter sesudah dia telah besar. (Baradja, 2005, p. 14).

Sementara Omeri menyatakan bahwa tujuan Pendidikan Karakter Bangsa diantaranya adalah sebagai berikut :

1. Mengembangkan potensi afektif peserta didik sebagai manusia dan Warga Negara yang memiliki nilai-nilai budaya dan karakter bangsa
2. Mengembangkan Kebiasaan dan perilaku peserta didik yang terpuji dan sejalan dengan nilai-nilai universal dan tradisi budaya dan karakter bangsa
3. Menanamkan jiwa kepemimpinan dan tanggung jawab peserta didik sebagai generasi penerus bangsa
4. Mengembangkan kemampuan peserta didik menjadi manusia yang mandiri, kreatif, berwawasan kebangsaan dan
5. Mengembangkan lingkungan kehidupan sekolah sebagai lingkungan belajar yang aman, jujur, penuh kreativitas dan persahabatan, serta dengan rasa kebangsaan yang tinggi dan penuh kekuatan. (Omeri, 2015)

Konsep Pendidikan Karakter Umar bin Ahmad Baradja

Konsep pendidikan merupakan suatu rancangan yang dilakukan secara sadar dan terencana untuk mewujudkan peserta didik secara aktif dapat mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, karakter mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara. Sementara beberapa konsep dan materi pendidikan karakter perspetif Umar Bin Ahmad Baradja meliputi:

1. Karakter yang harus dimiliki oleh seorang anak
 - a Anak haruslah memiliki karakter yang baik sejak usia kecilnya, agar ia hidup dicintai pada waktu besarnya, diridhai Tuhannya, dicintai keluarganya dan semua orang.
 - b Anak harus pula menjauhi karakter yang buruk, agar tidak menjadi orang yang dibenci, tidak dimurkai Tuhannya, tidak dibenci keluarganya, dan tidak dibenci siapapun.
2. Karakter pada orang yang lebih tua dan yang lebih muda
 - a Anak yang sopan menghormati kedua orang tuanya dan para gurunya, saudara-saudaranya yang lebih besar dan setiap orang yang lebih tua darinya. Ia harus menyayangi saudara-saudaranya yang kecil dan setiap orang yang lebih muda darinya.
 - b Anak harus berkata benar, bersikap rendah hati terhadap semua orang, bersabar dalam menghadapi gangguan dan tidak memutuskan hubungan dengan anak-anak. Hendaklah ia tidak bertengkar dengan mereka dan tidak mengeraskan suaranya jika berbicara atau

- tertawa.
- c Anak yang taat dan patuh terhadap kedua orang tuanya merupakan ciri anak yang baik, apalagi sampai ia patuh terhadap perintah Allah dengan melaksanakan kewajibannya. Anak yang melayani kedua orang tuanya akan mendapatkan keridhaan mereka, sehingga ridha Allah pun akan menyertai anak tersebut.
3. Karakter pada orang tua
 - a Ibu
 - 1) Wahai anak yang beradab! Apabila engkau mengetahui jerih payah ibumu dalam memeliharamu dan besarnya kecintaannya untukmu, maka dengan apakah engkau akan membalasnya? Tentu saja engkau tidak akan mampu membalas ibumu. Kewajibanmu adalah mengamalkan sopan santun ini.
 - 2) Hendaklah engkau mematuhi perintah-perintahnya disertai kecintaan dan penghormatan. Engkau kerjakan segala sesuatu yang mengembirakan hatinya. Engkau selalu tersenyum dihadapannya dan menjabat tangannya setiap hari serta mendoakannya panjang umur dalam keadaan sehat walafiat.
 - 3) Hendaklah engkau waspada terhadap segala sesuatu yang menyakitkan hatinya. Janganlah berwajah cemberut bila ia menyuruhmu melakukan sesuatu atau marah kepadamu. Jangan berdusta kepadanya atau memakinya atau berbicara dengan perkataan yang buruk dihadapannya, atau melihat kepadanya dengan pandangan yang tajam dan janganlah mengeraskan suaramu melebihi suaranya.
 - 4) Apabila engkau minta sesuatu dari ibumu, maka janganlah memintanya dihadapan tamu. Apabila ia menolakmu, maka diamlah. Janganlah engkau marah, menangis atau menggerutu terhadapnya.
 - b Ayah
 - 1) Wahai anak yang tercinta! Engkau harus bersikap sopan santun terhadap ayahmu sebagaimana engkau bersikap sopan santun terhadap ibumu, mematuhi perintah-perintahnya dan mendengarkan nasihat-nasihatnya, karena ia tidak menyuruhmu kecuali dengan sesuatu yang berguna untukmu, dan ia tidak melarangmu, kecuali dari sesuatu yang merugikanmu.
 - 2) Hendaklah senantiasa engkau meminta keridhaannya dengan menjaga kitab-kitab dan pakaian serta semua peralatan belajarmu. Engkau mengaturnya ditempatnya dan tidak menghilangkan sesuatuapun darinya. Hendaklah engkau bersungguh-sungguh dalam membaca pelajaran-pelajarannya.
 - 3) Hendaklah engkau mengerjakan segala sesuatu didalam dan diluar rumah yang menyenangkan hatinya dan janganlah memaksa ayahmu membelikan sesuatu untukmu. Janganlah mengganggu salah seorang dari saudaramu, laki-laki ataupun perempuan.
 - 4) Apabila engkau menyenangkan kedua orang tuamu, maka Tuhanmu akan meridhaimu dan engkaupun akan hidup bahagia didunia dan akhirat.
 4. Karakter sopan santun anak terhadap saudara-saudaranya
 - a Saudara laki-laki dan saudara perempuanmu adalah orang-orang yang paling dekat kepadamu setelah kedua orang tuamu. Apabila engkau ingin ayah dan ibumu gembira terhadapmu, maka bersikaplah sopan terhadap mereka dengan menghormati saudara laki-lakimu yang lebih tua dan saudara perempuanmu yang lebih tua dan mencintai mereka dengan cinta yang tulus ikhlas. Engkau ikuti nasihat mereka.
 - b Dan sayangnya saudara laki-lakimu yang kecil dan saudara perempuanmu yang kecil serta cintailah mereka dengan cinta yang benar. Janganlah engkau mengganggu mereka dengan memukul dan memaki. Jangan memutuskan hubungan dengan mereka atau merusak mainannya, karena hal itu akan membuat marah kedua orang tuamu.
 - c Begitupula janganlah engkau bertengkar dengan saudaramu yang laki-laki ataupun perempuan bila hendak masuk ke kamar mandi atau menggunakan mainan ataupun

masuk ke kamar mandi atau menggunakan mainan ataupun duduk diatas kursi atau karena sesuatu hal lainnya. Hendaklah engkau bersabar dan selalu mengalah. Hal ini akan menyenangkan kedua orang tuamu dan mendapatkan keridhaan mereka.

- d Maafkanlah saudaramu jika ia bersalah dan tunjukkan kesalahan dengan lemah lembut agar ia tidak berbuat kesalahan sekali lagi. Jauhilah dari banyak bergurau kesalahan sekali lagi. Jauhilah dari banyak bergurau, karena hal itu menyebabkan dendam dan permusuhan.
5. Sopan Santun Anak Terhadap Kerabatnya
 - a Anak yang berakal dan tercinta, ialah yang menghormati para kerabatnya, seperti kakek, nenek, paman dan bibi. Ia sangat mencintai mereka, oleh karena mereka mencintainya juga dan mencintai kedua orang tuanya.
 - b Ia selalu menyenangkan para kerabatnya dengan mematuhi perintah-perintah mereka serta menjenguk mereka dari waktu ke waktu, terutama pada waktu hari-hari raya. Atau bila salah seorang dari mereka menderita sakit atau melahirkan bayi, ataupun datang dari suatu bepergian.
 - c Ia gembira bila mereka gembira dan bersedih bila mereka bersedih dan tidak bersikap kurang sopan kepada salah seorang dari mereka, karena hal itu akan membuat Allah marah dan membuat marah kedua orang tua dan para kerabatnya.
 - d Anak yang berakal, mencintai pula anak-anak para kerabatnya. Ia bermain bersama mereka dan menanyakan keadaan bilamana ia tidak melihat mereka, dan ia tidak senang bertamasya kecuali bersama mereka.
 - e Ia suka membantu mereka apabila mereka membutuhkan sesuatu dan tidak bertengkar atau memutuskan hubungan dengan mereka atau bersikap muram muka/cemberut terhadap mereka, tetapi ia tersenyum dan gembira bila berjumpa dengan mereka dan berbicara bersama mereka dengan pembicaraan yang baik.
 - f Anak yang berbuat baik kepada para kerabatnya akan hidup tenang dan diberi oleh Allah rezeki yang banyak serta dipanjangkan umurnya.
 6. Karakter Terhadap Para Tetangga
 - a Ayah dan ibumu menyukai tetangga-tetangga mereka. Keduanya suka agar engkau menyukai mereka pula, karena mereka membantu kedua orang tuamu pada waktu ada keperluan. Ibumu kadang-kadang meminjam sebagian alat-alat dan barang pecah belah dari mereka, merekapun meminjamkan barang-barang itu dengan senang hati.
 - b Apabila seseorang di rumahmu sakit, maka tetangga-tetanggamu datang untuk menjenguknya dan mendo'akan kesehatannya.
 - c Maka bersikaplah sopan santun terhadap tetangga-tetanggamu wahai anak. Dan gembirakanlah hati mereka dengan menyukai anak-anak mereka, dan tersenyumlah dihadapan mereka, serta bermainlah dengan sopan bersama mereka.
 - d Hati-hatilah, jangan engkau bertengkar dengan mereka atau mengambil mainan mereka tanpa seizin mereka atau membanggakan pakaian dan uangmu kepada mereka.
 - e Apabila ibumu memberimu makan atau buah-buahan, maka janganlah memakannya sendiri sedangkan anak-anak tetanggamu melihat kepadamu.
 - f Hati-hatilah pula agar jangan mengejek tetangga-tetanggamu atau mengeraskan suaramu pada waktu mereka sedang tidur atau melempar rumah-rumah mereka. Atau mengotori dinding-dinding dan halaman-halaman mereka, atau melihat kepada mereka dari lubang-lubang dinding dan pintu.
 7. Karakter Murid di Sekolah
 - a Apabila murid sampai kesekolahnya, ia harus menyeka sepatunya dengan kain penyeka. Kemudian ia harus pergi ke kelasnya, lalu membuka pintunya dengan perlahan-lahan. Ia wajib masuk dengan sopan dan memberi salam kepada teman-temannya serta menjabat tangan mereka. Ia patut tersenyum sambil berkata , “selamat

pagi dan bahagia.” Kemudian ia harus meletakkan tasnya di laci bangkunya. Jika datang gurunya, ia harus berdiri dari tempatnya, dan menyambutnya dengan penuh kesopanan dan penghormatan, serta menjabat tangannya.

- b Ketika bel berbunyi ia berdiri bersama teman-temannya di dalam barisan dengan tegap, ia tidak boleh berbicara atau bermain bersama mereka. Kemudian ia langsung memasuki kelasnya dengan tenang setelah mendapati isyarat dari gurunya. Maka ia pun harus menuju ke tempat duduknya dan duduk dengan baik, yaitu duduk tegak dan tidak membengkokkan punggungnya, tidak menggerakkan kedua kakinya, tidak mendesak lainnya, tidak meletakkan kaki yang satu di atas kaki lain yang lain, tidak mempermainkan tangannya dan tidak meletakkan tangannya di bawah pipinya.
 - c Hendaklah ia diam mendengarkan pelajaran, dan tidak menoleh ke kanan serta ke kiri, tetapi menghadap gurunya. Hendaklah ia tidak berbicara dengan seseorang atau membuatny tertawa, karena hal itu mencegahnya dari memahami pelajaran dan mencegah orang lain memahaminya sehingga guru akan marah kepadanya. Apabila ia tidak memahami pelajaran-pelajarannya, maka pastilah ia akan gagal dalam ujian.
8. Karakter Murid Terhadap Guru
- a Wahai murid yang sopan! Sesungguhnya gurumu banyak merasakan payah dalam mendidikmu. Ia mendidik karaktermu dan mengajari ilmu yang berguna bagimu dan menasihatiimu dengan nasihat-nasihat yang berguna. Semua itu dilakukan karena ia sangat mencintaimu. Gurumu berharap agar di masa depanmu engkau menjadi seorang yang pandai dan berpendidikan.
 - b Hormatilah gurumu sebagaimana engkau menghormati kedua orang tuamu, dengan duduk sopan di depannya dan berbicara kepadanya dengan penuh hormat. Apabila ia berbicara, maka janganlah mamutuskan pembicaraannya, tetapi tunggulah hingga ia selesai darinya. Dengarkanlah pelajaran-pelajaran yang di berikan oleh guru. Jika engkau tidak memahami sesuatu dari pelajaran-pelajaranmu, maka bertanyalah kepadanya dengan lemah lembut dan hormat, dengan mengangkat jarimu lebih dahulu sehingga ia mengizinkan engkau bertanya. Apabila ia bertanya kepadamu tentang sesuatu, maka berdirilah dan jawablah pertanyaannya dengan jawaban yang baik. Dan egkau tidak boleh menjawab jika ia bertanya kepada selainmu, maka ini tidak sopan.
 - c Apabila engkau ingin dicintai gurumu, maka laksanakanlah kewajiban-kewajibanmu, yaitu engkau tetap hadir setiap hari dalam waktu yang ditentukan. Maka janganlah absen atau datang terlambat, kecuali bila ada halangan yang benar. Hendaklah engkau segera masuk kedalam kelas sesudah istirahat. Janganlah engkau beralasan dihadapannya dengan alasan-alasan yang tidak benar. Hendaklah engkau memahami seluruh pelajaranmu dan selalu menghafal serta mempelajarinya. Hendaklah engkau memperhatikan kebersihan kitab-kitab dan alat-alatmu serta ketertibannya. Hendaklah engkau tunduk kepada perintah-perintah guru dari hatimu. Bukan karena takut hukuman. Janganlah engkau marah jika ia menghukummu, karena ia tidak akan menghukummu, kecuali agar engkau melaksanakan kewajiban-kewajibanmu, dan jika engkau sudah besar, engkau akan berterimakasih kepadanya atas hal itu.
 - d Walaupun ia menghukummu, gurumu tetap mencintaimu dan berharap agar hukuman ini berguna bagimu. Oleh karena itu, berterima kasihlah kepada guru atas keikhlasannya dalam mendidikmu dan janganlah melupakan kebaikannya selama-lamanya. Adapun murid yang rusak karakternya, maka ia pun marah jika gurunya menghukumnya, kadang-kadang ia mengadukan hal itu kepada ayahnya.
9. Karakter Murid Terhadap Teman-teman
- a Wahai murid yang cerdas! Engkau belajar bersama teman-temanmu di satu sekolah dan engkau pun hidup bersama saudara-saudaramu dalam satu rumah. Oleh karena itu cintailah mereka sebagaimana engkau mencintai saudara-saudaramu. Hormatilah orang

yang lebih tua darimu dan sayangilah orang yang lebih muda darimu, hendaklah engkau membantu teman-temanmu untuk mendengar keterangan guru pada waktu pelajaran dan memelihara tata tertib.

- b Pada waktu istirahat bermainlah bersama mereka di halaman, bukan di dalam kelas. Jauhilah pemutusan hubungan dan pertengkaran, dan teriakan serta permainan yang tidak pantas bagimu.
- c Apabila engkau ingin dicintai diantara teman-temanmu, maka janganlah kikir terhadap mereka jika mereka meminjam sesuatu darimu, karena sifat kikir itu buruk sekali. Janganlah sombong terhadap mereka jika engkau seorang anak yang pandai atau rajin ataupun kaya, karena kesombongan bukanlah dari karakter anak-anak yang baik. Akan tetapi jika engkau melihat seorang murid yang malas, maka nasihatilah dia supaya ia bersungguh-sungguh dan meninggalkan kemalasannya. Atau anak yang bodoh, maka bantulah dia untuk memahami pelajaran-pelajarannya. Atau anak yang miskin, sayangilah dan bantulah dia dengan apa yang engkau dapat membantunya.
- d Janganlah mengganggu temanmu dengan menyempitkan tempat duduknya atau menyembunyikan sebagian peralatannya ataupun memalingkan pipimu kepadanya atau memandang kepadanya dengan pandangan tajam atau berburuk sangka kepadanya.
- e Jangan pula ganggunya dengan meneriakinya dari belakang agar ia tidak terkejut, atau meniup di telinganya atau berteriak di telinganya. Apabila engkau meminjam sesuatu darinya, maka janganlah merusakkan atau menghilangkan atau mengotorkannya. Kembalikanlah barang itu segera kepadanya dan berterima kasihlah atas kebaikannya.
- f Jika engkau berbicara dengan temanmu, maka berbicaralah dengan lemah lembut dan tersenyum. Janganlah mengeraskan suaramu atau bermuka cemberut. Janganlah marah, dengki dan berkata buruk. Janganlah berdusta, mencaci dan mengadu domba. Janganlah bersumpah pada waktu berbicara, walaupun engkau benar.

Berdasarkan temuan penelitian di atas maka Umar Bin Ahmad Baradja memfokuskan diri pada pendidikan karakter agar anak memiliki masa depan yang baik dan berkarakter mulia. Karena dengan menanamkan karakter yang baik sejak dini. Dengan memperhatikan temuan penelitian di atas maka menurut peneliti Umar Bin Ahmad Baradja mengungkapkan materi pendidikan karakter yang harus diajarkan pada anak meliputi:

1. Karakter Religi

- a Akhlak Kepada Allah SWT. Allah SWT adalah Tuhan yang menciptakan alam semesta beserta isinya, yang menciptakan manusia dengan bentuk yang bagus dan menjadikan manusia sebagai makhluk paling mulia diantara makhluk Allah yang lainnya. Oleh karena itu, manusia diwajibkan untuk selalu mengagungkan Allah SWT, mencintai-Nya, dan beriman serta bertakwa terhadap-Nya.
 - b Akhlak Kepada Nabi Muhammad SAW. Sama dengan halnya kewajiban mengagungkan Allah SWT, kita juga wajib mengagungkan Rasul Allah yaitu Nabi Muhammad SAW. Sebagai Nabi panutan kita, hendaknya mencintai Rasul melebihi cinta kita kepada orang tua kita dan diri kita sendiri. Karena Nabi Muhammad telah membawa kita dari zaman kegelapan menuju ke zaman modern. Nabi Muhammad yang telah membawa Islam kepada kita dan dengan sebab itu, kita bisa mengenal Allah SWT. Nabi Muhammad adalah panutan kita dalam segala hal, termasuk dalam berkarakter dan beradab. Diantara karakter terhadap Nabi Muhammad SAW adalah mencintai dengan sepenuh hati, bershalawat untuknya, mempelajari dan mengamalkan haditsnya, meneladani karakternya.
2. Karakter Peduli Sesama. Sebagai makhluk sosial, manusia hidup di dunia ini tidak hanya hidup sendiri, tetapi hidup dengan banyak orang, dengan berbagai macam karakter dan bentuk yang berbeda-beda, manusia tidak akan bisa hidup sendiri karena dalam

- kehidupannya pasti tidak akan pernah lepas dari bantuan orang lain.
3. Karakter Cinta Damai . Manusia selain harus memiliki etika terhadap sesama, dia juga harus bisa memperhatikan dirinya sendiri. Jangan hanya menilai orang lain saja, akan tetapi kepribadian dan semua kepribadiannya juga harus di perhatikan. Dengan begitu akan timbul saling menghormati dan akan Nampak perdamaian bukan perpecahan.
 4. Karakter Peduli Lingkungan. Jika seseorang mampu merubah sikap buruknya menjadi sikap yang baik, maka akan mempengaruhi kehidupan bermasyarakat. Membangun masyarakat berangkat dari individu. Karena karakter mencerminkan kepribadian seseorang yang mulia dihadapan Tuhannya dan masyarakat pada umumnya.

Karakter merupakan bagian yang sangat urgen dari perincian takwa. Oleh sebab itu, pendidikan karakter merupakan suatu pondasi yang penting dalam membentuk manusia yang berkarakter mulia, guna membentuk insan yang bertakwa dan menjadi seorang muslim sejati. Dengan pelaksanaan pendidikan karakter tersebut, diharapkan mampu diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari oleh setiap umat muslim. Pendidikan karakter dapat mengantarkan pada jenjang kemuliaan karakter, karena dengan pendidikan karakter tersebut, manusia menjadi semakin mengerti akan kedudukan dan tugasnya sebagai hamba dan khalifah di bumi.

Umar bin Ahmad Baradja juga mengatakan, bahwa jika seseorang ingin mencapai kebahagiaan dan mendapatkan kemuliaan di dunia dan di akhirat, maka ia harus memiliki karakter yang baik serta memperbaiki karakter yang buruk dari sejak dini. (Baradja, 2005, p. 23). Hal ini menjelaskan bahwa karakter pada diri seseorang itu dibagi menjadi dua yakni karakter yang baik dan karakter yang buruk. Disamping itu karakter dan kepribadian seseorang tidak semata-mata pembawaan dari lahir saja, akan tetapi karakter tersebut tetap harus dilatih dan diperhatikan agar menjadi baik dan memberikan kemuliaan bagi orang yang memiliki karakter tersebut.

Jika memperhatikan misi diutusnya Nabi besar Muhammad, S.A.W ke muka bumi adalah bertujuan untuk menyempurnakan karakter manusia. Hal ini tergambar dalam hadits yang cukup familiar yang artinya: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan karakter yang mulia”.(HR. Bukhari)” hadits ini diperkuat oleh nash Al-Qur’an surat Al-Qalam ayat 4 yang artinya “Dan sesungguhnya kamu (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang agung”. (QS. Al-Qalam: 4). Dalam pandangan ulama klasik digambarkan bahwa Syaikh Muhammad bin Shalih Al-‘Utsaimin rahimahullah, beliau berkata, “Seorang penuntut Ilmu, jika tidak menghiasi diri dengan karakter yang mulia, maka tidak ada faidah menuntut Ilmunya”. Imam Abdullah Ibnul Mubarak mengatakan, “aku mempelajari adab selama tiga puluh tahun dan aku menuntut Ilmu selama dua puluh tahun“. (Abdullah Bin Bakr, 2007, pp. 6-7)

KESIMPULAN

Umar Bin Ahmad Baradja menyatakan bahwa jika seseorang ingin mencapai kebahagiaan dan mendapatkan kemuliaan di dunia dan di akhirat, maka ia harus memiliki karakter yang baik serta memperbaiki karakter yang buruk dari sejak dini. Dengan demikian pentingnya pendidikan karakter bukan hanya untuk kepentingan individu seseorang namun juga untuk kepentingan orang lain dan lingkungan disekitarnya.

Konsep materi pendidikan karakter Umar Bin Ahmad Baradja yang mengungkapkan bahwa Karakter yang harus dimiliki seorang dari masa anak-anak adalah sebagai berikut: Karakter religi yang meliputi akhlak pada Allah dan Rasulnya. Karakter peduli sesama diantaranya akhlak pada orang yang lebih tua dan yang lebih muda, akhlak pada orang tua (ayah dan ibu). Karakter peduli sosial dapat meliputi; sopan santun anak terhadap saudara-saudaranya, sopan santun anak terhadap kerabat, karakter terhadap para tetangga. Karakter peduli lingkungan diantaranya; karakter murid di sekolah, karakter murid terhadap guru dan karakter murid pada teman-teman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Bin Bakr. (2007). Syarah Hilyah Thalibil Ilmi. Bandung: Akbar Media.
- al-Baihaqi, I. (2022, Oktober Jum'at). Perpustakaan Islam Digital. Retrieved from Sunan Al-Baihaqi: <https://perpustakaanislamdigital.com>
- Assegaf. (2016). Sekelumit Riwayat Hidup Al-Ustadz Umar Bin Ahmad Baraja. Yogyakarta: Pusta Mandiri.
- Baradja, U. B. (2005). Al-Akhlak Lil Banin, Terj. Abu Musthafa, Bimbingan Akhlak Bagi Putra-Putri Anda, cet.5. Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhan.
- Dulay, H. P. (2014). Pendidikan Islam Menurut Perspektif Filsafat. Jakarta: : Kencana.
- Ernawati, E. (2017). Metode Pendidikan Akhlak Anak dalam Perspektif Abdullah Nashih 'Ulwan dan Relevansinya dengan Kondisi Saat ini. Adabiyah: Jurnal Pendidikan Islam. Vol. 2 No. 1, 107-120.
- Kurniawan, R. S. (2021). Kajian Kontekstual Kitab Akhlaqul Banin dalam Membentuk Karakter Santri. Manhajuna: Jurnal Pendidikan Agama Islam Pascasarjana STAI Syamsul 'Ulum. Gunungpuyuh Volume 02 Nomor 1, 40-52.
- M. Junaedi Ghony dan Fauzan Al manshur. (2016). Metodologi Penelitian Kualitatif, Cet. II. Yogyakarta: Ar-ruzz media.
- M. Yusuf, K. (2019). Studi Alquran. Jakarta: Amzah.
- Mahmud Arifin. (2019.). A. Ciri dan Keistimewaan Akhlak dalam Islam. . Jurnal Sulesana , Vol. 13 Nomor 1, 30.
- Megawangi, R. (2010). Pendidikan Karakter, Solusi yang Tepat Untuk Membangun Bangsa. Jakarta: Indonesia Heritage Foundation.
- Moleong, L. J. (2016). Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhamad Akif & Ahmad Taufik. (Maret 2021). Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif Ibnu Qoyyim Al-Jauziyah dan Mustofa Bisri. Jurnal el-Ghiroh, Vol. XIX No. 1 , 13-32.
- Muhtadi & Yaqin, Agus Ainul. (2018). Pengaruh Pembelajaran Kitab Al-Akhlak Lil Banin Terhadap Etika Santri Madrasah Diniyah Al-Furqon Di Pondok Pesantren Darul 'Ulum Rejoso Peterongan Jombang. Sumbula: Jurnal Studi Keagamaan, Sosial dan Budaya. Vol. 03 Nomor 2, 944-968.
- Nawawi, H. (2017). Penelitian Terapan. Yogyakarta : Gajahmada Grafindo Persada.
- Omeri, N. (2015). Pentingnya Pendidikan Karakter Dalam Dunia Pendidikan. Manajer Pendidikan Volume 9 Nomor 3, 464-468.
- Salinan UU RI , No. 20 Tahun 2003. (2003). Undang-Undang RI, No. 20 Tahun 2003. Jakarta: Sekretaris Negara.
- Sugiyono. (2017). Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & D. Bandung: Alfabeta.
- Sukmadinata, N. S. (2015). Metode Penelitian Pendidikan. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Tanjung, W. U. (2020). Birrul Walidain Perspektif Umar Bin Ahmad Baraja (Analisis Dari Kitab Al-Akhlak Lil Banin Jilid 1. Al-Fikra : Jurnal ilmiah Keislaman, Vol.19, No.2, Juli Desember , 256 - 266.

Prinsip-Prinsip Tugas Pendidikan Perspektif Alquran

Afif Saefudin¹, Rumbang Sirojudin², Machdum Bachtiar³

¹²³UIN SMHB Serang, Indonesia

¹avivsaefudin19@gmail.com

²rumbangs@uinbanten.ac.id

³machdum.bachtiar@uinbanten.ac.id

Abstrak

Al-Qur'an merupakan sumber informasi segala bidang baik muamalah maupun siyasah. Sebagaimana Surat Al-Imran ayat 103, ayat tersebut menunjukkan betapa pentingnya Agama Allah/ Alquran sebagai landasan utama dalam sumber hukum dan untuk mengimplementasikan nilai/ajaran Alquran dalam setiap lini kehidupan diantaranya melalui proses pendidikan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif dimana data yang dikumpulkan diperoleh dari buku, kitab-kitab, majalah baik cetak maupun elektronik. Berdasarkan hasil penelitian Prinsip-Prinsip Tugas Pendidikan Perspektif Alquran, dalam mewujudkan fungsi dan prinsip-prinsip pendidikan, guru harus memahami bagaimana prinsip-prinsip tugas pendidikan dalam perspektif Alquran sehingga dapat membawa atau mengharapkan siswa ketujuan yang diharapkan/diinginkan dengan menjadikan sifat-sifat Allah sebagai bagian karakter kepribadian mereka. Optimalisasi fungsi dan peran pendidikan harus berakar kuat pada prinsip-prinsip pendidikan baik akademik maupun vokasi. Prinsip tugas Pendidikan Islam harus menjadi paradigma baru dalam pengembangan ilmu dan pengamalannya. Orientasi pendidikan dimasa sekarang harus sejalan dengan prinsip-prinsip tugas yang dikembangkan dan ditetapkan dalam Alquran yaitu universalitas, keseimbangan, kesederhanaan dan prinsip perbedaan dalam setiap individu serta prinsip dinamis.

Kata Kunci : Prinsip, Alquran, Pendidikan Islam, Universal, Seimbang, Sederhana dan Dinamis.

PENDAHULUAN

Al-quran merupakan sumber informasi segala bidang kehidupan (Adnan, 2021) manusia baik muamalah maupun siyasah dan kebudayaan (Budiantoro, 2017). Sebagaimana Surat Al-Imran ayat 103, ayat tersebut menunjukkan betapa pentingnya Agama Allah/ Alquran sebagai landasan utama dalam sumber hukum dan untuk mengimplementasikan nilai/ajaran Alquran dalam setiap lini kehidupan diantaranya melalui proses pendidikan.

At tarbiyah merupakan prioritas agar aspek kehidupan tersebut berjalan dengan baik dan alquran mengabarkan betapa pentingnya pendidikan bagi seluruh umat manusia disetiap kehidupannya ditandai awal ayat yang pertama diturunkan yaitu Quran Surat al alaq 1-5.

Menurut Bahri Ghazali, sumber kedua adalah hadist yang merupakan penjelas secara teknis yang selalu berkaitan dengan alquran (Ghazali, 1991). Islam adalah sebuah system komprehensif dan penting dalam upaya menciptakan dan mengambil keuntungan dari kehidupan manusia. Sistem pendidikan ini dikenal sebagai Pendidikan Islam dan didasarkan terutama kepada Alquran dan hadis Nabi. Zakiah Daradjat dalam bukunya mengatakan Al-Quran dan Al-Hadis saling mempertegas dan menguatkan bahwa manusia adalah khalifah di muka bumi (Daradjat, 2000). Maka itu harus dibuktikan atau diwujudkan dalam hal perbuatan yang menunjukkan manusia sebagai khalifah dengan menggunakan segala potensinya untuk kemaslahatan semua.

Tujuan hidup muslim adalah mengabdikan (menyembah) tuhan menurut QS. Az-Zariyat ayat 56 (Hidayat, 2022.) dan untuk mengarahkan tujuan tersebut harus dengan pendidikan, dimana dengan pendidikan seseorang mampu mengenal tuhan (Amin, 2017) dan memahami maksud dan tugas yang dibebankan kepadanya dengan kata lain pengabdian kepada tuhan sebagai realisasi dua aspek kehidupan yang menjadi obyek pendidikan. Sedangkan tujuan pendidikan dalam perspektif Al-Quran adalah terlaksananya manusia yang mempunyai dua aspek (Saihu, 2019) yaitu religious dan berpengetahuan. (Nizar, 2009).

Dalam mewujudkan nilai-nilai Al-Quran pada pendidikan khususnya proses pembelajaran pada siswa adalah hal yang tidak ringan, dimana kompleksitas masalah dimasyarakat semakin meningkat khususnya problematika para remaja/pelajar masa sekarang yaitu era globalisasi dan informasi. Mereka bisa mengakses pengetahuan tidak bergantung pada seorang guru tapi pengetahuan dan informasi bisa mereka dapat melalui HP-nya masing-masing. Pengajaran dari perspektif Al-quran dapat membimbing siswa menuju tujuan yang diharapkan/diinginkan dengan menjadikan nilai-nilai alquran sebagai landasan dari semua ucapan dan perilakunya dalam kehidupan sehari-hari.

Upaya memaksimalkan Nilai, Prinsip dan Tugas pendidikan Islam harus berakar kuat pada prinsip-prinsip teoritis dan operasional Pendidikan (Nizar, 2009). Secara filosofis Muhammad Natsir menyatakan bahwa pendidikan adalah proses mencapai kesempurnaan atas kemanusiaan baik secara lahiriah maupun bathiniah dengan arti yang sebenar-benarnya (Azra, 2001).

Orientasi pendidikan harus sejalan dengan prinsip-prinsip tugas dan wewenang yang dikembangkan dan ditetapkan dalam Al-Quran yaitu berlaku untuk semua /Universal, kesederhanaan, perbedaan individu dan prinsip dinamis. Berdasarkan permasalahan di atas, Pembahasan yang diteliti dalam artikel ini yaitu: Apa tugas pendidikan berlaku untuk semua, belaced dan lainnya menurut kajian Alquran? Pendidikan Islam memiliki sistem identitas dan struktur yang perlu dibangun secara konsisten, dan penerapannya dalam memenuhi tujuan yang diharapkan yaitu pendidikan yang berkualitas.

METODE

Jenis penelitian ini pendekatan kualitatif Deskriptif dengan Metode pengumpulan datanya adalah Study Pustaka yaitu metode dalam pengumpulan datanya diarahkan pada pencarian informasi yang mengutamakan dokumen-dokumen tertulis seperti referensi buku, kitab-kitab dan dokumen-dokumen lainnya. Dan hasil penelitian ini akan semakin akurat apabila disertai dengan karya-karya ilmiah lainnya seperti jurnal dan artikel yang telah ada. (Sugiyono, 2005).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Prinsip Universal

Bermakna seluruh manusia tanpa terkecuali. Istilah “Universal” diartikan dalam bahasa Inggris bersamandunia, semesta (Shadily, 1995).

Menurut definisi tersebut, perspektif Alquran tentang prinsip universal itu mencakup semua aspek kehidupan manusia, baik dari segi akidah, ibadah dan moralitas. Islam sebagai ajaran agama yang benar. Pendidikan Islam sebagai pendidikan universal, hal ini dinyatakan dalam QS. Al-Maidah ayat 3 menggambarkan kesempurnaan Islam.

Kesempurnaan ajaran Islam meliputi hablun minallah/ relasi manusia dengan tuhanNya, dan Hablum minanas yaitu relasi diantara makhlukNya. Konsep universal dari sudut pandang Alquran adalah merealisasikan bani adam agar patuh terhadap sang khaliqNya dan membangun harmonisasi yang baik dengan sesama dan lingkungannya.

Jalaludin Rakhmat berpendapat bahwa Konsep universal ini dikenal dengan rahmatan lil a'lamin (Rakhmat, 2007) terkandung di Quran surat al Anbia 107.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

Yaitu memberikan atau menebar rahmat kepada semua yang ada di semesta, dan untuk mewujudkan prinsip tugas mulia tersebut pendidikan harus berorientasi pada konsep tersebut sehingga dapat membentuk perilaku manusia yang memiliki kemampuan dan rasa untuk berkontribusi positif bagi seluruh semesta.

Prinsip Keseimbangan dalam Pendidikan

Pendidikan perspektif Alquran menekankan pada *balance* (Khalis, 2014) yaitu seimbang diantara kebutuhan jasmani dan rohani, kebutuhan hidup di alam sekarang/ dunia dan nanti/akhirat keseimbangan yang melahirkan sikap untuk mengutamakan keduanya sehingga pendidikan perspektif Alquran menganggap kedua penting dan harus berorientasi pada keduanya.

Keseimbangan adalah prinsip pendidikan, agar prinsip pendidikan tidak melenceng dari sumber utama hukum tersebut yaitu alquran, diharapkan pendidikan berorientasi pada peserta didik atau manusia pada umumnya yang mengharapkan kebahagiaan baik kehidupan dunia maupun akhirat. Seperti yang terkandung dalam Qs. Al-Qashas:77:

وَأَبْتَغِ فِي مَآءَاتِنَا أَللَّهُ أَلَدَارَ أَلْأَخِرَةِ وَلَا تَنَسَ نَصِيبَكَ مِن أَلدُّنْيَا وَأَحْسِن
 كَمَا أَحْسَنَ أَللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ أَلْفَسَادَ فِي أَلْأَرْضِ إِنَّ أَللَّهَ لَا يُحِبُّ

أَلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

Q.s Alqashas :77 di atas, mempertegas pentingnya membangun keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat, bukannya memperdebatkan dan mempermasalahkan siapa dan bagaimana diantara keduanya yang lebih didahulukan atau dinomor satukan namun diantara keduanya harus saling beriringan dan selaras karena itulah sejatinya Prinsip at Tarbiyah Islamiyah. secara lebih luas pendidikan harus meliputi aspek intelektual, emosional, social dan spiritual. (Langgulgung, 1986).

Pendidikan menurut Alquran adalah suatu pendekatan secara total/ usaha yang dibangun agar potensi manusia yang secara fitrah ingin bertaqarrub/ mendekatkan diri pada Allah agar mendapatkan kebahagiaan akhirat dan tidak melupakan kebahagiaan hidup di dunia.

Prinsip Kesederhanaan

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mengartikan kesederhanaan sebagai (keadaan, kualitas) sederhana. Pemahaman ini menunjukkan bahwa dalam pendidikan perspektif Alquran mengandung makna dan makna kerendahan hati, dan tidak menjadikan beban dan harus dilindungi oleh semua.

وَجَاهِدُوا فِي أَللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ أَعْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي أَلدِّينِ
 مِن حَرَجٍ مِّلَّةَ أَيْبِكُمْ إِيْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّنَكُمْ أَلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا
 لِيَكُونَ أَلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا
 أَلصَّلَاةَ وَآتُوا أَلزَّكَاةَ وَأَعْتَصِمُوا بِأَللَّهِ هُوَ مَوْلَانَكُمْ فَنِعَمَ أَلْمَوْلَى وَنِعَمَ

أَلنَّصِيرِ ﴿٧٨﴾

Terjemahan: “berjihadlah kamu dengan jihad yang benar yaitu berjihad di jalan Allah...” (Qs al Haj: 78).

Kemudian dalam QS. al-Baqarah ayat 286 yang terjemahannya adalah dia dihargai (untuk perbuatan baik) dan dihukum (untuk perbuatan buruk). (mereka memohon): “ya tuhanku, jangan Engkau siksa kami atas dosa dan kelupaan kami. Jadi jangan bebani kami, Tuhan, jangan bebani kami, yang tidak ingin kami tanggung. Tolong maafkan kami, tolong kami, kasihinilah kami, kami bantu melawan melawan orang-orang kafir, karena Tuan adalah penolong kami.

Seterusnya dalam QS. al-Baqarah:173, tentang diharamkan daging babi, bangkai dan lainnya Dari ayat-ayat di atas, terlihat bahwa praktik pendidikan yang dikonstruksi dalam konteks

Metodologi pendidikan Islam ditinjau dari AlQur'an:

1. Cara penyampaian pendidikan Islam melalui Alquran adalah dengan menawarkan nalar berpikir yang sehat diantara akal yang berbeda-beda.
2. Adapun yang diperintah dan dilarang, Alquran memperhatikan derajat pencapaian masing-masing hamba, sehingga meskipun mengerjakan pekerjaan yang sama, mereka memikul beban yang berbeda.
3. Metode yang terdapat di Alquran *multy approachh*, diantaranya:
 - a. Pendekatan keagamaan, yakni memandang manusia memiliki bakat-bakat keagamaan masing-masing.
 - b. Pendekatan *filosofis*, dalam memandang manusia sebagai makhluk rasional atau *homo rhizomental* adalah segala sesuatu tentang perkembangan manusia dapat dikembangkan sepenuhnya.
 - c. Pendekatan *sosio-cultural*, menganggap manusia sebagai makhluk social dan budaya, dalam kehidupan masyarakat budaya manusia dianggap *homo sosial* dan *homo sapien*.
 - d. Pendekatan ilmiah, yakni memandang manusia sebagai kompeten/kognitif, kompeten/imajinatif dan emosional.

Prinsip Perbedaan Individu

Perbedaan individu antara sesama manusia dijelaskan dalam Surat .ar-rum: 22,

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾

yang terjemahnya adalah: “Dan salah satu tanda kekuasaan-Nya ialah diciptakan langit dan bumi, serta perbedaan bahasa kalian, warna kalian, yang demikian sungguh terdapat tanda-tanda kekuasaanNya untuk orang yang mengetahui”.

Kemudian Surat al hujarat: 13

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

Perbedaan-perbedaan yang dimiliki manusia melahirkan perbedaan tingkah laku, sikap dan pola pikir. Pada hakikatnya, Pendidikan dalam tinjauan Alquran harus memberi ruang perbedaan yang ada pada individu manusia atau siswa (Al-Nahlawi, 1996). Pendidikan harus mengacu pada Alquran adalah proses pengembangan akal pikiran manusia dan pembentukan perilaku dan emosu berdasarkan Alquran.

Jadi pendidikan adalah mempersiapkan pemikiran manusia untuk mengenali hakikat kehidupan, keberadaannya diantara makhluk lainnya.

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang lengkap, kandungannya meliputi konsep-konsep tarbiyah yang menghargai perbedaan diantara makhluk-makhluk tuhan lainnya oleh karenanya pendidikan harus mengakomodir perbedaan tersebut sehingga potensi manusia atau siswa yang berbeda-beda itu mampu dimaksimalkan sehingga tujuan pendidikan menjadikan peserta didik sebagai manusia sepenuhnya dapat tercapai (Aly, 1990).

Prinsip Dinamis Dalam Perspektif Alquran

Pendidikan tidak kaku dalam tujuan, kurikulum dan metodenya, tetapi mengikuti prinsip dinamis dan berusaha untuk selalu diperbaharui dan dikembangkan dengan perkembangan zaman.

Pendidikan sejatinya mampu memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan dan kebutuhan peserta didik baik secara kognisi/pengetahuan, afeksi/perilaku dan psikomotor/ keterampilan sesuai dengan konteks jaman dan pendidikan harus mampu menjawab tantangan tersebut (Nizar, 2009).

Asas menerima perubahan merupakan keniscayaan yaitu konteks zaman yang selalu berubah maka pendidikan harus senantiasa mengikuti perubahan /perkembangan zaman tersebut. Perkembangan dalam rangka memperbaharui system pendidikan dan kurikulumnya serta pengajarannya kea rah yang lebih progresifdan modern/ kekinian dalam arti positif. Oleh karena itu memiliki tujuan dan sasaran yang didasarkan pada prinsip dinamis dan terbuka terhadap perubahan mutlak diperlukan dalam proses pendidikan. Tujuan yang dirumuskan secara jelas dan tepat harus mengarah pada prinsip dinamis tersebut sehingga mampu mengembangkan secara optimal tiga dimensi kopetensi manusia sebagai khalifah. QS. Al-Baqarah ayat 30

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 ﴿٣٠﴾

Yaitu: Aspek kopetensi pribadi, sosial dan akhlak. Aspek-aspek tersebut harus menjadi perhatian serius dalam mengembangkan prinsip dinamis.

Prinsip dinamisme dengan mengembangkan ketiga aspek di atas adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi sehingga semaju apapun zaman pendidikan harus berlandaskan pada optimalisasi aspek-aspek tersebut ” (Al-Hasimi, 2001).

KESIMPULAN

Prinsip universal perspektif Alquran mendeskripsikan bahwa Islam harus hadir dan memberi ruang kepada seluruh manusia agar saling memberi kontribusi posisi bagi kemaslahatan semua yaitu konsep rahmatan lil alamin yaitu pendidikan yang bertujuan untuk semesta. Dalam kata lain pendidikan Islam tidak saja mencakup aqidah dan syariat/ fiqh namun segala bidang

Prinsip keseimbangan pendidikan dalam tinjauan alquran adalah menata secara proporsional dan professional antara urusan dunia dan akhirat, Dan menjaga keseimbangan antara dahir dan batin. Implementasi pendidikan perspektif alquran, yaitu membangun konstruksi kesalehan pribadi sebagai ruh yang mengatur kesalehan kolektif.

Prinsip sederhana mengandung makna Pendidikan Islam harus bertujuan untuk mempersiapkan ajaran dan menekankan bahwa Allah adalah prioritas utama kehidupan yang dibangun di atas kesucian, niat, kejujuran, pengabdian.

Prinsip plural/Majemuk yaitu memberi ruang terhadap adanya perbedaan para siswa sebagai manusia terlahir /secara kodrati berbeda dan memiliki kekhasan masing-masing. Keberagaman merupakan sebuah kepastian, di mana pendidikan dalam perspektif alquran mengakomodir perbedaan tersebut dan memberikan apresiasi positif. Sehingga mereka mampu menggali potensinya sesuai dengan bakat minat yang berbeda –beda tanpa ada perlakuan diskriminasi di antara

Prinsip menerima perubahan dalam pendidikan Islam merupakan upaya agar pendidikan harus bersifat kontekstual yaitu selaras dengan kondisi zaman sehingga potensi manusia/peserta didik mampu dikembangkan dengan baik. Pendidikan perspektif alquran harus berperilaku terbuka pada perubahan dalam abad modern. Prinsip menerima perubahan dalam pendidikan Islam tentunya harus sejalan dengan dinamika ilmu pengetahuan dan perubahan problematika masyarakat, sehingga pendidikan selalu kontekstual dengan perkembangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Adnan, A. (2021). Membangun Bimbingan Dan Bimbingan Islam Dalam Al-Quran (Tinjauan Fungsi BkI berdasarkan Alquran). *Liwaul Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Masyarakat Islam*, 11(2), 103–120.
- Al-Hasimi, A. H. (2001). *Mendidik Ala Rasulullah*. Pustaka Azzam.
- Al-Nahlawi, ‘Abd a-Rahman. (1996). *Vorschlag von Al-Tarbiyah al-Islamiyyah..trans Harry N.A. Principles and methods of islamic education in schools and societies (III). resume*. Diponegoro.
- Aly, H. N. (1990). *Ilmu Pedagogi Islam (I). Ilmu Wacana Logos*.
- Amin, H. (2017). Integrasi Pendidikan Islam. *Raudhah Proud To Be Professional: Jurnal Tarbiyah Islamiyah*, 2(1), 103–110.
- Azra, A. (2001). *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Milenium Baru (Kalimah (ed.))*.
- Budiantoro, W. (2017). Dakwah di Era Digital. *Komunica: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 11(2), 263–281.
- Daradjat, Z. (2000). *Islamic Education Science (IV). Earth literature*.
- Faisal, J. A. (1995). *Reorientation On Islamic Education*. Gema Insani Press.
- Ghazaly, B. (1991). *Concepts Of Science By Al- Ghazali (1st ed.)*. Jaya Science policy.
- Hasanuddin, H. (2008). Dominasi Peradaban Barat Dalam Pendidikan Islam. *Lentera Pendidikan: Jurnal Tarbiyah Dan Keguruan*, 11(2), 258–269.
- Hidayat, I. T. T. (t.d.). Implikasi Pendidikan tentang penciptaan manusia Dari Al-Quran Surat Adz-Dzariyat Ayat 56 dan Tujuan upaya pendidikan untuk Membentuk manusia yang taat. In *Bandung Conference Series: Islamic Education*, 2(2).
- Khalis, M. (2014). Reformasi Pendidikan Islam Menuju Masyarakat Madani. *Jurnal MUDARISUNA: Media Penelitian Pendidikan Agama Islam*, 4(1), 60–77.
- Langgulung, H. (1986). *Manusia dan Pendidikan: Analisa Psikologi dan Pendidikan*. Pustaka al Husnah.
- Nizar, R. & S. (2009). *Filsafat Pendidikan Islam*. Qalam Mulia.
- Rakhmat, J. (2007). *Persepsi dalam proses belajar mengajar*. rajawali perss.
- Saihu, S. (2019). Konsep Manusia Dalam Perumusan Tujuan Pendidikan Islam oleh Murtadha Mutahari. *Andragogi: Jurnal Pendidikan Islam Dan Manajemen Pendidikan Islam*, 1(2), 197–217.
- Shadily, J. M. E. & H. (1995). *Kamus Inggris Indonesia (XXI)*. PT. Gramedia.

Orientasi Pasar dan Kepemimpinan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) Pengaruhnya Terhadap Kinerja Dosen

Andewi Suhartini¹, Hasbiyallah², Ujang Dedih³, Hafid⁴

¹²³⁴UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

¹andewi.suhartini@uinsgd.ac.id

²hasbiyallah@uinsgd.ac.id

³ujangededih@uinsgd.ac.id

⁴hapid@uinsgd.ac.id

Abstrak

Purpose of study :Tujuan penelitian ini adalah menganalisis orientasi pasar dan kepemimpinan PTKIN pengaruhnya terhadap kinerja dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang dilatarbelakangi kepemimpinan PTKIN mampu memberikan perubahan dan kemajuan PTKIN di Indonesia. Methodology: Metode penelitian ini menggunakan jenis kualitatif lapangan dengan menggunakan metode deskriptif kemudian alat penelitian yang digunakan adalah wawancara, dokumentasi dan observasi untuk mengambil data-data penting di UIN SGD Bandung. Main Findings: Adapun hasil penelitian ini menjelaskan bahwa market orientasi untuk memenuhi kebutuhan lulusan perguruan tinggi Islam yang berkualitas tinggi di masyarakat dan dunia kerja. Market orientasi tersebut dikendalikan oleh kesuksesan kepemimpinan UIN SGD Bandung terhadap kinerja dosen yang memiliki kontribusi yang sangat bagus di dalam meningkatkan lulusan UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang diterima oleh market di era digital. Hal tersebut dapat dibuktikan prestasi prestasi yang telah dicapai oleh UIN sebagai salah satu Perguruan Tinggi Islam terbaik di Indonesia sehingga hal tersebut orientasi pasar selalu menjadi perhatian kepemimpinan PTKIN yang akan mampu membangun peradaban dunia yang berkualitas tinggi. Novelty/Originality of this study: Kebaruan penelitian ini dapat dilihat dari kepemimpinan UIN SGD yang berorientasi pada pasar lulusan di era digital abad 21 sehingga berpengaruh positif terhadap kinerja dosen UIN SGD Bandung yang baik sehingga peran kepemimpinan PTKIN diterapkan secara kooperatif dalam membentuk lulusan yang dapat memenuhi kebutuhan pasar di era digital.

Kata Kunci: Market orientasi, kepemimpinan, lulusan, kebutuhan masyarakat, PTKIN

PENDAHULUAN

Kepemimpinan PTKIN memiliki urgensi yang sangat penting di dalam penerapan mutu Pendidikan, karena pada dasarnya kepemimpinan merupakan bagian peran yang sangat penting diterapkan dalam meningkatkan kinerja kelembagaan pendidikan mutu pendidikan, menghasilkan lulusan yang berkualitas (Anshori, 2017). Kepemimpinan dan kinerja merupakan bagian dari manajemen PTKIN yang memiliki kontribusi yang sangat besar terhadap perannya dalam meningkatkan mutu pendidikan dalam rangka memenuhi kebutuhan pasar. Hal tersebut menjadi upaya yang sangat penting yang harus diterapkan oleh PTKIN karena segala kualitas kinerja dosen dilahirkan oleh kepemimpinan maupun tanggung jawab pendidikan yang baik yang senantiasa mengawasi, mengayomi dan juga memberikan implikasi terhadap kemajuan mahasiswa dalam belajar maupun lulusannya (Choir, 2016). Begitupun kegiatan pembelajaran di PTKIN akan efektif apabila kepemimpinannya aktif dalam mengawasi kegiatan pembelajaran dan juga tanggung jawab kepemimpinan Lembaga Pendidikan dan PTKIN dalam menjalankan perannya memiliki kontribusi yang sangat besar terhadap mutu pendidikan yang sesuai dengan tuntutan pasar sehingga hal tersebut berkaitan dengan manajemen pendidikan yang senantiasa memiliki fungsinya dalam menjalankan penyelenggaraan pendidikan yang berkualitas, sehingga perlu meningkatkan kompetensi diri dosen yang juga dapat meningkatkan lulusan yang bagus yang berimplikasi terhadap mutu pendidikan yang baik sesuai dengan tuntutan pasar (Suardipa & Pitriani, 2020).

Permasalahan-permasalahan yang harus ditangani di dalam PTKIN adalah permasalahan dosen

yang kurang dari market orientasi dan kepemimpinan yang kurang akan berdampak terhadap menurunnya kualitas pendidikan PKTIN, sehingga Karena itulah peran penting dari kepemimpinan PTKIN dan dosen harus bekerja sama dalam mencapai sebuah proses pendidikan yang berkualitas maka oleh karena itulah kerjasama dalam dunia penyelenggaraan pendidikan akan mempengaruhi terhadap kemajuan dan lulusan yang sesuai dengan tuntutan pasar, proses dan output senantiasa diperhatikan dengan baik. (Megawanti, 2015). Kemajuan belajar maupun lulusan mahasiswa dapat dipengaruhi dari kualitas hasil belajar maupun prestasi maupun juga lulusan mahasiswa melanjutkan jenjang pendidikan per dosenan tinggi yang lebih tinggi sehingga Karena itulah bahwasanya PTKIN yang berkualitas dapat menghantarkan mahasiswa ke jenjang pendidikan yang berkualitas pula hal tersebut menjadi upaya yang sangat penting bagi dekan, dosen maupun mahasiswa dalam mengorientasikan seluruh potensi yang ada ke arah yang lebih baik lagi (Wiyani, 2011).

Kepemimpinan memajukan sebuah roda penyelenggaraan pendidikan karena pada dasarnya seluruh komponen komponen Pendidikan, harus memiliki akuntabilitas yang tinggi agar seluruh kegiatan pembelajaran maupun pendidikan dapat diselenggarakan dengan sebaik mungkin sehingga oleh karena itulah akuntabilitas ini memiliki peran penting dalam dunia pendidikan yang menjadi upaya untuk senantiasa diarahkan kepada mutu yang bagus (Mubin, 2018). Kepemimpinan PTKIN senantiasa diterapkan secara transparansi dan memiliki keterbukaan agar dosen dan mahasiswa dapat menerima masukan dari orangtua yang mana masukkan tersebut bisa dijadikan sebagai kebijakan dalam mendorong mahasiswa agar lebih semangat dalam belajar dan juga memfasilitasi mahasiswa sesuai dengan kebutuhannya, sehingga karena itulah akuntabilitas pendidikan mengajarkan kita dapat berkolaborasi dalam bekerjasama dan meningkatkan mutu pendidikan (Maryono, 2018). Kepemimpinan PTKIN dapat diperkuat oleh tata kelola kampus yang sangat baik karena pada dasarnya kata sifat menjadi hal yang sangat penting dalam diterapkan berbasis manajemen agar fungsi-fungsi manajemen dapat diterapkan secara baik melalui penerapan akuntabilitas PKTIN yang memegang peran penting dalam memajukan potensi mahasiswa yang berkualitas sehingga dapat menghantarkan tercapainya lulusan lulusan terbaik (Hikmah & Yudiawan, 2019).

Hubungan kepemimpinan dan kinerja Lembaga pendidikan memiliki hubungan yang kuat hal tersebut dapat dibuktikan bahwasannya kampus-kampus yang memiliki akreditasi yang sangat baik tentunya dilihat dari kinerja kepemimpinan dosen yang bertanggung jawab dalam membina dan mengajarkan mahasiswa untuk senantiasa aktif dalam mengembangkan potensi yang dimilikinya sehingga lulusan pun dapat terlihat melanjutkan per dosenan tinggi yang ke arahnya yang lebih baik (Kurniawan & Muzakki, 2020).

KAJIAN PUSTAKA

Adapun pengertian penelitian literatur yang berkaitan dengan penelitian ini bahwasannya konsep akuntabilitas pendidikan dan manajemen pendidikan PTKIN dapat meningkatkan lulusan mahasiswa yang berkualitas dapat dilihat dari beberapa penelitian terdahulu sebagai berikut :

1. Kepemimpinan yang berorientasi terhadap pasar (market orientation) dalam penyelenggaraan Pendidikan berpengaruh terhadap kemajuan penyelenggaraan Lembaga Pendidikan (Hammond et al., 2015).
2. Akuntabilitas dan pemimpin pendidikan yang berorientasi pada pasar memiliki peran penting dalam memajukan program akademik kampus sehingga penyelenggaraannya dapat berjalan secara optimal karena akuntabilitas pendidikan diterapkan secara sistematis dan menerapkan fungsi manajemen yang menghasilkan program-program pendidikan dapat direalisasikan dengan secara seimbang dan juga memiliki dampak terhadap urusan akademik pendidikan tinggi. Oleh karena itu lah pada dasarnya akuntabilitas kepemimpinan pendidikan dapat menghantarkan pada mutu pendidikan yang berkualitas (Sukrisno, 2012).
3. Akuntabilitas kepemimpinan pendidikan yang berorientasi pada pasar bertanggung jawab terhadap input, proses dan output pendidikan agar penyelenggaraan pendidikan dapat berjalan

secara optimal dengan mengatur pola keuangan dan mendukung terhadap penyelenggaraan pendidikan yang berkualitas (Wahyudin & MM, 2021).

4. Kepemimpin pendidikan PTKIN memiliki peran penting dalam meningkatkan mutu pendidikan karena pada dasarnya akuntabilitas memiliki peran untuk menguatkan terhadap sebuah proses dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab yang dilakukan oleh kepemimpinan yang menghantarkan terhadap penyelenggaraan pendidikan yang bermutu dan menghasilkan gagasan akademik mumpuni terhadap bidang serta mampu membawa mahasiswa dan lulusan senantiasa meningkatkan efisiensi dalam kehidupan sehari-hari (Maryono, 2018).
5. Kepemimpinan pendidikan dapat diterapkan melalui nilai-nilai filsafat agama sosial dan budaya yang menghantarkan penyelenggaraan pendidikan dapat berjalan secara optimal dan menghasilkan lulusan yang terbaik yang memiliki kepribadian yang mulia serta memiliki kompetensi yang unggul. Berdasarkan penjelasan tersebut bahwa akuntabilitas kepemimpinan dapat berjalan dengan baik apabila nilai-nilai akuntabilitas dapat diterapkan dengan optimal dalam memajukan penyelenggaraan pendidikan sehingga lulusan mahasiswa dapat berkualitas (Anwar et al., 2022).

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang mendeskripsikan konsep market orientasi dan kepemimpinan PTKIN dalam meningkatkan kinerja kampus yang berkualitas. Hal tersebut menjadi hal yang paling penting dalam pencapaian mutu PTKIN yang sesuai dengan tuntutan pasar di era digital. PTKIN yang dipilih dalam penelitian ini adalah Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. Adapun teknik pengumpulan data dilakukan secara observasi maupun wawancara dan juga dokumentasi berkaitan dengan kegiatan-kegiatan penyelenggaraan pendidikan tinggi. Wawancara ditujukan kepada segenap pimpinan UIN SGD yang terdiri atas rector, para wakil rector, para dekan dan prodi, juga wawancara kepada para mahasiswa secara random untuk menilai kinerja dosen, juga wawancara kepada para alumninya untuk mengetahui kebutuhan pasar di masyarakat terkait dengan penggunaan lulusan UIN SGD Bandung di masyarakat. Studi dokumentasi juga diperlukan untuk mengetahui prestasi-prestasi yang telah dicapai oleh UIN SGD Bandung terkait dengan kinerja para dosen di tingkat nasional maupun internasional. Kemudian peneliti dapat melihat dan meninjau serta mendeskripsikan aktivitas pendidikan dan kepemimpinan di UIN SGD Bandung yang sesuai dengan pasar.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Organisasi Pemasaran UIN SGD Bandung

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung selalu berorientasi terhadap kebutuhan pasar karena dipengaruhi oleh kemampuan kepemimpinan Rektor pun Wakil Rektor dan juga beserta dekan dan para pejabat lainnya beserta dosen dosen serta mahasiswa yang memiliki komitmen yang kuat dalam memajukan instansi Lembaga UIN. Hal tersebut dikuatkan melalui pemasaran yang tepat yang mana setiap tahun UIN Sunan Gunung Djati Bandung menjadi bagian dari salah satu kampus Islam terbaik di Indonesia. Orientasi pasar menjadi bagian yang sangat penting dalam upaya memajukan PTKIN di Indonesia, begitupun pemasaran kampus yang dilaksanakan oleh UIN Sunan Gunung Djati Bandung memberikan implikasi yang kuat terhadap kemajuan kinerja dosen yang dipengaruhi oleh kepemimpinan rector UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Organisasi pemasaran kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung diterapkan secara komprehensif dengan kepemimpinan rector yang demokratis.

Pelayanan kampus pun dipengaruhi oleh kepemimpinan kebijakan rector UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang menjadikan pelayanan menjadi aspek yang penting serta memberikan implikasi terhadap kemajuan kampus, upaya-upaya tersebut memberikan implikasi terhadap pembentukan mutu

perdosenan tinggi Islam yang berkualitas. Adapun organisasi pemasaran kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan menguatkan upaya-upaya yang dilakukan oleh pihak kepemimpinan kampus dapat dilihat pada table berikut ini:

Tabel 1.1. Market Orientasion UIN SGD Bandung.

Upaya Organisasi Pemasaran	Penguatan kepemimpinan terhadap administrasi kampus	Administrasi kampus menjadi hal sangat penting dalam menata pengelolaan kampus menjadi kampus berkualitas, sehingga administrasi menjadi hal yang sangat penting dalam melengkapi kebutuhan kampus menjadi lebih mempuni dan menjadi tertata pengelolaannya dengan baik.
	Penguatan pelayanan kampus	Pelayanan kampus memberikan implikasi agar menjadikan kampus menjadi tempat belajar yang nyaman, serta memberikan sebagai sarana untuk memfasilitasi kebuuthnan belajar mahasiswa sehingga pembelajaran di kampus lebih efektif dan efsien.
	Penguatan kinerja kepemipinan kampus terhadap dosen dan tenaga kependidikan kampus	Penguatan kepemimpinan petinggi kampus memiliki peran penting untuk mempromosikan kampus menjadi kampus yang memiliki peminat yang tinggi, sehingga kepemimpinan kampus mencerminkan demkratis, serta memberikan kontribusi terhadap kemajuan perdosenan tinggi dalam membentuk kampus yang berkualitas.
	Penguatan penyebaran informasi pendaftaran kampus	Penyebaran informasi kampus memiliki fungsi untuk mempromosikan pemasaran orientasi kampus agar kampus memberikan pengaruh kepada peminat calon mahasiswa tertarik terhadap pendaftaran kampus yang didambakan.
	Penguatan kepemimpinan terhadap kerja sama pihak kampus	Kerja sama pihak kampus dalam orientasi pasar perdosenan tinggi memiliki peran penting dalam membangun dan membentuk kerjasama perdosenan tinggi untuk

		senantiasa memberikan pelayanan terbaik kepada calon mahasiswa serta juga dapat memberikan implikasi terhadap penguatan kerja sama pihak kampus dalam membentuk kualitas per dosenan tinggi Islam yang lebih baik.
	Penguatan Penerimaan mahasiswa	Penguatan penerimaan mahasiswa dapat dilihat dari pihak kampus memberikan pelayanan bagi penerimaan calon mahasiswa dengan mengadakan seleksi penerimaan calon mahasiswa dengan regulasi yang bijak.
	Penguatan ilmu akademik melalui integrasi agama dalam bingkai akhlak (Wahyu Memandu Ilmu)	Dalam visi misi UIN Sunan Gunung Djati Bandung memiliki peran penting dalam memajukan konsentrasi pendidikan yang berbasis nilai-nilai Islam sebagaimana dijelaskan pada Wahyu memandu ilmu dalam bingkai akhlak mulia merupakan isi yang sangat terpadu yang diintegrasikan di dalam dunia akademik sehingga budaya akademik dibentuk dari nilai-nilai agama dalam memandu ilmu umum yang menjadi upaya dalam membentuk akhlak mulia.
	Penguatan lingkungan kampus yang bersih dan tertata dengan indah	Kepemimpinan UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam meningkatkan kinerja kampus dapat dilihat dari aspek kebersihan yang merupakan bagian dari iman yang terus-menerus dapat ditingkatkan ke arah lingkungan yang berpendidikan bersih secara lahir dan batin. Kebersihan berkaitan dengan kesehatan tentunya UIN Sunan Gunung Djati Bandung senantiasa menjaga kesehatan jasmani dan rohani nilai-nilai ilmu agama juga sosial dalam melestarikan nilai-nilai budaya yang baik dalam bentuk kehidupan tertata bersih dan juga sehat.

Orientasi Pasar kampus

Orientasi pasar kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung menerapkan konsep wahyu memandu ilmu dalam bingkai akhlak karimah mahasiswa-mahasiswi yang memiliki peran penting dalam membentuk orientasi kampus yang dikuatkan melalui kepemimpinan kampus dalam meningkatkan kinerja kampus yang berkualitas. Sebagaimana setiap kampus memiliki ciri khas namun UIN Sunan Gunung Djati Bandung senantiasa memprioritaskan pada pelayanan, lulusan dan kinerja kampus yang berkualitas. Hal tersebut memotivasi UIN Sunan Gunung Djati Bandung terus maju dan berkembang dengan baik senantiasa orientasi pasar kampus kepada arah kinerja yang berkualitas sebaik se-ASEAN. Orientasi kampus menjadi citra kampus yang unggul. Orientasi pasar kampus memberikan peluang yang sangat bagus dalam meningkatkan kinerja kampus melalui kepemimpinan yang berlandaskan visi dan misi kampus.

Tujuan Kerangka Konsep Pasar

Tujuan orientasi market pasar kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung dilihat dari profilnya sebagai berikut :

Menjadikan kinerja dosen yang mencerminkan professional, akuntabel dan berdaya saing tinggi

Kinerja dosen dijadikan sebagai wadah untuk memenuhi dan melengkapi kebutuhan masyarakat atau pasar.

Membentuk kinerja dosen yang memiliki nilai akademik yang tinggi disertai akhlak Karimah

Mencerminkan nilai-nilai ke-Islaman dan keIndonesiaan di dalam kehidupan berbangsa, beragama dan bernegara.

Berdasarkan penjelasan tersebut, tujuan kerangka konsep pasar kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung mampu diterapkan melalui kepemimpinan yang *religious*, berkebangsaan, dan nasionalis sehingga mencerminkan kerangka konsep pasar UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang berkualitas. Upaya-upaya tersebut diterapkan dalam kurikulum, kinerja dosen, dan juga implementasi nilai-nilai ilmu, agama, akademik serta kemasyarakatan di dalam kehidupan sehari-hari.

Analisis Orientasi Pasar UIN SGD Bandung

Orientasi pasar UIN SGD terhadap orientasi mahasiswa orientasi orangtua, orientasi antar kampus yang masing-masing meliputi orientasi pelanggan, pesaing, koordinasi interfunksional; masing-masing component tersebut dikembangkan kepada tujuan kepuasan, tolok ukur kepuasan, menciptakan nilai, komitmen, mutu layanan, dan memahami kebutuhan. Analisis tersebut dapat dipahami melalui table berikut ini:

Table. 1.2 Analisis orientasi Pasar UIN SGD Bandung.

Orientasi pasar kampus terhadap mahasiswa	Komponen-komponen orientasi kampus	Nilai observasi
Orientasi Pelanggan	Tujuan Kepuasan Mahasiswa	Tinggi karena peminatnya sangat banyak
	Mengukur kepuasan Mahasiswa	Tinggi karena setiap mahasiswa puas belajar di kampus
	Menciptakan Nilai Mahasiswa	Sangat tinggi, nilai mahasiswa diterapkan dalam aspek nilai agama, nilai ilmu dan nilai akademik diterapkan secara seimbang.
	Komitmen mahasiswa	Sedang, komitmen mahasiswa berjalan dengan berimbang

	Layanan pendaftaran	Sangat tinggi, karena layanan pendaftaran dapat diterapkan secara online.
	Memahami kebutuhan mahasiswa	Sangat tinggi, kampus sangat memahami kebutuhan belajar mahasiswa
Orientasi Pesaing	Perekrut Pelajar Membagikan Informasi	Sangat tinggi, karna informasi tentang kampus menyebar dengan baik
	Merespon Pesaing	Sangat tinggi, setiap kampus memiliki peminat yang banyak
	Administrator Strategi Pesaing	Tinggi, administrasi kampus dapat diterapkan secara baik yang didukung oleh pengelolaan kampus yang baik.
	Target unggulan kompetitif	Sangat tinggi, karena target unggulan kampus diterapkan dengan meningkatkan akreditasi jurusan dan perguruan tinggi dengan baik
Koordinasi Interfungsional	Berkontribusi nilai mahasiswa	Tinggi nilai mahasiswa diterapkan dengan diintegrasikan dalam kegiatan pembelajaran
	Dosen dan staf bertemu mahasiswa	Ospek jurusan diterapkan dengan adanya komunikasi yang interaktif antara dosen, staf dengan mahasiswa
	Integrasi fungsional dalam strategi	Tinggi, fungsional dan strategi kampus diterapkan secara komprehensif
	Berbagi Informasi	Tinggi. Informasi kampus diterapkan secara daring, media social dan juga perkantoran
	Berbagi sumber daya dengan informasi	Tinggi, sumber daya diterapkan dengan menggunakan informasi yang memadai.
Orientasi pasar kampus terhadap orang tua Orientasi pelanggan	Kepuasan orangtua	Tinggi, setiap orang tua bangga memasukan putra putrinya ke perguruan tinggi.
	Mengukur kepuasan orang tua	Tinggi, setiap orang tua puas terhadap ketercapaian anaknya di kampus
	Komitmen orang tua	Tinggi, setiap orang tua mendukung terhadap program kampus bagi anaknya.
	Layanan setelah pendaftaran	Tinggi, pelayanan diterapkan terjadwal

	Memahami kebutuhan orangtua	Tinggi, memahami kebutuhan orang tua dalam memasukkan anak ke perguruan tinggi
Orientasi pesaing	Berbagi informasi	Tinggi, setiap informasi kampus diposting terupdate
	Merespon informasi	Tinggi, kampus senantiasa memberikan respon yang baik
	Administrator mendiskusikan pesaing	Tinggi, administrasi kelembagaan perguruan tinggi senantiasa mendiskusikan kegiatan penyelenggaraan Pendidikan perguruan tinggi Islam.
	Target peluang kompetitif	Tinggi, UIN Sunan Gunung Djati Bandung memiliki peluang kompetitif dalam bidang akademik, ilmu dan agama.
Koordinasi interfunksional	Institusi menilai kontribusi orang tua	Tinggi. Orang tua senantiasa mendukung terhadap pelayanan kampus
	Staf dan dosen bertemu orang tua	Tinggi, kegiatan kampus diterapkan dengan bekerja sama dengan dosen dan orang tua dalam menyelenggarakan Pendidikan Islam.
	Integrasi fungsional dalam strategi	Tinggi, kampus senantiasa menjalankan fungsi dan strategi dengan baik
	Berbagi sumber dengan unit lain	Tinggi, kampus senantiasa bekerja sama dengan perguruan tinggi lainnya.
Orientasi pasar kampus terhadap kampus Orientasi Pelanggan	Tujuan Kepuasan kampus	Tinggi, kampus senantiasa melakukan perubahan-perubahan kebijakan dalam meningkatkan kepuasan perguruan tinggi Islam Negeri
	Mengukur kepuasan kampus	Tinggi, dengan meningkatkan kinerja kampus dengan baik.
	Menciptakan Nilai kampus	Tinggi, nilai kampus diintegrasikan dalam visi dan misi.
	Komitmen kampus	Sangat tinggi, dengan meningkatkan komitmen dosen dan mahasiswa dalam menciptakan kampus yang sehat.
	Layanan pendaftaran kampus	Tinggi, pelayanan diterapkan dengan baik

	Memahami kebutuhan kampus	Sangat tinggi, karena kampus senantiasa terus ditingkatkan fasilitasnya dalam mencapai perguruan tinggi Islam negeri yang nyaman dalam belajar
Orientasi Pesaing	Membagikan informasi kampus	Sangat tinggi, informasi kampus dibagikan secara cepat dan luas.
	Merespon Kampus	Sedang, karena kinerja kampus banyak dalam melayani mahasiswa
	Administrator Strategi Kampus	Sangat tinggi, strategi diterapkan dengan cara disiplin, mandiri dan terarah.
	Target unggulan kampus	Sangat tinggi, karena UIN Sunan Gunung Djati Bandung menargetkan menjadi kampus terbaik se ASEAN.
Koordinasi Interfungsional	Berkontribusi nilai kampus	Tinggi, kampus memiliki kontribusi terhadap pengembangan ilmu dan pengabdian kemasyarakatan
	Dosen dan staf bertemu kampus	Tinggi, karena setiap kegiatan rapat melibatkan dosen dan mahasiswa.
	Integrasi fungsional dalam strategi kampus	Sangat tinggi, karena kampus senantiasa melayanin dengan baik dalam mewujudkan strategi kampus
	Berbagi Informasi kampus	Sangat tinggi, informasi kampus mudah diakses oleh orang banyak.
	Berbagi sumber daya dengan informasi kampus	Sangat tinggi, karena kampus senantiasa memberikan informasi yang aktual dan terpercaya..

DISKUSI

Kepemimpinan yang berorientasi terhadap pasar memiliki peran penting dalam penyelenggaraan Pendidikan (Djafri, 2017), terutama meningkatkan kinerja Universitas Islam Sunan Gunung Djati Bandung memiliki dampak yang sangat besar terhadap kemajuan UIN Sunan Gunung Djati yang dapat dilihat ketercapaiannya UIN Bandung menjadi kampus PTKI terbaik di Indonesia yang mewarnai Citra Bangsa dan Negara Indonesia karena peran UIN Sunan Gunung Djati Bandung memiliki orientasi kepemimpinan terhadap visi misi yang dijalankannya sebagaimana yang kita ketahui yang diterapkan adalah wahyu dalam memandu ilmu dalam bingkai kebaikan dan akhlak karimah. arah dari market orientasi kepemimpinan UIN Sunan Gunung Djati Bandung dapat dilihat pada nilai umum dan nilai agama yang diterapkan secara komprehensif dalam membangun dunia akademik yang berkualitas sehingga memerlukan kinerja yang sangat akurat dalam membangun kerjasama para dosen dan tenaga pendidikan dalam membentuk akhlak mulia para mahasiswa dalam menjalankan nilai-nilai

agama budaya maupun nilai akademik dalam menguatkan nilai-nilai kebangsaan dan kenegaraan di Indonesia melalui budaya-budaya kampus yang memberikan Citra yang baik terhadap pembentukan perusahaan mahasiswa yang terbaik serta memberikan indikasi terhadap kinerja dosen dan kampus dalam membentuk mutu pendidikan yang berkualitas (Mulyono et al., 2014). Orientasi market kepemimpinan UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan mengeluarkan nilai-nilai agama maupun ilmu umum yang diintegrasikan menjadi 1 kurikulum terpadu dalam meningkatkan pengalaman belajar mahasiswa serta mengarahkan terbentuknya akhlak mulia.

Kepemimpinan Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung sangat bagus sekali dalam menata kampus yang berkualitas dalam bidang riset maupun dalam bidang akademik baik dalam pengabdian kepada masyarakat sehingga UIN Sunan Gunung Djati Bandung dapat dilihat kualitasnya dari hasil kelulusan mahasiswa dan kinerja dosen yang diterapkan secara komprehensif dalam meningkatkan mutu pendidikan per dosen tinggi Islam Negeri Bandung (Samsudin, 2020), ini hal tersebut dikuatkan oleh kepemimpinan Rektor yang penuh dengan nilai ke ilmu dan juga yang bagus dapat menghantarkan UIN Sunan Gunung Djati Bandung kampus terbaik PTKIN di Indonesia. implikasi dari kepemimpinan kampus UIN Sunan Gunung Djati Bandung terhadap kinerja dapat dilihat dari penguatan administrasi yang sangat bagus dan juga penguatan terhadap penerimaan mahasiswa yang semakin tahun semakin meningkat dan karena banyak peminatnya yang tertarik dari seluruh penjuru dunia serta juga dipengaruhi oleh visi ia menghidupkan terhadap misi agar UIN Sunan Gunung Djati Bandung senantiasa berkontribusi terhadap kemajuan ilmu iptek maupun teknologi serta kesejahteraan dan kecerdasan bangsa Indonesia Maka itulah UIN Sunan Gunung Djati Bandung menjadi PTKIN yang maju karena kepemimpinannya yang senantiasa terus-menerus meningkat pada arah kebaikan serta memiliki implikasi dalam menguatkan nilai-nilai kebangsaan maupun keagamaan dan dunia akademik yang ditegaskan di dalam kehidupan sehari-hari menjadi akhlak mulia (Rusdiana & Nasihudin, 2021).

Penguatan kepemimpinan UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang berorientasi pasar dalam meningkatkan kinerja dosen dan mahasiswa serta ketenaga pendidikan dapat dilihat dari ketercapaian prestasi maupun budaya akademik yang berbasis nilai-nilai agama dan juga menjadikan kampus yang penuh dengan nilai religius nilai budaya akademik dan juga nasionalisme yang memiliki peran penting dalam memajukan lembaga pendidikan UIN Sunan Gunung Djati Bandung menjadi kampus yang berkualitas agar para mahasiswa nyaman dalam menjalani proses kegiatan pembelajaran hal tersebut didukung oleh administrasi yang tertata baik, pelayanan kampus yang berkualitas, kooperatif kinerja dosen dan tenaga kependidikan kampus yang harmonis dalam melaksanakan tugas dan perannya, melaksanakan visi-misi UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang dikuatkan oleh wahyu memandu ilmu dalam bingkai akhlak mulia, menjadikan kampus sebagai kampus yang bersih dan sehat serta memberikan implikasi terhadap peningkatan mutu Pendidikan per dosen tinggi Islam Negeri serta membentuk lulusan mahasiswa yang terbaik (Ujang Suyatman, 2014).

Kepemimpinan kemampuan rector UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam mengatur dan mengontrol kegiatan proses Pendidikan menjadi hal yang paling utama di dalam penyelenggaraan pendidikan UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Karena pada dasarnya kepemimpinan merupakan bagian kemampuan dari pengelolaan pendidikan yang senantiasa memiliki peran penting dalam mengelola dan mendosens penyelenggaraan pendidikan per dosen tinggi Islam terutama di dalam prosesnya yang berimplikasi terhadap kemajuan dan kelulusan yang berkualitas sehingga Pendidikan UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang terakreditasi a memiliki kontribusi yang sangat besar terhadap pembentukan kinerja kampus dengan baik. Sebagaimana hasil penyelenggaraan pendidikan per dosen tinggi Islam dibentuk oleh kepemimpinan dan kinerja yang kuat senantiasa memberikan implikasi terhadap lulusan mahasiswa yang sangat bagus terhadap kemajuan untuk pendidikan UIN Sunan Gunung Djati Bandung (Darmalaksana, 2021). Akuntabilitas pendidikan Kampus memiliki kontrol yang sangat baik terhadap kemajuan-kemajuan dalam penyelenggaraan pendidikan Kampus negeri yang berkualitas sehingga senantiasa ditingkatkan untuk diatas dosen maupun para kepala sekolah dalam menaungi dan membimbing peserts didik agar memiliki kemuliaan serta memberikan dampak yang baik terhadap kemajuan belajar mahasiswa.

Adapun hasil penelitian menunjukkan akuntabilitas pendidikan Kampus Perdosenan tinggi Islam Negeri dibangun melalui kerjasama menurut beberapa kepala sekolah dengan membentuk kelompok positif yang berkualitas serta membentuk urusan yang mantap sebagaimana dijelaskan bahwasanya kerjasama merupakan fungsi dari keberhasilan karena semakin bagus kerjasama maka akan semakin berpengaruh terhadap pembentukan dan penyidikan mahasiswa yang berkualitas berdasarkan lulusan yang menjadi tahapan yang paling utama di dalam kegiatan. Kerjasama merupakan kunci dari keberhasilan dalam akuntabilitas pendidikan Kampus Perdosenan tinggi Islam Negeri karena senantiasa memberikan peluang yang sangat besar kepada dosen-dosen maupun kepala sekolah untuk senantiasa saling Meningkatkan kerjasama dan komunikasi yang mempengaruhi terhadap kinerjanya di penyelenggaraan sekolah kampus di luar negeri hal tersebut mendukung terhadap kemampuan lulusan mahasiswa yang berkualitas dan juga memberikan peran penting dalam mendidik anak bangsa yang berkualitas (Nugraheni & Wijaya, 2017).

Berdasarkan penjelasan tersebut pembahasannya kerjasama di dalam akuntansi pendidikan berdasar merupakan konsep yang sangat urgen sekali dalam menerapkan penyelenggaraan pendidikan dan efektif dan efisien karena pada dasarnya di dalam penyelenggaraan pendidikan dasar ya terjadi koordinasi yang sangat bagus dalam membangun kerjasama dan komunikasi yang harmonis antara dosen dan tenaga kependidikan membangun kecakapan dan kemahiran belajar mahasiswa. Upaya-upaya penting yang diterapkan melalui kerjasama sesama dosen melalui Kegiatan musyawarah yang berimplikasi terhadap kemajuan belajar mahasiswa, sehingga oleh karena itu musyawarah menghantarkan terhadap terbentuknya pola pembelajaran dan aturan yang baik serta berimplikasi terhadap urusan yang berkualitas

Orientasi market kepemimpinan Pendidikan perguruan tinggi Islam memberikan peran penting dalam membentuk kedisiplinan lembaga pendidikan (Indrioko, 2015), karena pada dasarnya dosen maupun mahasiswa maupun tenaga kependidikan senantiasa menyelenggarakan pendidikan dengan penuh kedisiplinan serta menjadikan seluruh kegiatan penyelenggaraan pendidikan berjalan dengan baik pendidikan memiliki indikasi yang sangat bagus terhadap terbentuknya kedisiplinan lembaga kampus yang senantiasa perlu terus-menerus ditingkatkan agar menjadi sebuah potensi yang kuat dalam meningkatkan mutu pendidikan dan menghasilkan lulusan mahasiswa yang berkualitas yang diharapkan oleh lembaga pendidikan Kampus. Berdasarkan penjelasan tersebut, kampus membutuhkan upaya-upaya kerja sama yang berpartisipasi aktif dalam menyelenggarakan pendidikan yang berkualitas serta juga memberikan manfaat terhadap kebaikan kampus.

Kepemimpinan dan kinerja pendidikan Kampus memiliki implikasi terhadap keaktifan lembaga Kampus sehingga oleh karena itulah keaktifan dibentuk melalui kerjasama dan juga komunikasi yang interaktif serta memberikan kerjasama yang baik sehingga oleh karena itulah keaktifan sangat penting dalam membentuk akuntabilitas pendidikan Kampus maupun manajemen pendidikan kepemimpinan mendasar yang memberikan manfaat terhadap lembaga kampus untuk senantiasa harmonis dalam menjalankan roda pendidikan yang baik (Sani & Wajdi, 2022). Keaktifan memerlukan kerjasama yang baik antar seluruh warga Kampus dalam menjalankan tanggung jawabnya serta perannya serta memberikan implikasi terhadap pembentukan mutu pendidikan kampus yang berkualitas dan juga menjadikan Kampus sebagai Wahana untuk meningkatkan potensi mahasiswa dan membentuk lulusan kampus yang baik (Lestari & Yusmiono, 2018) oleh karena itulah Setiap warga Kampus senantiasa aktif dan mengembangkan potensi dan kepribadiannya dalam membentuk mutu pendidikan yang baik. Di samping itu membentuk kinerja dosen yang professional yang mahir dalam menjalankan peran dan tanggung jawabnya sehingga oleh karena itulah keaktifan sangat dibutuhkan sekali sebagai seluruh warga kampus agar tujuan Penyelenggaraan pendidikan Kampus dapat tercapai dengan baik serta memberikan nilai-nilai positif terhadap kemajuan untuk pendidikan yang berkualitas. Kesadaran ditimbulkan karena adanya kesepakatan dan juga musyawarah yang bagus yang menjadikan kegiatan pembelajaran menjadi lebih baik sehingga oleh karena itulah rangka keaktifan memiliki manfaat yang urgen dalam penyelenggaraan pendidikan di Kampus karena dengan keaktifan seluruh warga kampus dapat bertanggung jawab terhadap kinerja tugasnya.

KESIMPULAN

Berdasarkan Penjelasan di atas bahwa kepemimpinan UIN SGD Bandung yang berorientasi terhadap market mampu meningkatkan kinerja kampus yang berkualitas karena pada dasarnya hal tersebut dibentuk melalui fungsi kepemimpinan yang bagus dan demokratis sehingga menciptakan lingkungan perguruan tinggi Islam yang kuat setelah itu didukung pula oleh pengelolaan administrasi kampus yang baik, kerja sama para dosen dan tenaga kependidikan dalam menyelenggarakan Pendidikan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung, menjadikan kampus yang nyaman dan bersih, menguatkan ilmu melalui wahyu yang diarahkan dalam membentuk akhlak mulia, serta memiliki akuntabilitas kepemimpinan yang kuat sehingga tujuan, proses dari orientasi market pasar tinggi Islam Sunan Gunung Djati Bandung menjadi hal yang mendukung terhadap Peningkatan lulusan mahasiswa yang berkualitas yang mampu beradaptasi dengan perubahan globalisasi dan Mampu melanjutkan perubahan tinggi lebih besar di luar negeri maupun di dalam negeri sehingga banyak lulusan mahasiswa yang memiliki kontribusi yang besar terhadap pembangunan bangsa negara Indonesia dalam dunia akademik maupun terhadap masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Anshori, A. H. (2017). Pentingnya Manajemen Berbasis Sekolah/Madrasah Dalam Kepemimpinan Sekolah/Madrasah Efektif. *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan*, 2(01), 23–38.
- Anwar, K., Saifullah, I., Al Mighwar, M., & Nurjaman, U. (2022). AKUNTABILITAS PENDIDIKAN BERBASIS AGAMA, FILSAFAT, PSIKOLOGI, DAN SOSIOLOGI. *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 5(1), 101–115.
- Choir, A. (2016). Urgensi Manajemen Pendidikan dalam Pengembangan Lembaga Pendidikan Islam. *J-MPI (Jurnal Manajemen Pendidikan Islam)*, 1(1).
- Darmalaksana, W. (2021). Paradigma Wahyu Memandu Ilmu (WMI) dalam Pengajaran, Penelitian, dan Pengabdian Kepada Masyarakat. *Pre-Print Kelas Menulis UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 1–10.
- Djafri, N. (2017). *Manajemen Kepemimpinan Kepala Sekolah: (Pengetahuan Manajemen, Efektivitas, Kemandirian Keunggulan Bersaing dan Kecerdasan Emosi)*. Deepublish.
- Hammond, K. L., Webste, R. L., & Hannon, H. A. (2015). Market orientation, top management emphasis, and performance within University Schools of Business: An examination of correlations for three markets. *Developments in Marketing Science: Proceedings of the Academy of Marketing Science*, June 2015, 31. https://doi.org/10.1007/978-3-319-11927-4_7
- Hikmah, A. N., & Yudiawan, A. (2019). Manajemen dan Kebijakan Madrasah melalui Penguatan Tata Kelola, Akuntabilitas dan Citra Publik Pendidikan. *Al-Fikr: Jurnal Pendidikan Islam*, 5(1), 33–38.
- Indrioko, E. (2015). Membangun Citra Publik dalam Lembaga Pendidikan Islam. *Universum: Jurnal Keislaman Dan Kebudayaan*, 9(2).
- Kurniawan, S., & Muzakki, M. (2020). Hubungan Antara Gaya Kepemimpinan Dengan Akuntabilitas Kepala Madrasah Aliyah Negeri di Provinsi Jambi. *NUR EL-ISLAM: Jurnal Pendidikan Dan Sosial Keagamaan*, 7(1), 163–183.
- Lestari, N. D., & Yusmiono, B. A. (2018). Analisis Penggunaan Sarana dan Prasarana untuk Menunjang Kegiatan Belajar Mahasiswa di Universitas PGRI Palembang Tahun Akademik 2016/2017. *JMKSP (Jurnal Manajemen, Kepemimpinan, Dan Supervisi Pendidikan)*, 3(1), 41–51.
- Maryono, M. (2018). Akuntabilitas Sekolah; Suatu Upaya Meningkatkan Mutu Pendidikan Madrasah. *Paramurobi: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 1(1), 29–41.
- Megawanti, P. (2015). Meretas permasalahan pendidikan di Indonesia. *Formatif: Jurnal Ilmiah Pendidikan MIPA*, 2(3).
- Mubin, N. (2018). Integritas dan Akuntabilitas dalam Pengelolaan Keuangan Sekolah atau Madrasah. *Attaqwa: Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*, 14(2), 80–92.

- Mulyono, M., Mujtahid, M., & Baharuddin, B. (2014). *Manajemen Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri Berbasis Integrasi Sains Dan Islam (Studi Multisitus Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Dan UIN Sunan Gunung Djati Bandung)*.
- Nugraheni, D., & Wijaya, L. S. (2017). Pelaksanaan Program Internship Dalam Upaya Meningkatkan Citra Lembaga Pendidikan (Studi Kasus: Fakultas Teknologi Informasi–Universitas Kristen Satya Wacana). *Scriptura*, 7(2), 47–56.
- Rusdiana, A., & Nasihudin, N. (2021). *Manajemen Human Capital Tenaga Kependidikan Menuju Perguruan Tinggi Unggul*.
- Samsudin, M. (2020). *Internalisasi nilai-nilai etika (etos) kerja Islam pada pegawai di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Sani, M. Y., & Wajdi, M. F. (2022). *Pengaruh Kepemimpinan Dan Motivasi Terhadap Keaktifan Berorganisasi Anggota Di Unit Kegiatan Mahasiswa Pecinta Alam (MAPALA) Universitas Muhammadiyah Surakarta*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Suardipa, I. P., & Pitriani, K. (2020). Urgensi Sistem Penjaminan Mutu Dan Akreditasi Dalam Pemetaan Mutu Satuan Pendidikan. *PINTU: Jurnal Penjaminan Mutu*, 1(2).
- Sukrisno, H. (2012). Akuntabilitas Mutu Pelayanan Perguruan Tinggi. *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran (JPP)*, 18(1), 72–80.
- Ujang Suyatman, U. (2014). *Strategi UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam Membangun Keunggulan dan Daya Saing*.
- Wahyudin, H. U. R., & MM, M. P. (2021). *Manajemen Pembiayaan Pendidikan (Pendekatan Prinsip Efisiensi, Efektivitas, Transparansi Dan Akuntabilitas)*. Deepublish.
- Wiyani, N. A. (2011). Transformasi Menuju Madrasah Bermutu Terpadu. *INSANIA: Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, 16(2), 205–217.

Studi Kebencian: Iri Hati sebagai Pemicu Sikap Kebencian dalam Perspektif Religious Studies

Mochamad Ziaul Haq¹, R.F. Bhanu Viktorahadi²

¹²Fakultas Filsafat Universitas Katolik Parahyangan, Indonesia

¹mziaulhaq@unpar.ac.id, ²torahadi@unpar.ac.id

Abstrak

Fenomena kebencian telah membuat mendorong banyak peneliti untuk mengetahui lebih dalam tentang kebencian, dampak kebencian, dan penanganan kebencian. Penelitian secara deskriptif ini mengungkapkan bahwa kebencian telah menjadi bidang studi tersendiri, yang disebut Studi Kebencian atau Hate Studies, yang diprakarsai dan diselenggarakan oleh Gonzaga University Institute for Hate Studies, pada tahun 1997. Studi Kebencian menjadi bidang interdisipliner internasional yang menyatukan para cendekiawan, peneliti akademis, praktisi-ahli, penggiat hak asasi manusia, pembuat kebijakan, pemimpin LSM/NGO, dan lainnya. Studi ini mengumpulkan hasil penelitian dari berbagai bidang akademik, baik bidang humaniora, ilmu sosial, ilmu alam, pendidikan, politik, ekonomi, dan sebagainya sehingga menghasilkan diskusi ilmiah dan aplikasi praktis dalam tatanan akademik, hukum dan kebijakan, dan praktik-praktik kontra-kebencian dalam organisasi masyarakat sipil. Tujuan penelitian ini untuk menggambarkan urgensi partisipasi disiplin religious studies terhadap studi kebencian untuk menganalisa evolusi kebencian dan menemukan cara-cara menghadapi penyebaran kebencian dan kekerasan yang sangat dibutuhkan dunia majemuk saat ini. Sebab, pendekatan akademik religious studies akan memberikan bimbingan teoritis dan praktik yang bisa memperkaya pemahaman tentang kebencian serta penanganan menghadapi dampak kebencian serta membangun moderasi beragama di Indonesia.

Kata kunci : hate studies; kebencian; kekerasan; religious studies.

PENDAHULUAN

Sejarah telah merekam berbagai peristiwa yang membuktikan bahwa kebencian telah menyebabkan lebih banyak kesengsaraan manusia, melintasi ruang waktu kehidupan manusia, bahkan melampaui sistem politik, ekonomi, dan agama. Sejarah mencatat bahwa tindakan-tindakan kebencian menimbulkan gesekan dan persinggungan serius antarkelompok sosial yang mengarah pada konflik-konflik lebih lanjut. Konflik ini meningkatkan ketegangan, ketakutan, dan kekerasan dalam berbagai komunitas dan bertanggung jawab dalam melemahkan ikatan masyarakat yang memiliki keberagaman suku, agama, ras, dan antargolongan yang mampu menyebabkan kerusakan kohesi sosial (Haq, 2021).

Sejak penelitian Weiss & Ephross (1986) dan Goerge (2017) terhadap kebencian, sebagaimana dikutip Mohr, berbagai penelitian telah dilakukan sebelumnya, yang menegaskan bahwa secara internasional, aksi terorisme, genosida, dan pembantaian berakar pada kebencian (Sternberg, 2003). Sepanjang abad kedua puluh, serangan teroris telah meningkat (Glasser, 2005) dan tindakan genosida dianggap sebagai ciri khas abad ini (Bartrop, 2002; Verdeja, 2002). Meskipun mendefinisikan kebencian itu sulit, sama seperti mendefinisikan terorisme (Maskaliunaite, 2002) dan genosida (Rubinstein, 2014), namun studi terhadap kebencian dapat membawa pandangan berbeda tentang kebencian, yakni memperluas pemahaman kita tidak hanya tentang kebencian, tetapi juga terorisme dan genosida sehingga kita dapat mengembangkan metode holistik dan efektif untuk memerangi mereka (Haq, 2021).

Berdasarkan laporan *National Union of Students* (NUS) yang telah mengeksplorasi sifat insiden kebencian (*hate incidents*) di kalangan siswa di seluruh Inggris. Laporan ini berfokus pada insiden yang diyakini termotivasi oleh prasangka (*prejudice*) terhadap etnik dan ras tertentu di Inggris, terhadap korban-korban yang mengalami berulang kali insiden kebencian dan menderita efek negatif dari insiden kebencian selama mengikuti proses belajar di sekolah. Hasil survey ini menemukan bahwa insiden

kebencian dimotivasi dari prasangka yang bersumber dari ras/etnis, agama/keyakinan, kecacatan (*disability*), orientasi seksual atau identitas gender. Insiden-insiden kebencian memiliki implikasi yang lebih luas. Insiden kebencian mampu mempengaruhi individu (*victim*), bahkan menjangkau mitra, keluarga, teman, dan komunitas yang lebih luas. Pengalaman-pengalaman insiden kebencian ini mendorong ketidakpercayaan, keterasingan, dan kecurigaan dalam diri individu dan masyarakat sehingga menciptakan isolasi dan eksklusi sosial (*social exclusion*) lebih lanjut (National Union of Students, 2012).

Kebencian banyak diekspresikan dalam bentuk ujaran pada beberapa tahun sekarang ini. Kategori konten SARA dan ujaran kebencian jumlahnya masih tinggi dibandingkan kategori pornografi, hoax, perjudian dan radikalisme serta terorisme. Adapun jumlah konten berbau SARA dan ujaran kebencian mencapai puncak tertinggi pada Januari 2017 sejumlah 5.142 bersamaan dengan Pilkada DKI Jakarta, lalu perlahan menurun hingga 94 di Juli 2017 (Rahmah, 2017). Fakta yang lainnya, kasus Pilpres pada 17 April 2019, di mana hoax dan ujaran kebencian jelang Pilpres 2019 merajalela (Syafirdi, 2019). Total hoaks yang diidentifikasi, diverifikasi dan divalidasi oleh Kominfo menjadi 1.731 hoaks pada periode Agustus 2018 sampai April 2019 (Luthfi, 2019). Selain isu politik, hoax juga menasar isu kesehatan, pemerintahan, hingga berisi fitnah terhadap individu tertentu. Di samping itu, ditemukan juga hoax terkait kejahatan, isu agama, internasional, mengarah ke penipuan dan perdagangan serta isu pendidikan (Akbar, 2019). Data terbaru, terjadi peningkatan ujaran kebencian sebesar 20% melalui media sosial di Inggris dan AS selama pandemi. Badan Amal Ditch the Label menganalisis 263 juta percakapan di Inggris dan AS, antara 2019 dan pertengahan 2021. Dalam laporan tersebut terungkap, ada 50,1 juta diskusi tentang ujaran kebencian rasis (Setyowibowo, 2021).

Data-data ini menandakan selalu adanya unsur upaya yang disengaja untuk membuat sebuah kebencian yang menciptakan perasaan ketersinggungan menjadi sebuah aksi kebencian yang terkontrol. Upaya-upaya terciptanya insiden kebencian (*hate incident*) (Center, 2017) tersebut bertujuan untuk membangkitkan perasaan dan tindakan kebencian yang dimanfaatkan dan dikontrol untuk tujuan tertentu. Selama ini, ekspresi kebencian berdampak pada pelanggaran HAM ringan hingga berat, selalu awalnya hanya kata-kata, baik di media sosial, maupun lewat selebaran. Tapi efeknya mampu menggerakkan massa hingga memicu konflik kekerasan dan pertumpahan darah (Kapolri, 2015). Template ini dibuat untuk membantu penulis dalam menyiapkan naskahnya. Template ini adalah bentuk naskah yang paling diharapkan oleh editor. Untuk menggunakan template ini: simpan (*Save As*) file ini dan ganti nama file menjadi "nama anda, judul artikel".

Naskah jurnal yang dikirimkan merupakan hasil penelitian dengan jumlah kata 6.000-9.000 kata, tidak ada *numbering* dan *bulleting*. Ukuran kertas format A5 (18.2x 25.7 cm); dengan margin: bawah 3.7 cm, atas 3.7 cm, kiri 3 cm, dan kanan 3.1 cm.

Isi pendahuluan mengungkapkan latar belakang penelitian, penelitian-penelitian terkait yang pernah ada, perbedaan dari penelitian sebelumnya sehingga memunculkan kebaruan penelitian, tujuan penulisan, harapan yang ingin dicapai dari tulisan, manfaat ilmiah dari tulisan, dan metode penelitian yang digunakan.

Tulisan pendahuluan menggunakan Garamond 12 tebal, huruf kapital dengan spasi atas dan bawah 6pt. Isi pendahuluan menggunakan Garamond 12 normal, margin kiri dan kanan lurus dengan spasi atas dan bawah 0 pt. Tulisan keseluruhan dalam bentuk paragraf tanpa *numbering*, dan *bulleting*.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif; sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan pelaku yang dapat diamati. Pendekatan ini digunakan karena lebih mudah menyesuaikan dengan kebutuhan factual, kemampuannya dalam menyajikan hakikat hubungan antara peneliti dengan data-data/responden, dan lebih peka dan adaptif terhadap pola-pola nilai (Mufti & Rahman, 2019). Fokus perhatiannya adalah pada fenomena kebencian dan dokumen penelitian tentang kebencian (*library reseach*), sehingga penelitian bersifat deskriptif analitis ini berusaha menggambarkan rincian-rincian spesifik dari objek

penelitian. Tipe penelitian ini adalah suatu tipe penelitian yang berusaha menggambarkan realitas sosial yang kompleks melalui penyederhanaan dan klarifikasi dengan memanfaatkan konsep-konsep yang bisa menjelaskan suatu gejala sosial secara analitis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Studi Kebencian sebagai Kajian Interdisipliner Terhadap Kebencian

Fenomena kebencian telah menjadi perhatian utama bagi masyarakat, pemerintah, lembaga pendidikan, dan NGO, baik di dalam negeri atau internasional. Setiap pihak mencari cara untuk mengurangi dampak kebencian dan meningkatkan spektrum kemanusiaan yang luas. Ketika masyarakat mencari solusi terhadap kebencian, lembaga pendidikan tinggi memiliki kesempatan untuk menguji teori dan mengembangkan penjelasan dan strategi yang berkaitan dengan pengendalian dampak kebencian di masyarakat. Salah satunya adalah dipopulerkannya Studi Kebencian atau *Hate Studies* oleh kalangan akademik di beberapa perguruan tinggi di dunia. Sebagaimana dalam perkembangan akademis, berbagai program studi interdisipliner baru telah diciptakan, seperti studi perdamaian dan konflik, studi gender, studi lingkungan, studi anak, dan sebagainya. Oleh karenanya, diciptakan program studi interdisipliner tentang kebencian (*Hate Studies*) yang mengeksplorasi kebencian lintas disiplin akademik, baik dari sisi psikologi, sosiologi, hukum, sejarah, ilmu politik, studi konflik, filsafat, agama, budaya, dan sebagainya.

Istilah Studi Kebencian atau *Hate Studies* diprakarsai dan diselenggarakan oleh *Gonzaga University Institute for Hate Studies*, yang didirikan pada tahun 1997. Gonzaga University, sebuah lembaga Katolik Jesuit yang berlokasi di Spokane, Washington (AS), menjadi tuan rumah "*Internatiola Conference on Hate Studies*", sebagai konferensi internasional pertama untuk membangun studi kebencian pada Maret 2004 (wikipedia, 2018). *The Gonzaga Institute for Hate Studies* adalah unit akademik pertama di dunia yang ditujukan untuk mengembangkan studi kebencian, melalui penyelenggaraan konferensi internasional tentang studi kebencian (2004, 2011, 2013) dan menerbitkan *Journal of Hate Studies* (JHS). JHS telah diterbitkan sejak 2004-2021 (JHS, 2004). Tahun 2013, dibentuk *International Network of Hate Studies*, sebuah jaringan internasional tentang penelitian kebencian yang berbasis di Uni Eropa. Jaringan ini menawarkan partisipasi signifikan di Inggris, Irlandia, Negara Persemakmuran, dan negara dan wilayah lain dengan menfokuskan penelitian terhadap isu-isu kebencian, kejahatan kebencian, dan viktimisasi kebencian dalam masyarakat multikultural. Konferensi perdananya dilakukan di University of Sussex School of Law pada tahun 2014. Di tahun yang sama, Universitas Leicester meluncurkan "*Centre of Hate Studies*" (CHS, 2022) yang dibentuk dari program *Leicester Hate Crime Project*, dan Palgrave Macmillan mengumumkan tentang *Palgrave Hate Studies Series*. Di JHS sendiri, studi tentang kebencian mengkaji banyak kebencian, yang meliputi ujaran kebencian, kejahatan kebencian, genosida, rasisme, ekstremisme agama, studi konflik, dan identitas gender (Haq, 2021).

Menurut James M. Mohr (2008), studi kebencian memiliki urgensi yang sangat tinggi dan membutuhkan sumbangsih dari disiplin ilmu lainnya. Sebab, ketika membahas kebencian maka muncul perasaan kuat terhadap sesuatu yang tidak disukai; ini sebuah pemahaman sempit terhadap kebencian. Pemahaman sempit ini mengabaikan dampak yang sangat nyata dari sikap dan tindakan kebencian pada individu, komunitas lokal, nasional, dan internasional; kenyataannya, kebencian adalah pengalaman umum orang di seluruh dunia (Mohr, 2008). Sementara menurut Maggie MA (2011), bahwa studi kebencian memiliki definisi sebagai studi tentang kapasitas kemampuan manusia untuk mendefinisikan, menjelekkan atau merendahkan "yang-lain", dan proses yang memberi informasi untuk dapat membatasi, mengendalikan, atau memerangi kapasitas tersebut (Stern, 2003).

Inspirasi tindakan individu dan kolektif terkait dengan pembunuhan, teror, atau mempromosikan individu atau kelompok lain adalah fenomena baru yang unik di dunia saat ini. Sepanjang sejarah, kelompok-kelompok lain didasarkan pada elemen perbedaan yang dirasakan sebagai "yang-lain", apakah itu budaya, ras, agama, jenis kelamin, seksualitas, atau karakteristik lain. Dalam pandangan Mohr, membangun bidang studi kebencian sebagai salah satu sarana untuk menganalisis kebencian dan

mengembangkan metode yang efektif untuk memahami, memerangi, dan mengendalikannya. Jika kita mengerti pertumbuhan dan konsekuensi dari kebencian, kita akan dapat mengembangkan solusi dan strategi yang efektif untuk mengatasinya. Maka semakin jelas, studi kebencian berfokus pada kebencian dan pengaruhnya terhadap individu dan masyarakat (Haq, 2021).

Penelitian kebencian yang dilakukan Weiss & Ephross (1986), Mohr (2008), Maggie (2011), Sternberg (2003), dan Goerge (2017) menegaskan bahwa secara internasional, aksi terorisme, genosida, dan pembantaian berakar pada sikap kebencian dengan berbagai latar pemicunya. Sepanjang abad kedua puluh, serangan teroris telah meningkat (Glasser, 2005) dan tindakan genosida dianggap sebagai ciri khas abad ini (Bartrop, 2002; Verdeja, 2002). Meskipun mendefinisikan kebencian itu sulit, sama seperti mendefinisikan terorisme (Maskaliunaite, 2002) dan genosida (Rubinstein, 2014). Namun, studi terhadap kebencian dapat membawa pandangan berbeda tentang kebencian, yakni memperluas pemahaman secara ilmiah tidak hanya tentang kebencian, tetapi juga kekerasan, terorisme, dan genosida sehingga berbagai disiplin keilmuan dalam memberikna sumbangan untuk mengembangkan metode holistik dan efektif untuk memerangi mereka (Haq, 2021). Merujuk pendapat Mohr, jika kita mengerti pertumbuhan dan konsekuensi dari kebencian, kita akan dapat mengembangkan solusi dan strategi yang efektif untuk mengatasinya. Maka semakin jelas, bahwa studi kebencian berfokus pada kebencian dan pengaruhnya terhadap individu dan masyarakat (Mohr, 2008).

Inspirasi tindakan individu dan kolektif terkait dengan pembunuhan, teror, atau mempromosikan individu atau kelompok lain adalah fenomena baru yang unik di dunia saat ini. Sepanjang sejarah, kelompok-kelompok lain didasarkan pada elemen perbedaan yang dirasakan sebagai “yang-lain”, apakah itu budaya, ras, agama, jenis kelamin, seksualitas, atau karakteristik lain. Studi Kebencian berusaha untuk memahami berbagai fenomena dan faktor kebencian, yang terjadi pada tingkat individu, kolektif, institusional, dan kemasyarakatan, dengan mengintegrasikan semua disiplin ilmu yang memiliki pendekatan berharga tentang kebencian, kemudian menyatukan berbagai pendekatan tersebut dalam bidang akademis yang lebih luas dan terfokus pada studi tentang kebencian. Di tahun-tahun awal, rumusan studi ini membutuhkan proses yang panjang dalam membentuk sebuah studi interdisipliner. Misalnya, masalah definisi kebencian dan definisi tentang studi kebencian ini.²³⁹

Membangun studi kebencian di Indonesia sebagai salah satu sarana untuk menganalisis kebencian dan mengembangkan metode yang efektif untuk memahami, memerangi, dan mengendalikannya. Bagi Mohr, ketika membahas kebencian, maka muncul perasaan kuat terhadap sesuatu yang tidak disukai. Namun nyatanya, pemahaman sempit terhadap kebencian mengabaikan dampak yang sangat nyata dari sikap dan tindakan kebencian pada komunitas lokal, nasional, dan internasional. Kenyataannya, kebencian adalah pengalaman umum orang di seluruh dunia (Mohr, 2008).

Pada dasarnya, sama seperti perguruan tinggi dipengaruhi oleh masyarakat umum, studi kebencian juga memiliki kesempatan untuk mempengaruhi masyarakat. Dengan demikian, Mohr menilai bahwa dengan menciptakan bidang studi kebencian, pendidikan tinggi mampu secara positif mempengaruhi masyarakat. Bidang ini berkaitan dengan kurangnya informasi dan wawasan yang disumbangkan oleh berbagai disiplin akademis dalam mengkaji kebencian, sehingga membuatnya sulit untuk mengembangkan serangkaian tanggapan yang koheren terhadap kebencian yang dipamerkan secara sosial dan budaya. Keterasingan disiplin ini hanya melahirkan pemahaman sempit tentang kebencian, dan karenanya menghasilkan metode terbatas untuk menantang dan mengatasinya (Mohr, 2008).

Berlandaskan penelitian Stern (2003), Mohr menegaskan bahwa berbagai disiplin ilmu sejarah, psikologi, sosiologi, studi agama-agama, ilmu politik, hukum, jurnalisme, dan pendidikan akan

²³⁹ Pembahasan awal tentang definisi ini sangat penting sebagai payung dalam membentuk bidang studi ini, namun definisi akan terus berkembang seiring gejala fenomena sosial terkait kebencian yang disertai berbagai upaya akademis dalam menjawab fenomena tersebut. Dalam JHS sendiri, studi kebencian banyak mengkaji tentang kebencian yang di antaranya berkaitan dengan ujaran kebencian (*hate speech*), kejahatan kebencian (*hate crime*), genosida, rasisme, ekstremisme agama, studi konflik, identitas gender.

meningkatkan pemahaman dan tanggapan terhadap kebencian. Dengan menghubungkan disiplin-disiplin ini, bidang ini ““*represents a synergistic whole that encompasses more than a mere sum of its academic parts*”, sekaligus memberikan pemahaman komprehensif tentang kebencian, yang memungkinkan pengembangan manfaat praktis dari teori, pengetahuan, dan wawasan yang ditemukan dalam disiplin ilmu ini (Mohr, 2008). Hubungan antardisiplin ilmu ini akan menghasilkan pengetahuan tentang teori, ide, dan model kebencian, sehingga menciptakan keterampilan dan pemikiran lebih luas, lebih dalam, dan lebih holistik tentang kebencian serta bagaimana kebencian berdampak pada individu, kelompok, dan masyarakat. Alasan lain untuk menciptakan bidang studi kebencian adalah menanggulangi dampak buruk dari kebencian (Mohr, 2008).

Ekspresi kebencian, apakah diekspresikan melalui kejahatan kebencian, terorisme, genosida, atau propaganda yang dirancang untuk mempermalukan orang lain, perlu diteliti sehingga program dan tanggapan yang efektif dapat dirancang untuk melawan ekspresi seperti itu. Blitzer menjelaskan bahwa bidang studi kebencian memfasilitasi “minat yang berkelanjutan dan terkonsentrasi dalam mempelajari kebencian — dalam mengumpulkan studi kasus, dalam berpikir secara abstrak dan teoretis tentang kebencian (sebab dan akibatnya), dan dalam memperkuat definisi kebencian yang berguna dan *up to date*”. Dengan mendorong studi kebencian, para peneliti dapat membuat respons yang didasarkan pada teori terhadap tindakan kebencian yang membantu individu, aktivis, dan pemerintah dalam pekerjaan mereka untuk membatasi penyebaran kebencian pada generasi selanjutnya (Haq, 2021).

Stern dan Blitzer telah memulai proses pembentukan kurikulum bidang studi kebencian dengan menawarkan peluang lebih dari sekadar penyatuan sederhana berbagai disiplin ilmu. Kurikulum studi kebencian mendorong perjuangan atas ketidakadilan dan kecenderungan yang menindas diri mereka sendiri, orang lain, dan masyarakat. Sebagaimana ditegaskan Mohr dengan mengutip penelitian sebelumnya (Nagda et al., 2003), bahwa studi kebencian mempersiapkan individu menjadi peserta aktif dalam proses demokrasi. Kurikulum studi kebencian mampu membantu individu melihat masalah dalam konteks sosial yang luas, mengasah kemampuan kritis mereka dalam penyelidikan serius dan secara konstruktif mempertimbangkan berbagai sudut pandang dan perspektif dalam dialog dengan orang lain, serta terlibat dalam tindakan yang adil secara sosial. Individu dipersiapkan sebagai warga negara yang memahami, menghargai, dan mengakui peran mereka sebagai agen perubahan sosial. Dengan kata lain, konstruktivisme dan kritis pedagogi dalam studi kebencian harus mampu memberikan panduan, alasan, dan struktur untuk strategi pengajaran dan struktur kelas kurikulum, serta memberikan studi tentang kebencian yang berorientasi keadilan, transformatif sosial, dan fokus menantang penindasan (Mohr, 2008).

Studi kebencian dipopulerkan sebagai program studi interdisipliner (JHS, 2021). Interdisipliner ini dimaksudkan sebagai kerjasama antar satu ilmu dengan ilmu lain sehingga merupakan satu kesatuan dengan metode tersendiri, atau integrasi antara satu ilmu dengan ilmu lain, sehingga membentuk satu ilmu baru, dengan metode baru. Kajian interdisipliner ini sejalan dengan kenyataan bahwa ilmu pengetahuan berkembang menjadi sintesis dari dua bidang ilmu pengetahuan yang berbeda, dan berkembang menjadi satu disiplin ilmu tersendiri. Ini disebut interdisipliner, yang pada prinsipnya interdisipliner juga satu ilmu, ilmu baru sebagai hasil pengembangan. Konsekuensi sebagai ilmu baru, berarti mempunyai metode baru, sebagai akibat dari adanya epistemology, aksiologi dan ontologi baru. Bahkan Interdisipliner (*interdisciplinary*) didefinisikan dengan interaksi intensif antar satu atau lebih disiplin, baik yang langsung berhubungan maupun yang tidak, melalui program-program pengajaran dan penelitian, dengan tujuan melakukan integrasi konsep, metode, dan analisis (Nasution, 2017).

Kebencian sebagai Sikap Kekerasan

Penggunaan kata ‘kekerasan’ menjadi salah satu kata yang umumnya menjelaskan tindakan yang dipandang tidak menyenangkan, bertentangan dengan norma/nilai tertentu atau hukum, tidak manusiawi, atau bertentangan dengan kehendak diri manusia. Kata “kekerasan” mendapat predikat atau dikaitkan dengan kata lain untuk menjelaskan persoalan-persoalan tindakan pada konteks tertentu, seperti kekerasan politik, kekerasan ekonomi, kekerasan budaya, kekerasan struktural, kekerasan negara, kekerasan rumah tangga, kekerasan terhadap perempuan, kekerasan pada anak, dan seterusnya.

Setiap terminologi baru tersebut, terkonstruksi pula teori, konsep, hukum atau bahkan doktrin atas apa yang dimaksud dengan 'kekerasan' (Makarim, 2021).

Cambridge Advanced Learner's Dictionary mengemukakan bahwa kata 'kekerasan' diartikan sebagai: (1) *Violence* (noun), yang berarti, "a. actions or words which are intended to hurt people; b. Extreme force;" (2) *Violation* (adj), yang berarti, "a. using force to hurt or attack; b. describes a situation or event in which people are hurt or killed; c. Sudden and powerful;" dan (3) *Violation* (noun) yang diartikan, "an actions that breaks or acts against something, especially law, agreement, principle, or something that should be treated with respect". Pengertian ini menunjukkan makna 'kekerasan' yang ditekankan pada 'tindakan' (*action*), keputusan/kebijakan/aturan (*act*) dan 'ucapan' (*word*) disertai pengerahan 'kekuasaan' (*force*) yang 'bertentangan dengan (*against something*) hukum, perjanjian, prinsip atau sesuatu yang harus diperlakukan dengan hormat, serta dimaksudkan untuk menyakiti atau membunuh (*Cambridge Dictionary, 2018*).

Merriam-Webster Dictionary mendefinisikan 'kekerasan' (*violence*, noun) sebagai: (1) a: *exertion of physical force so as to injure or abuse (as in warfare effecting illegal entry into a house) b: an instance of violent treatment or procedure; injury by or as if by distortion, infringement, or profanation: outrage;* (2) a: *intense, turbulent, or furious and often destructive action or force [the violence of the storm], b: vehement feeling or expression :fervor;also: an instance of such action or feeling c: a clashing or jarring quality:discordance;* dan (3) *Undue alteration (as of wording or sense in editing a text)* (*merriam-webster, 2021*).

Defenisi ini menjelaskan penggunaan kata 'kekerasan' pada peristiwa seperti 'penggunaan kekuatan fisik untuk melukai (*injure*) atau menyakiti (*abuse*)', 'contoh perlakuan atau prosedur yang kejam (*violence treatment or procedure*)', 'kekejaman (*outrage*) yang melukai lantaran adanya penyimpangan atau pemutar-balikan (*distortion*), pelanggaran (*infringement*) atau penajisan (*profanation*)', 'pengerahan kekuatan (*force*) yang sangat hebat (*intense*), bergolak (*turbulent*), penuh kemarahan (*furious*), dan seringkali merusak (*destructive*)', 'ungkapan atau perasaan yang sangat bergairah (*fervor*)', 'pertentangan (*discordance*)', dan 'perubahan yang tidak pantas (*undue alteration*).

Secara lebih ringkas *Oxford Dictionaries* mengartikan kekerasan (*violence*, noun) sebagai: 1) *Behaviour involving physical force intended to hurt, damage, or kill someone or something;* 2) Sebagai istilah hukum, *the unlawful exercise of physical force or intimidation by the exhibition of such force;* dan 3) *Strength of emotion or of a destructive natural force.* Definisi ini menggarisbawahi 'kekerasan' sebagai perilaku (*behaviour*) yang melibatkan kekuatan fisik (*physical force*) dengan tujuan 'melukai, merusak atau membunuh seseorang atau sesuatu' serta menekankannya sebagai pemunculan kekuatan dalam rupa tindakan yang tidak sah (*unlawful exercise*), penggunaan kekuatan fisik (*physical force*) serta intimidasi (*intimidation*) (*Oxford Learner's Dictionary, 2021*).

Kekerasan Kamus Bahasa Indonesia adalah 'kekerasan' (kata benda) diartikan sebagai, "(1) perihal (yg bersifat, berciri) keras; (2) perbuatan seseorang atau kelompok orang yg menyebabkan cedera atau matinya orang lain atau menyebabkan kerusakan fisik atau barang orang lain; (3) paksaan. Dalam konteks perlakuan dan tindakan, bahasa Indonesia memaknai kekerasan sebagai 'perbuatan' yang menyebabkan 'cedera' atau 'mati'nya 'orang lain', atau kerusakan 'fisik' dan 'barang', serta menyebut kata 'paksaan' sebagai padanannya.

Pemaknaan kekerasan dalam bahasa Indonesia secara etimologis belum definitif bila dibandingkan dengan bahasa Inggris, disebabkan tidak kuatnya akar sejarah dalam kata 'kekerasan'. Sementara kata 'violence' –yang menurut *Merriam-Webster Dictionary* telah digunakan pada abad 14 M, memiliki konteks sejarah yang lebih kuat. Kata 'violence' berasal dari bahasa Latin (*violentus/violentia*), berasal dari kata *vī* atau *vīs*, yang berarti kekuasaan atau berkuasa. Violence dimaknai sebagai ekspresi fisik maupun verbal yang mencerminkan tindakan agresi dan penyerangan terhadap kebebasan atau martabat seseorang, oleh perorangan atau kelompok, yang didasarkan pada 'kewenangan'. Artinya, *violence* (kekerasan) adalah penggunaan kewenangan tanpa keabsahan atau tindakan sewenang-wenang (Makarim, 2021).

Dalam perspektif metafisis, kekerasan (*violence*) secara fakta dan bahasa bersinonim dengan

kejahatan sebagai akar masalah dari kemanusiaan. Menurut Karen Armstrong, kejahatan adalah persoalan *theodise* di tubuh agama (Mohamad, 2011).²⁴⁰ *Logos*, atau Tuhan, menimbulkan prasangka dan multi tafsir karena Ia pada dirinya sendiri adalah manasuka (*arbitrer*) (Armstrong, 2002). Pada tingkat transenden, *Logos* adalah puncak eksistensi, namun eksistensi *Logos* (secara paradoksal) dipahami dalam tataran manusia yang menalar Tuhan sesuai kemampuan perkembangan berpikir manusia sendiri. Ketika *Logos* berurusan dengan dirinya sendiri, tak pernah ada masalah. Namun, jika kita melihat kebalikannya, di mana *Logos* hendak dipahami oleh manusia, hal ini menjadi sedikit absurd. Absurditas ini, menurut Armstrong, bahwa *logos* juga memiliki keterbatasan. *Logos* tidak mampu mengurangi kesedihan dan kepedihan manusia. Argumen rasional tidak mampu memahami tragedi. *Logos* tidak mampu menjawab pertanyaan tentang nilai puncak dalam kehidupan manusia. Seorang ilmuwan bisa membuat sesuatu berfungsi lebih efisien dan menemukan fakta-fakta baru tentang alam fisik, namun dia tidak bisa menjelaskan makna kehidupan (Armstrong, 2002).

Percaturan pada tingkat diskursif ini, hanya bisa diselesaikan oleh dua cara: kembali ke fakta dan logika adikuat. Kebenaran dunia tidak hanya sebagai kebenaran *common sense* melainkan faktual, menunjukkan bahwa diskusi intensif tentang perdamaian terkait erat dengan tiga aspek fundamental: agenda politik, agama, dan ekonomi. Ketiga dasar ini bersifat fundamental dan tak terelakkan. Itulah kenapa sebabnya peperangan (sebagai wajah lain dari kekerasan-kejahatan dalam kaitannya dengan korban) sering terdengar serentak dengan isu agama dan politik. Contoh dari aspek agama, diskusi kekerasan-kejahatan dan perdamaian bermula dari posisi 'aku' sebagai manusia (*subject*) dan perhelatannya dalam mengkonstruksi diri dengan lingkungannya (Armstrong, 2002). Bagi Sidharta Gautama misalnya, mengatakan bahwa kejahatan berawal ketika terciptanya kata 'aku'. Pernyataan ini melahirkan beraneka ragam tafsir baik yang berasal dari tradisi buddhisme sendiri atau yang lain. Sidharta secara umum melihat segala sesuatu selalu berangkat dari diri, pada tataran dimensi kejiwaannya sendiri. Selama eksistensi ke-aku-an diselimuti kejahatan, maka kekerasan akan selalu hadir meski upaya melawan kejahatan ini terus dilakukan (Camus, 2005).

Navarro dalam "The Psychology of Hatred" (2013), mengemukakan pengertian tentang kebencian yang dipahami sebagai adalah ketidaksukaan yang ekstrem dan emosional. Kebencian sering dikaitkan dengan disposisi permusuhan terhadap objek kebencian, serta dapat mengarahkan diri pada perilaku ekstrem seperti kekerasan, pembunuhan, dan perang (Navarro et al., 2013). Kebencian adalah perasaan negatif yang kuat terhadap objek kebencian. Pembenci melihat objek kebencian mereka sebagai buruk, tidak bermoral, berbahaya, atau semua ini bersama-sama (Navarro et al., 2013). Tindakan kekerasan juga merupakan tindakan kebencian, ketika didasarkan pada persepsi negatif yang kuat disertai keinginan untuk menyakiti, menghancurkan, bahkan membuat menderita. Kebencian didasarkan pada persepsi orang lain, tetapi juga memiliki hubungan yang kuat dengan diri kita sendiri, dengan sejarah pribadi kita, dan pengaruhnya terhadap kepribadian, perasaan, gagasan, kepercayaan, dan terutama identitas kita. Kesulitan tertentu dalam hidup kita dapat memicu dan mengintensifkan kebencian: kecemburuan, keirihatian, kegagalan, rasa bersalah, dan sebagainya.

Sebagaimana kekerasan, kebencian mampu berkembang selangkah demi selangkah. Ketika seseorang menyakiti orang lain (misalnya, satu pasangan memukul yang lain), atau anggota kelompok membahayakan kelompok lain yang sedikit berbeda (misalnya mendiskriminasi seseorang dalam lingkungan pendidikan, atau mengeksploitasi seseorang di tempat kerja), perasaan benci mungkin mulai berkembang, dan berbagai sikap intoleran mulai diekspresikan. Secara sosiologis, sikap-sikap intoleran mengakibatkan tindakan kekerasan, karena adanya ketakutan (*heterofobia*) dalam diri sendiri terhadap kehadiran "yang-lain" (*the others*). Ketakutan dalam diri cenderung melihat yang-lain sebagai ancaman.

²⁴⁰ Theodise (*Theos*: Tuhan) dan (*Diké*/Keadilan). Mari kita ikuti penuturan Goenawan Mohamad berkenaan dengan ambivalensi diskursus ini: "menyinggung Tuhan dan Keadilan akan segera menyinggung manusia: keyakinannya, keraguannya, hasratnya, pergulatannya, subjektivitasnya, kefanannya, kemustahilannya dan anomalnya." Dan lagi, "soal ini membuat banyak orang bergulat untuk menjelaskan atau mencari penjelasan tentang masalah mala." Namun, pemahaman ini tidak berhenti pada asumsi kejahatan alamiah seperti bencana alam, namun lebih jauh soal yang akan dikemukakan adalah soal kejahatan yang berelasi antara sesama manusia.

Keyakinan pada potensi ancaman tersebut akan berubah menjadi kekerasan sebagai cara meredakan rasa *fobia*. Sehingga, *heterofobia* disebut juga *otofobia*, telah menciptakan rasa takut dalam diri karena “yang-lain” itu mengancam dan menakutkan (Hardiman, 2005). Menurut Navarro, bahwa sikap intoleran dilengkapi kebencian yang terbentuk sejak masa kanak-kanak dan remaja akan sulit untuk dihadapi kemudian hari (Navarro et al., 2013).

Mustofa Ulusoy melakukan studi psikoanalisis yang dilaporkan dalam *Hatred as the Root of Violence, The Trap of Hatred, and Said Nursi: A Person who was Saved from this Trap* (2004). Ulusoy mengemukakan bahwa kebencian adalah motif paling umum untuk menghancurkan objek lain. Kebencian adalah pengaruh agresif yang kompleks, yang menyebabkan seseorang menjadi destruktif. Sementara reaksi kemarahan adalah akut, dan aspek kognitif dari kemarahan dapat bervariasi, sedangkan aspek kognitif dari kebencian adalah kronis dan stabil. Inilah pengaruh kompleks yang dapat menaungi efek agresif lain, seperti iri hati sebagai bentuk dorongan agresif.

Ulusoy memusatkan perhatian pada kebencian yang menjadi sifat dasar seseorang dan kebencian yang telah menjadi begitu lazim sehingga dianggap bersifat kultural.²⁴¹ Tujuan utama dari individu yang telah dikonsumsi oleh kebencian adalah untuk menghancurkan objeknya, objek spesifik dari fantasi bawah sadar, dan turunan sadar dari objek ini: terhadap objek sasaran. Sehingga, kebencian dalam bentuknya yang paling ekstrem menuntut a) penghapusan fisik objek, seperti dalam pembunuhan misalnya, atau b) secara radikal mendevaluasi objek dengan bentuk tindakan penghancuran atau penghapusan yang merupakan manifestasi lain dari kebencian, c) kadang-kadang sasaran penghancuran dari kebencian dapat digeneralisasikan berupa penghancuran simbolis dari semua objek kebencian, termasuk menghancurkan semua hubungan dengan orang lain yang dianggap signifikan terkait dengan objek kebencian. Terkadang kebencian diekspresikan dalam bunuh diri; diri diidentifikasi dengan objek yang dibenci.

Berdasarkan tingkat kebencian tertentu, kebencian dapat diekspresikan dalam kecenderungan *sadism*, yakni seseorang memiliki keinginan membuat objek kebencian menderita dan disertai rasa kenikmatan mendalam atas penderitaan itu. Sadisme dapat mengambil bentuk penyimpangan seksual yang menimbulkan kerugian fisik dari objek, bahkan sampai taraf *somasokistik*. Kebencian yang menciptakan gejala sadisme dicirikan oleh keinginan untuk tidak menghilangkan objek, tetapi tetap mempertahankan hubungan dengan objek yang dibenci, hubungan antara pelaku dan korban. Keinginan untuk menimbulkan rasa sakit dan kesenangan dalam melakukannya adalah hal yang sentral dari kebencian yang diekspresikan dengan sadisme.

Terdapat bentuk kebencian yang masih lebih lunak dari sadisme, yakni memanifestasikan keinginan untuk mendominasi objek kebencian, pencarian kekuasaan atas objek untuk mendominasi kebebasan dan otonomi dari objek. Bagi Ulusoy, manifestasi tingkat kebencian model ini mencakup penegasan superioritas hierarkis dan dominasi ‘kewilayahan’ dalam interaksi sosial; sebagai proses agresif²⁴² dan regresif dalam ruang sosial (KBBI, 2018). Bentuk-bentuk kebencian lainnya bisa berupa penegasan agresif terhadap sistem moral yang dirasionalisasi dengan baik, kemarahan atas penegasan sistem moral yang dibenarkan, dan komitmen terhadap ideologi balas dendam.

Karakteristik Kebencian

Karakteristik kebencian yang paling dominan adalah adanya keinginan kuat untuk mempertahankan ikatan dengan objek kebencian (*the hate target*). Individu yang mengalami trauma dan belum menyelesaikan traumanya secara efektif, menjadi sangat terobsesi dengan orang-orang yang telah menyakitinya. Mereka merasakan kebencian yang intens pada orang yang membuat mereka trauma, tetapi pada saat yang sama menjadi terobsesi dengan mereka dan mencoba memperpanjang keterikatan mereka melalui kebencian mereka yang terus dipelihara. Keterikatan pada musuh atau

²⁴¹ Pendapat ini sangat mendukung pada Teori Kekerasan Galtung, yakni dari Kekerasan Personal menjadi Kekerasan Kultural.

²⁴² Bersifat atau bernafsu menyerang. Dalam psikologi berarti kecenderungan (ingin) menyerang sesuatu atau situasi yang dipandang mengecewakan, menghalangi, atau menghambat.

penindas melahirkan keyakinan bahwa satu-satunya cara untuk tidak menjadi korban adalah menjadi tiran. Kemampuan orang-orang yang belum secara efektif menyelesaikan pengalaman traumatis mereka, pada waktunya menjadi orang yang paling kejam sebagai konsekuensi dari keterikatan ini. Dengan kata lain, mereka yang tertindas berada pada satu waktu dan pada saat yang sama diri mereka akan menjadi penindas karena kesadaran mereka telah menginternalisasi penindas mereka.

Karakteristik kebencian lainnya diajukan oleh Navarro, yakni kebutuhan untuk semakin merendahkan korban (Staub, 2005). Menurut Navarro, terdapat dua faktor yang menguatkan sikap kebencian: devaluasi korban dan ideologi pembenci. Kedua faktor ini membentuk dan memperluas kebencian. Mereka mengurangi empati, dan menghilangkan rintangan yang bisa membatasi kebencian kita terhadap orang lain, dengan mengubah perasaan kita menjadi kebencian. Mereka tidak hanya mengubah ide dan perasaan kita, tetapi bahkan norma sosial yang membimbing perilaku kita terhadap objek kebencian kita. Perilaku baru akhirnya diterima dan normal; dan lembaga bahkan dapat diciptakan untuk mempromosikan dan menyebarkan kebencian (Navarro et al., 2013).

Pada akhir proses, objek kebencian kehilangan semua pertimbangan moral atau sisi kemanusiaan di mata pembenci. Ketika kebencian semakin meningkat, maka sangat mudah bagi pihak fanatik tertentu untuk merasa wajib menyingkirkan orang atau kelompok objek kebencian (Opatow, 2005). Menyingkirkan individu atau kelompok, berarti menimbulkan kerusakan besar, pengrusakan fisik, atau pembunuhan yang ekstrem; sebuah jalan yang sering dilakukan dalam situasi kebencian yang hebat. Pada akhirnya, hal tersebut menghasilkan pembalikan kode moral: membunuh orang atau kelompok yang dibenci adalah hak. Sejarah umat manusia penuh dengan contoh-contoh seperti: deportasi musuh potensial oleh Stalin; pembersihan etnis dalam perang Balkan; banyak kasus kekerasan dalam rumah tangga yang berakhir dengan pembunuhan pasangannya.

Proses tersebut menyebabkan individu jatuh ke dalam perangkap kebencian. Dengan mengutip Milan Kundera, Ulusoy menegaskan bahkan jebakan kebencian adalah menjadi sangat melekat pada objek yang dimusuhi; *the trap of hatred is to become strongly attached to one's enemy*". Atau sebagaimana pendapat Novelis Hermann Hess, "*Ketika kita membenci orang lain, kita sebenarnya membenci citra orang yang telah kita internalisasikan dalam diri kita. Sesuatu yang tidak ada di dalam diri kita, tidak dapat membuat kita marah.*" (Ulusoy, 2004).

Selain dari iri hati sebagai salah satu sumber lahirnya kebencian, factor lain sangat mempengaruhi munculnya kebencian, baik secara personal ataupun kelompok. Agneta Fischer dalam "Why We Hate" (2018), melakukan penelitian dalam perspektif fungsional untuk meneliti kebencian. Dalam penelitian Fischer, kebencian timbul sebagai reaksi terhadap pelanggaran yang sangat negatif oleh orang atau kelompok lain. Hal ini bisa menjadi reaksi emosional terhadap peristiwa tertentu (mis., insiden kebencian langsung), tetapi sering terjadi sebagai sentimen (emosi jangka panjang), menggeneralisasi dari satu peristiwa kepada sifat/karakter individu atau kelompok. Terutama, apabila disebabkan pelanggaran ekstrem yang dapat menghasilkan sejumlah besar emosi negatif, seperti hinaan, jijik, marah, atau balas dendam. Bagi Fischer, adanya tumpang tindih antara emosi-emosi negatif ini, terutama emosi-emosi ini mungkin sering ditimbulkan sebagai reaksi terhadap peristiwa yang sama, sehingga dapat muncul secara simultan atau berurutan (Fischer et al., 2018).

Berdasarkan penelitian tentang kebencian antarpribadi dan antarkelompok, bahwa penilaian kebencian yang unik adalah atribut-atribusi disposisi niat jahat yang stabil, dikombinasikan dengan penilaian bahwa target kebencian adalah berbahaya dan dirinya merasa tidak berdaya. Tujuan emosional kebencian adalah untuk menghancurkan target kebencian, baik secara fisik, sosial, atau simbolis. Tujuan ini pun berbeda dengan tujuan awal dari emosi penghinaan (pengucilan sosial, penarikan diri), jijik (menjauhkan diri sendiri), balas dendam, atau kemarahan. Namun semua emosi ini dapat muncul bersamaan dengan kebencian dan masing-masing dari mereka dapat menjadi terkait dengan sentimen kebencian (Fischer et al., 2018).

Dari perspektif fungsional, kebencian adalah bagian dari sistem pertahanan diri dengan berusaha menghilangkan target kebencian. Dalam konteks antarkelompok, identitas kelompok seseorang terancam oleh anggota luar, dan pertahanan diri menyiratkan pertahanan keanggotaan kelompok

tersebut. Akibatnya, paparan kebencian sangat rentan untuk menyebar di tingkat antarkelompok ini karena mampu membantu mempertahankan diri dengan memperkuat ikatan *ingroup* dan menempatkan semua kesalahan atas ketidakamanan dan kekerasan kepada kelompok lain. Karena kebencian didasarkan pada persepsi yang stabil, disposisi jahat dari orang lain, pembenci merasakan sedikit ruang untuk perubahan konstruktif, dan oleh karena itu tampaknya hanya ada pilihan radikal yang tersisa untuk bertindak atas dasar sentimen kebencian. Sehingga kebencian dilanjutkan dengan pemenuhan tujuan emosional kebencian, agar mengurangi emosi-emosi tersebut, seperti seseorang dapat membalas dendam untuk membalas dendam atas penderitaan, dan sekali tindakan telah ditetapkan, perasaan balas dendam berkurang (Seip et al., 2014).

Kesimpulan temuan Fischer (2018), bahwa kebencian memiliki pola penilaian dan kecenderungan tindakan yang unik. Kebencian didasarkan pada persepsi stabil dan disposisi negatif terhadap orang atau kelompok. Individu membenci orang dan kelompok lebih karena siapa mereka, daripada tindakan yang mereka lakukan dan latar belakangnya. Kebencian memiliki tujuan untuk menghilangkan targetnya. Kebencian sangat penting di tingkat antarkelompok, di mana ia mengubah kelompok yang sudah didevaluasi menjadi korban kebencian. Ketika kebencian ditebarkan di antara anggota kelompok, kebencian dapat menyebar dengan cepat ke zona konflik; yakni keadaan ketika orang terpapar kekerasan berbasis kebencian, yang selanjutnya akan lebih memperbanyak konsumsi kebencian dalam diri mereka.

Bagi Fischer, satu-satunya cara untuk mengatur sentimen emosional kebencian adalah dengan melihat kembali atribusi niat jahat dari kelompok luar; menempatkan tindakan target kebencian sesuai dengan latar belakang keadaan mereka daripada menempatkannya sebagai sifat atau identitas dari kelompok tersebut. Dengan cara ini, mungkin saja masih terdapat emosi kemarahan, namun hanya marah tanpa kebencian, sebagai emosi yang lebih konstruktif, sehingga intensitas kebencian dapat dikurangi jika target kebencian meminta maaf atau mengubah perilaku mereka. Sedangkan Mustafa Ulusoy menegaskan bahwa jebakan kebencian menjadi sangat melekat pada objek yang dimusuhi (“the trap of hatred is to become strongly attached to one’s enemy”). Kebencian bukanlah cara menyelesaikan pengalaman traumatis. Kebencian yang muncul sebagai akibat tidak efektifnya penyelesaian trauma-trauma akan mengikat seseorang pada objek yang dibencinya. Dengan kata lain, penggunaan kebencian adalah se bentuk kekerasan karena ketidakmampuan menghadapi penindasan, ketidakadilan, dan pengalaman kekerasan yang telah diinternalisasi sehingga jatuh ke dalam perangkap kebencian (“the trap of hatred”) (Idharoel Haq & Ziaulhaq, 2021).

Iri Hati sebagai Pemicu Kebencian

Bentuk kebencian pada dasarnya bermanifestasi sebagai upaya merusak potensi hubungan manusia dengan kebutuhan untuk menghancurkan realitas dan komunikasi yang disebabkan iri hati terhadap objek. Iri hati ditempatkan sebagai salah satu akar dari kebencian. Ulusoy menguraikan Iri hati (*envy*) dengan merujuk pada studi Melanie Klein (1998:23) yang pertama kali diidentifikasi sebagai karakteristik signifikan dari pasien dengan psikopatologi. Dalam penelitian Klein, iri hati adalah pengaruh kemarahan yang timbul karena keyakinan bahwa objek-keinginan (*object of the will*) berada dalam kepemilikan orang lain, yang menimbulkan rasa sakit ketika melihatnya dan akan mencoba mengambilnya dari mereka. Adegan yang menyenangkan dan bahagia dari pemilik objek-keinginan memberi mereka rasa sakit, sehingga hanya kesengsaraan orang lain yang bisa memberi mereka kesenangan. Inilah sebabnya, mengapa semua upaya untuk memuaskan orang yang iri hati itu sia-sia, karena kecemburuan mereka muncul dari dalam diri sendiri. Dengan demikian, mereka akan selalu menemukan objek untuk iri hati (Klein, 1946).

Ulusoy menjelaskan, iri hati dan kebencian berbau bersama beberapa cara. Kebencian dasarnya muncul sebagai upaya menghancurkan potensi hubungan manusia secara memuaskan. Jika seseorang tidak bahagia hanya karena orang lain memiliki sesuatu yang baik, maka perasaan ini dapat mendorong orang tersebut untuk bekerja, membeli, memaksa, atau mencuri agar mendapatkan kepemilikan itu. Sedangkan iri hati muncul ketika orang tersebut tidak dapat melakukan sesuatu dan tidak berdaya untuk mendapatkannya. Jika objek-keinginan yang dianggap bernilai tidak dapat diperoleh dan di luar batas

diri, maka iri hati menyebabkan kebencian.

Apabila merujuk pada tradisi Islam, salah satu ulama Turki, Bediüzzaman Said Nursi (1877-1960) mengemukakan bahwa iri hati tersebut berkaitan dengan penyakit *Menfaat-i Şahsiye* (egosentrisitas), sehingga kecemburuan, rasa iri, ataupun rasa dengki mudah muncul bagi individu yang memiliki egoism tinggi; di mana objek yang dicemburui menjadi sasaran kebenciannya. Said Nursi mengatakan hal ini dalam *Al-Maktûbât*:

Saudara-saudaraku! Aspek paling berbahaya dari egoisme dalam pekerjaan kita adalah kecemburuan. Jika tidak murni demi Tuhan, kecemburuan mengganggu dan merusaknya. Sama seperti salah satu tangan seseorang tidak dapat cemburu pada yang lain, dan matanya tidak dapat iri pada telinganya, dan hatinya tidak dapat bersaing dengan akal sehatnya, maka Anda masing-masing menyerupai perasaan, anggota, dari kepribadian kolektif tubuh kita. merupakan. Tugas penting Anda yang muncul dari hati nurani bukanlah untuk bersaing satu sama lain, tetapi untuk merasa bangga dan senang dengan kualitas baik satu sama lain (Nursi, 2008).²⁴³

Dengan demikian, Said Nursi menyatakan pentingnya berhati-hati dari jeratan ego yang mampu menghalangi kebenaran, sebagaimana ditegaskannya dalam *Al-Maktûbât*:

“Wahai saudara-saudaraku! Kalian harus waspada agar mereka tidak menjerat kalian lewat benih kesombongan tersebut. Kaum sesat pada masa sekarang menunggangi “ego” yang kemudian mengantarkan mereka menuju lembah kesesatan. Sementara kalangan yang mengabdikan pada kebenaran tidak dapat membela kebenaran kecuali dengan meninggalkan “ego”. Bahkan meskipun mereka benar dalam menggunakan “ego” mereka tetap harus meninggalkannya agar tidak menyerupai kaum sesat di atas. Sebab, mereka bisa dianggap sama-sama menyembah diri sendiri. Karena itu, hal tersebut merupakan penghinaan terhadap pengabdian kebenaran (Nursi, 2017).

Fenomena kecemburuan, rasa iri, atau rasa dengki juga ditemukan dalam Alkitab. Salah satu narasi terkait kecemburuan dalam Alkitab Perjanjian Lama adalah perampasan berkat atau hak kesulungan Esau yang dilakukan Yakub, adiknya (Kejadian 27). Berkat kesulungan atau *‘bekhora’* ini sangat besar pengaruhnya dalam kehidupan orang yang memilikinya. Dengan *‘bekhora’* itu, Yakub mendapat kelimpahan ekonomi, kepenuhan kekuasaan politik atas semua anggota keluarga, suku-suku bangsa, dan kepenuhan berkat spiritual.

“Allah akan memberikan kepadamu embun yang dari langit dan tanah-tanah gemuk di bumi dan gandum serta anggur yang berlimpah-limpah. Bangsa-bangsa akan takluk kepadamu; dan suku-suku bangsa akan sujud kepadamu; jadilah tuan atas saudara-saudaramu, dan anak-anak ibumu akan sujud kepadamu. Siapa yang mengutuk engkau, terkutuklah ia, dan siapa yang memberkati engkau, diberkatalah ia” (Kejadian 27:28-29).

Seharusnya sebagai anak sulung, Esau berhak mendapatkan *‘bekhora’* tersebut. Akan tetapi, karena hasratnya yang tidak tertahankan untuk mencicipi makanan buatan Yakub, adiknya, dan pertimbangan akan saat kematiannya yang mendekat, Esau menyerahkan berkat kesulungannya kepada adiknya. Namun, melihat kesuksesan yang dialami adiknya itu, Esau menaruh dendam terhadap adiknya. Akibatnya, Esau sampai pada taraf bermaksud membunuh adiknya itu sebagai balasan atas ulahnya.

“Esau menaruh dendam kepada Yakub karena berkat yang telah diberikan oleh ayahnya

²⁴³ My brothers! The most dangerous aspect of egotism in our work is jealousy. If it is not purely for God’s sake, jealousy interferes and spoils it. Just as one of a person’s hands cannot be jealous of the other, and his eye cannot envy his ear, and his heart cannot compete with his reason, so each of you resembles a sense, a member, of the collective personality of the body we constitute. Your essential duty springing from the conscience is not to compete with one another, but to take pride and pleasure in each other’s good qualities.

kepadanya, lalu ia berkata kepada dirinya sendiri: ‘Hari-hari berkabung karena kematian ayahku itu tidak akan lama lagi; pada waktu itulah Yakub, adikku, akan kubunuh’” (Kejadian 27:41).

Rencana tersebut diketahui Ribka, ibunda mereka berdua. Untuk mencegah terjadinya pembunuhan yang bermotifkan iri hati dan dedam itu, Ribka menganjurkan Yakub lari ke Mesopotamia, ke Padan-Aram.

“Ketika diberitahukan perkataan Esau, anak sulungnya itu kepada Ribka, maka disuruhnyalah memanggil Yakub, anak bungsunya, lalu berkata kepadanya: ‘Esau, kakakmu, bermaksud membalas dendam membunuh engkau. Jadi sekarang, anakku, dengarkanlah perkataanku, bersiaplah engkau dan larilah kepada Laban, saudaraku, ke Haran, dan tinggallah padanya beberapa waktu lamanya, sampai kegeraman dan kemarahan kakakmu itu surut dari padamu, dan ia lupa apa yang telah engkau perbuat kepadanya; kemudian aku akan menyuruh orang menjemput engkau dari situ. Mengapa aku akan kehilangan kamu berdua pada satu hari juga?’” (Kejadian 27:42-45).

Demikianlah Yakub meninggalkan kedua orangtuanya dan saudaranya. Kedua kakak-beradik itu terpecah. Setelah melewati sedemikian banyak tahap konflik yang mengobarkan dendam dan hasrat kekerasan tersebut, akhirnya Yakub berbalik. Ia menemui Esau untuk berdamai. Dalam pertemuan itu Yakub merendahkan dirinya dengan bersujud ke tanah tujuh kali di hadapan Esau. Selanjutnya keduanya saling berpelukan sebagai tanda persaudaraan dan perdamaian.

“Dan ia sendiri berjalan di depan mereka dan ia sujud sampai ke tanah tujuh kali, hingga ia sampai ke dekat kakaknya itu. Tetapi Esau berlari mendapatkan dia, didekapnya dia, dipeluk lehernya dan diciumnya dia, lalu bertangis-tangisanlah mereka” (Kejadian 33:3-4).

Yakub memohon maaf kepada saudaranya. Lebih dari itu, Yakub menyapa Esau, kakaknya dengan sebutan ‘Adonai’. Artinya, tuanku. Sebutan itu menjadi ungkapan perendahan statusnya sebagai adik. Ia kembali menempatkan dirinya sebagai adik dan Esau sebagai kakak. Di pihak lain, Esau membuang kemarahan dan ego-nya. Ia menerima adiknya kembali. Keduanya berdamai kembali (Alfred Agyenta, “When Reconciliation Jacob Esau,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 83, 2007, 123-134 (124).

Peran Agama dalam Menghadapi Kebencian

Salah satu disiplin ilmu yang penting dalam penelitian kebencian adalah partisipasi studi agama-agama (*religious studies*) dalam menciptakan perdamaian dengan mengatasi kebencian yang bersumber dari agama. Pengertian multidisipliner dalam disiplin studi agama-agama berarti kerjasama antara ilmu pengetahuan yang masing-masing tetap berdiri sendiri dan dengan metode sendiri-sendiri (Van Melsen, 1985). Disebut multidisipliner adalah interkoneksi antar satu ilmu dengan ilmu lain namun masing-masing bekerja berdasarkan disiplin dan metode masing-masing (Kaelan, 2010). Pendekatan multidisipliner dipahami sebagai pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan berbagai sudut pandang banyak ilmu yang relevan atau penggabungan beberapa disiplin untuk bersama-sama mengatasi masalah tertentu (Nasution, 2017). Penegasan di atas terhadap posisi *religious studies* sangat penting, sebab, “*In Southeast Asia, the academic study of religion from a multidisciplinary, pluralistic perspective encapsulating a variety of religious traditions does not seem to have been formalized as an independent element in universities in the region.*” (Alles, 2010).

Pentingnya agama sebagai sumber perdamaian menjadi bagian penting kajian lingkup *religious studies* yang bersifat multidisipliner (*multidisciplinary*), dalam hal ini, termasuk juga penelitian tentang kebencian dari latar belakang *religious studies* (Alles, 2010; Capps, 1995). Sebagaimana ditekankan Chaiwat Satha-Anand (2015), penekanan agama sebagai sumber kedamaian harus ditekankan kembali, diingat kembali, dan ditampilkan kembali sebagai sesuatu yang penting dan menarik, karena “*Setiap kali kekerasan memasuki sesuatu, ia (akan) mencemarinya, dan setiap kali kelembutan memasuki sesuatu, ia (membawa) rahmat kepadanya. Sesungguhnya Allah memberkahi sikap lembut sesuatu yang*

tidak Dia berkahi pada sikap yang keras.” (Satha-Anand, 2015).

Ditegaskan Ihsan Ali-Fauzi (dalam Satha-Anand) bahwa halaman-halaman buku Chaiwat, menunjukkan kemungkinan dan sumber normatif nirkekerasan dan dukungan kepada perdamaian dalam tradisi agama-agama,

Kecenderungan di atas juga mulai ditopang oleh berkembangnya studi-studi dan kursus-kursus khusus tentang “agama dan perdamaian” di beberapa perguruan tinggi (misalnya Universitas Notre Dame atau George Mason di Amerika atau Universitas Uppsala di Eropa) atau lembaga riset dan advokasi (seperti United States Institute of Peace, USIP, di Amerika, atau Berghof Foundation di Jerman). Pada sisi yang lain, kecenderungan ini juga memperoleh angin segar karena studi-studi baru yang dianggap meyakinkan dalam ilmu-ilmu sosial, misalnya oleh Kurt Schock dan duet Erica Chenoweth dan Maria J. Stephan, menunjukkan bahwa aksi-aksi nirkekerasan atau perlawanan-perlawanan damai lebih berhasil mencapai tujuannya daripada aksi-aksi kekerasan, apalagi kekerasan teroris (Satha-Anand, 2015).

Satha-Anand berpendapat bahwa meskipun sebagian agama memiliki kecenderungan kepada kekerasan maupun nirkekerasan, agama dapat digunakan untuk melegitimasi kekerasan ketika dipandang perlu demi membela agama dan orang-orang tidak berdosa, atau ketika monopoli kekerasan negara mengenyampingkan dan memanipulasi ajaran agama demi kepentingannya. Sebagai pemberi legitimasi yang kuat, agama dapat menjadi salah satu faktor utama penggerak konflik politik, dengan menjadi pengarah atau pengalih kekerasan. Karena kini agama terpapar organisasi ekonomi, manajemen birokrasi, kecanggihan teknologi, dan terkadang wacana kemarahan politik, agama lebih mudah bersekutu dengan desakan kekerasan ketimbang dengan perdamaian dan nirkekerasan (Satha-Anand, 2015). Namun, menurut Satha-Anand, sebaiknya kita mengindahkan peringatan seorang sarjana:

...setiap agama besar adalah sebuah samudera, dengan sekian teluk, ceruk, dan relung tak terselami; kita tak dapat menuangkannya ke dalam sebuah botol dan menerawangnya begitu saja. Kita hanya bisa mendatanginya, mencium baunya, merasakannya, menyentuhnya, mengamati apa yang tumbuh di sana dan menyimak aneka suasana hatinya. Pemahaman kita terhadapnya takkan lengkap, tapi kita takkan memalsukannya dengan meringkusnya ke dalam sebuah gambar atau model (Williams, 1994).

Demikian pula ditegaskan Bediüzzaman Said Nursi bahwa kebencian dan permusuhan yang akan merusak kehidupan manusia, baik secara pribadi ataupun sosial. Sebagaimana dikatakannya dalam *Al-Maktûbât*, bahwa:

Fanatisme, keras kepala, dan kedengkian yang menyebabkan perpecahan, kebencian, dan permusuhan di antara orang-orang yang beriman adalah suatu keburukan dan kezaliman. Sifat-sifat itu tidak dapat dibenarkan dalam pandangan hakikat dan hikmah. Ia tidak sesuai dengan ajaran Islam, yang merupakan representasi dari spirit kemanusiaan yang agung. Di samping itu, sifat-sifat permusuhan itu bisa menghancurkan kehidupan pribadi, kehidupan sosial, dan kehidupan maknawi. Bahkan, itu merupakan racun mematikan bagi kehidupan seluruh umat manusia (Nursi, 2017).

KESIMPULAN

Fenomena kebencian sangat penting untuk dikaji lebih mendalam, terutama studi terhadap kebencian atau *hate studies* merupakan bidang disiplin baru yang sedang dikembangkan di dunia akademik internasional. Pengembangan *hate studies* berasal dari sumbangan berbagai bidang studi, salah satunya adalah *religious studies*. Perhatian *religious studies* pada fenomena kebencian, khususnya kebencian yang dilegitasi oleh agama, menjadi sumbangsih kebijaksanaan satu disiplin ilmu terhadap bidang studi baru – *hate studies*. Perspektif akademik dari *religious studies* mampu menganalisis sumber kebencian yang berasal keyakinan agama (*religious beliefs*), perilaku (behaviors), dan institusi (institutions)

dengan mengacu pada berbagai disiplin ilmu dan metodologi mereka termasuk teologi, antropologi, sosiologi, psikologi, filsafat, dan sejarah agama dalam lingkup pendekatan religious studies. Oleh karena itu, pendekatan keilmuan *religious studies* akan memberikan bimbingan teoritis dan praktik berbasis pada kebijaksanaan agama yang mampu memperkaya pemahaman tentang kebencian serta penanganan menghadapi dampak kebencian untuk memperkuat paham moderasi beragama di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Akbar, C. (2019, April). Menjelang Pilpres, Kominfo: Jumlah Hoax Akan Terus Melonjak. *Bisnis.Tempo.Co.* <https://bisnis.tempo.co/read/1191304/menjelang-pilpres-kominfo-jumlah-hoax-akan-terus-melonjak>
- Alles, G. D. (2010). *Religious studies: A global view*. Routledge.
- Armstrong, K. (2002). *Berperang Demi Tuhan*. Mizan.
- Bartrop, P. (2002). The relationship between war and genocide in the twentieth century: A consideration. *Journal of Genocide Research*, 4(4), 519–532.
- Cambridge Dictionary. (2018). *Missing*. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/violence>. Dilihat 14/03/2018, pukul 21.32 WIB.
- Camus, A. (2005). *Mite Sisifus*. Gramedia.
- Capps, W. H. (1995). *Religious studies: The making of a discipline*. Fortress Press.
- Center, S. P. L. (2017). Ten ways to fight hate: a community resource guide. *Montgomery, AL: Author*.
- CHS. (2022). *The Centre for Hate Studies*. University of Leicester. <https://le.ac.uk/hate-studies>
- Fischer, A., Halperin, E., Canetti, D., & Jasini, A. (2018). Why we hate. *Emotion Review*, 10(4), 309–320.
- George, C. (2017). Pelintiran kebencian: Rekayasa ketersinggungan agama dan ancamannya bagi demokrasi. *Translated by Tim PUSAD Paramadina Dan IIS UGM. Jakarta: PUSAD Paramadina.*
- Glasser, S. B. (2005). *US figures show sharp global rise in terrorism*. The Washington Post.
- Haq, M. Z. (2021). Hate Studies: The Urgency and Its Developments in the Perspective of Religious Studies. *Jurnal Aristo (Social, Politic, Humaniora)*, 9(2), 375–395.
- Hardiman, F. B. (2005). Memahami Negativitas (Diskursus Tentang Massa, Teror dan Trauma). *KOMPAS*.
- Idharoel Haq, A. M., & Ziaulhaq, M. (2021). Studi Kebencian: Analisis Komparasi Pemikiran Bediüzzaman Said Nursi (1877-1960) dan K. H. Ahmad Dahlan (1868-1923). *MELINTAS*, 35(3), 258–278. <https://doi.org/10.26593/mel.v35i3.4660.258-278>
- JHS. (2004). *Journal of Hate Studies*. <https://jhs.press.gonzaga.edu/22/volume/17/issue/2/>.
- JHS. (2021). *Justice and Equity: Challenging Hate and Inspiring Hope The Journal of Hate Studies*. Gonzaga University.
- Kaelan, H. (2010). Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner. *Yogyakarta: Paradigma*.
- Kapolri. (2015). *Surat Edaran Kapolri NOMOR SE/06/X/2015 tentang (Hate Speech) Ujaran Kebencian*.
- KBBI. (2018). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Republik Indonesia, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Klein, M. (1946). Notes on some schizoid mechanisms. *International Journal of Psycho-Analysis*, 27, 99–110.
- Luthfi, A. (2019, May). Kominfo Berhasil Identifikasi 486 Hoaks Selama April 2019. *Kominfo.Go.Id*.
- Maggie. (2011). *Is the time right for a field of hate studies?* University Affairs Affaires Universitaires. <https://www.universityaffairs.ca/features/feature-article/is-the-time-right-for-a-field-of-hate-studies/>
- Makarim, M. (2021). *MEMAKNAI “KEKERASAN.”* Lembaga Studi Dan Advokasi Masyarakat. <https://referensi.elsam.or.id/wp-content/uploads/2014/12/MEMAKNAI-â€œKEKERASANâ€•.pdf>

- Maskaliunaite, A. (2002). Defining terrorism in the political and academic discourse. *Baltic Defence Review*, 2(8), 36–50.
- merriam-webste. (2021). *violence*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/violence>
- Mohamad, G. (2011). *Debu, duka, dsb: sebuah pertimbangan anti-theodise*. Tempo & Grafiti.
- Mohr, J. M. (2008). Hate Studies Through a Constructivist and Critical Pedagogical Approach. *Journal of Hate Studies*, 6(July), 65–80. <https://doi.org/10.13140/2.1.4033.3446>
- Mufti, M., & Rahman, M. T. (2019). Fundamentalisme dan Radikalisme Islam di Tengah Kehidupan Sosial Indonesia. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, 2(2), 204–218.
- Nagda, B. (Ratnesh) A., Gurin, P., & Lopez, G. E. (2003). Transformative pedagogy for democracy and social justice. *Race, Ethnicity and Education*, 6(2), 165–191.
- Nasution, K. (2017). Berpikir Rasional-Ilmiah Dan Pendekatan Interdisipliner Dan Multidisipliner Dalam Studi Hukum Keluarga Islam. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 10(1), 13–22.
- National Union of Students. (2012). *No Place for Hate - Hate crimes and incidents in further and higher education: race and ethnicity*. National Union of Students (NUS). www.nus.org.uk
- Navarro, J. I., Marchena, E., & Menacho, I. (2013). The psychology of hatred. *The Open Criminology Journal*, 6(1).
- Nursi, B. S. (2008). *Bediuzzaman Said Nursi Letters 1928-1932* (Ş. Vahide (Ed.); I 2008). Sözlük.
- Nursi, B. S. (2017). *Al-Maktûbât* (F. F. Bahreisy (Trans.); II). Risalah Nur Press.
- Opotow, S. (2005). *Hate, Conflict, and Moral Exclusion*. Oxford Learner's Dictionary. (2021). *Violence*. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/american_english/violence
- Rahmah, G. (2017). Pengaduan Konten Negatif di Internet Menurun. *Tempo.Co*. <https://bisnis.tempo.co/read/898773/pengaduan-konten-negatif-di-internet-menurun/full&view=ok>
- Rubinstein, W. D. (2014). *Genocide*. Routledge.
- Satha-Anand, C. (2015). “*Barangsiapa Memelihara Kehidupan*” *Esai-esai tentang Nirkekerasan dan Kewajiban Islam*. Paramadina.
- Seip, E. C., Rotteveel, M., van Dillen, L. F., & van Dijk, W. W. (2014). 15 Schadenfreude and the desire for vengeance. *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, 227.
- Setyowibowo, Y. (2021). Ujaran Kebencian di Media Sosial Meningkatkan 20% Selama Pandemi Corona. *SINDOnews.Com*.
- Staub, E. (2005). Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing. *Handbook of Forgiveness*, 443–459.
- Stern, K. S. (2003). The need for an interdisciplinary field of hate studies. *J. Hate Stud.*, 3, 7.
- Sternberg, R. J. (2003). A duplex theory of hate: Development and application to terrorism, massacres, and genocide. *Review of General Psychology*, 7(3), 299–328.
- Syafirdi, D. (2019, January 10). Agar Hoaks dan Ujaran Kebencian Tak Merajalela Jelang Pilpres. *Merdeka.Com*. <https://www.merdeka.com/peristiwa/agar-hoaks-dan-ujaran-kebencian-tak-merajalela-jelang-pilpres.html>
- Ulusoy, M. (2004). *Hatred as the Root of Violence, The Trap of Hatred, and Said Nursî: A Person who was Saved from this Trap*. Bringing Faith, Meaning and Peace to Life in a Multicultural World: The Risale-I Nur's Approach.
- Van Melsen, A. G. M. (1985). Ilmu Pengetahuan Dan Tanggung Jawab, Diterjemahkan Oleh K. Bartens. *Gramedia Jakarta*, 16–17.
- Verdeja, E. (2002). On genocide: Five contributing factors. *Contemporary Politics*, 8(1), 37–54.
- Weiss, J. C., & Ephross, P. H. (1986). Group work approaches to ‘hate violence’ incidents. *Social Work*, 31(2), 132–136.
- wikipedia. (2018). *Hate Studies*. Wikipedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Hate_studies
- Williams, J. alden. (1994). *The Word of Islam*. university of Texas press.

Model Penguatan Nilai-Nilai Pendidikan Keluarga bagi Penerima Program PKH di Kabupaten Serang

TB. A. Nabil Farhan¹, Wasehudin², Habibie Yusuf³, Abdul Hakam⁴

¹Universita Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

³Institut Agama Islam Negeri Gorontalo, Indonesia

⁴Prince of Songkla University Pattani Campus, Thailand

¹nabil.farhan3125@gmail.com, ²wasehudin@uinbanten.ac.id, ³habibiev87@iaingorontalo.ac.id,

⁴abdulhakam.h@psu.ac.th

Abstrak

Pendidikan, merupakan modal dasar bagi perkembangan kepribadian seseorang terutama dalam keluarga yang tepat dan benar, karena salah satu faktor pembentukan kepribadian yang sangat berpengaruh adalah keluarga yang dapat mendasari seseorang. Dewasa ini masih banyaknya keluarga yang rentan dan kurangnya memiliki daya ketahanan karena bergesernya nilai-nilai pendidikan keluarga, mengalami stress dan mengalami disfungsi. Perceraian, rujuk, ibu yang masih remaja, kurang harmonis nya hubungan antar individu di dalam suatu keluarga ialah merupakan bagian dari adanya perubahan bentuk serta struktur keluarga. Perubahan-perubahan ini yang menjadi salah satu faktor melemahnya perekonomian keluarga, ini menjadi bukti mengapa di Indonesia tingkat keluarga miskin dari tahun ketahun semakin meningkat. Dalam upaya menanggulangi tingkat kemiskinan, pemerintah hadir dengan membuat suatu program yg disebut PKH. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sejauh mana efektivitas penguatan nilai-nilai pendidikan dalam keluarga bagi para penerima program PKH tersebut. Adapun proses penelitian dilakukan menggunakan metode kualitatif deskriptif, sumber informan dipilih secara purposive sampling, dan data didapatkan dengan observasi, wawancara dan studi dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perlunya penguatan nilai-nilai pendidikan terutama bagi keluarga penerima bantuan PKH terutama di Kabupaten Serang, Provinsi Banten yang bertujuan agar proses pembinaan program ini dapat berjalan sesuai dengan tujuan pemerintah dalam mengikis tingkat keluarga miskin di Indonesia.

Kata kunci : nilai-nilai pendidikan keluarga; program keluarga harapan (PKH)

PENDAHULUAN

Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.²⁴⁴

Ahmad D. Rimba mengemukakan bahwa pendidikan ialah bimbingan yang dilakukan secara sadar oleh pendidik kepada peserta didik dengan tujuan membentuk kepribadian yang utama secara jasmani dan rohani.²⁴⁵

Begitupun Pendidikan menurut Soegarda Poerbakawaja adalah setiap perbuatan atau usaha dari generasi tua untuk mengalihkan pengetahuannya, pengalamannya, kecakapannya, dan keterampilannya terhadap generasi muda. Sebagai suatu usaha persiapan agar dapat memenuhi fungsi hidupnya baik jasmani maupun rohani.²⁴⁶

Singkatnya, pendidikan adalah proses perkembangan fisik dan mental manusia. Artinya melakukan segala upaya untuk meningkatkan kecerdasan anak, termasuk sikap intelektual, emosional

²⁴⁴ Undang-undang republik Indonesia nomor 20 tahun 2003 tentang system pendidikan nasional Bab 1 ketentuan umum pasal 1 Bab (1).

²⁴⁵ AhmaddD. Marimba, *Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, ((Bandung : PT. aAl-Ma'arif, 1962), 19.

²⁴⁶ SoegardapPoerbakawaja, et. al. *Ensiklopedipendidikan*, (Jakarta : gGunungAgung, 1981).257.

dan spiritual. Mereka dilatih secara fisik dan dibekali dengan keterampilan, kompetensi dan keahlian untuk mempersiapkan mereka menghadapi kehidupan sosial di masa depan. Di sisi lain, ia harus dapat memaksimalkan keterampilan yang dimilikinya agar dapat bermanfaat bagi masyarakat secara keseluruhan, terutama dirinya dan keluarganya, serta untuk mencapai tujuan hidupnya di dunia dan di akhirat.

KAJIAN PUSTAKA

Lingkungan rumah merupakan tempat utama seseorang menerima pendidikannya. Orang tua sebagai anggota keluarga menjadi pilar pertama pendidik dalam perkembangan kehidupan keluarga. Orang tua tidak hanya membentuk hubungan dan melakukan berbagai tujuan keluarga: seperti tujuan reproduksi, melanjutkan keturunan, dan membangun hubungan. Tidak hanya itu, tugas keluarga adalah menciptakan nuansa dan suasana proses pendidikan keluarga, untuk menumbuhkan generasi yang cerdas dan berakhlak mulia sebagai landasan yang kuat dalam menjalani kehidupan dan perjalanan setipa manusia. Realita tersebut dikuatkan oleh temuan teori-teori yang sejalan dengan pentingnya pendidikan keluarga sebagai dasar awal pendidikan anak-anak.

Menurut para pendidik dalam mengartikan makna sebuah keluarga sebagaimana yang dikutip oleh Jalaluddin di dalam bukunya psikologi agama mengatakan “Keluarga adalah pendidikan yang pertama, dan pendidiknya adalah kedua orang tua. Orang tua (bapak dan ibu) adalah pendidik kodrati. Mereka pendidik bagia anak-anaknya karena secara kodrat ibu dan bapak diberikan anugerah oleh Tuhan pencipta berupa naluri orang tua. Karena naluri ini ti,bul rasa kasih sayang para orang tua pada anak-anak mereka, sehingga secara moral keduanya merasa terbebani tanggung jawab untuk memelihara, mengawasi dan melindungi serta membimbing keturunan mereka.²⁴⁷

Keluarga adalah salah satu lingkungan social pertama yang dikenalkan kepada setiap anak. Adanya suatu interaksi di antara setiap anggota keluarga dapat menyadarkan anak yang kemudian beranggapan bahwa dirinya berfungsi sebagai individu dan juga bagian dari mahluk social. Maka dari itu sebagai makhluk social ia akan menyesuaikan diri dengan kehidupan yang ada di sekitarnya dengan cara saling tolong menolong dan memahami adat istiadat yang ada dalam suatu masyarakat, dan orang tua menjadi perantara dalam memberikan pemahaman tersebut, yang pada akhirnya dapat dimiliki oleh anak. Berkembangnya seorang anak di dalam lingkungan keluarga ditentukan oleh situasi dan kondisi keluarga itu sendiri berdasarkan pengalaman-pengalaman yang sudah dimiliki oleh kedua orang tuanya.²⁴⁸

Arti keluarga dalam makna yang sempit, sebagai keluarga inti yang menjadi bagian dari kelompok social terkecil (mikro) dari suatu masyarakat yang terbentuk berdasarkan suatu pernikahan yang terdiri dari ayah (suami), ibu (istri) serta anak-anak. Kemudian keluarga juga di dalam makna yang lebih universal seperti dalam lingkungan Rukun Tetangga (RT), dalam lingkungan kompleks atau keluarga dalam lingkungan satu Negara yaitu Indonesia.

Keluarga ialah sebuah miniatur yang berada di dalam suatu “Negara kecil” yang diibaratkan sebagai sebuah lambang kesatuan dan di dalamnya melibatkan banyak unsur-unsur persatuan seperti ketentraman, kebahagiaan, kebaikan dan kedamaian yang dapat dirasakan oleh seluruh anggota keluarga di dalamnya, namun demikian tidak menutup kemungkinan munculnya suatu gangguan atau disfungsi dalam struktur suatu keluarga. Contohnya munculnya suatu masalah seperti kesulitan berupa keuangan, adanya ketidak harmonisan sehingga menimbulkan pcreraian, kejahatan dalam rumah tangga, perselingkuhan dan sebagainya yang hal tersebut merupakan suatu ancaman sekaligus membahayakan yang dapat menimbulkan keadaan krisis di tengah struktur kekeluargaan, maka dari itu dalam menempuh kehidupan ditengah masyarakat luas, diperlukan adanya ketahanan serta kekuatan baik secara fisik maupun psikis di dalam struktur suatu keluarga.

²⁴⁷ Jalaluddin,,*Psikologi Agama*, PPT.Raja Grafindo Opersada, Jakarta.: 2002, hhlml.2216

²⁴⁸ AbuAAhmedi, *SSosiologi Pendidikan*, (Jakarta:RRiekaCCipta,22004),990-91.

Nilai-nilai Pendidikan Keluarga

Pola pemetaan tujuan pendidikan yang perlu diperhatikan di tengah lingkungan keluarga menurut Kartini Kartono²⁴⁹ yaitu diantaranya berupaya membangkitkan:

1. Rasa hormat dan rasa patuh terhadap orang tua.
2. Kesejahteraan secara lahiriyah maupun batiniah untuk seluruh anggota keluarga.
3. Sikap Loyalitas, solidaritas dan gotong royong yang tulus di antara seluruh anggota keluarga.

Belakangan ini masih banyak sekali kita jumpai dalam kehidupan suatu keluarga, ketidakmampuan orang tua dalam mengatur dan menjaga ke-stabilan kehidupan di lingkungan keluarganya yang sesuai dengan apa yang menjadi tujuan, yaitu adanya keharmonisan, rasa tanggungjawab antara suami dan istri serta rasa tanggung jawab terhadap pendidikan anak-anaknya.

Hal-hal demikian yang kadang sering terabaikan, terutama bagi keluarga (Bapak Ibu) yang terkadang memiliki kesibukan di luar rumah. Secara dzohiriyah mereka (anak) tercukupi segala kebutuhannya namun di sisi lain mereka masih kurang mendapatkan perhatian, bahkan seringkali terabaikan. Permasalahan ini secara tidak langsung menyatu dengan kondisi masyarakat saat ini yang lebih terbuka dan berbagai tuntutan, yang menimbulkan persaingan ketat disertai keinginan agar bisa mencapai tingkat ekonomi yang lebih tinggi dibandingkan dengan tingkat kesadaran moral dan social.

Model kehidupan seperti ini sudah mulai terlihat jelas pada permukaan masyarakat yang berada di tatanan paling bawah, bahkan mereka yang secara ekonomi lebih tertekan dan lebih sulit dalam melakukan interaktif di dalam kehidupan keluarganya, keadaan telah berubah menjadi “birokrasi semu” dikarenakan telah hilangnya kesempatan-kesempatan yang demikian sehingga tidak dapat diperoleh atau dirasakan oleh anak.

Selain beberapa faktor diatas yang dapat menyebabkan bergesernya fungsi dari suatu keluarga, dewasa ini banyak keluarga yang pondasi kekeluargaannya rapuh yang kurang memiliki ketahanan karena bergesernya nilai-nilai pendidikan keluarga, mengalami stress dan mengalami disfungsi. Perceraian, rujuk, ibu yang masih remaja, kurang harmonisnya hubungan antar individu di dalam suatu keluarga merupakan bagian dari perubahan struktur dan bentuk keluarga. Perubahan-perubahan ini yang menjadi salah satu faktor melemahnya perekonomian keluarga, ini menjadi bukti mengapa di Indonesia tingkat keluarga miskin dari tahun ketahun semakin meningkat.

Program Keluarga Harapan

Program Keluarga Harapan (PKH) adalah suatu program yang dibuat untuk menaggulangi kemiskinan dan keudukannya merupakan salah satu bagian dari program penanggulangan kemiskinan lainnya. Program ini bertujuan untuk memberi bantuan secara tunai kepada Rumah Tangga Sangat Miskin (RTSM) jika persyaratan mereka terpenuhi dalam upaya peningkatan kualitas hidup dalam bidang pendidikan dan kesehatan.

Salah satu fokus dalam kegiatan PKH ialah mengurangi tingkat kemiskinan dan meningkatkan kualitas sumberdaya manusia terutama keluarga miskin. Tujuan ini sekaligus bagian dari upaya dalam rangka mempercepat pencapaian target MDGs. Karena dalam prosesnya PKH memiliki tujuan khusus dan tujuan umum. Maka dari itu di dalam tujuan umum program ini adalah untuk menurunkan angka kemiskinan sekaligus memutus rantai kemiskinan di Indonesia. Meningkatkan sumber daya manusia yang berkualitas serta merubah perilaku RTSM yang masih kurang kesejahteraan nya.

Kemudian secara khusus, tujuan dari PKH²⁵⁰ terdiri dari:

1. Meningkatkan keadaan social ekonomi RTSM
2. Meningkatkan taraf pendidikan anak RTSM
3. Meningkatkan kondisi kesehatan, ibu hamil, nifas serta anak pada usia kurang dari 6 tahun yang termasuk RTSM
4. Meningkatkan kualitas pelayanan dibidang pendidikan dan kesehatan, terutama bagi RTSM

²⁴⁹ Moh. Daud Ali, Pendidikan Agama Islam, (Jakarta :Raja Grafindo, Persada, 2010). 383

²⁵⁰ PedomanUmumpelaksanaanProgram Keluarga Harapan (PKH) tahun2008. Jakarta, Kementrian Sosial RI. 12

Tujuan dan sasaran para penerima program keluarga harapan (PKH) adalah rumah tangga sangat miskin (RTSM) yang di dalamnya terdapat anggota keluarga terdiri dari anak berusia 0– 15 tahun atau ibu hamil, nifas yang berada pada lokasi yang telah terpilih sebagai daerah yang mendapatkan bantuan berupa PKH. Para penerima bantuan program ini ibu atau wanita dewasa, ini dilakukan agar dalam pelaksanaan pemenuhan syaratnya dapat berjalan secara efektif dan sesuai dengan tujuan.

METODE

Penelitian ini dilakukan dengan metode kualitatif deskriptif, informan dipilih secara purposive sampling, data diperoleh melalui observasi, wawancara dan studi dokumentasi. Tempat penelitian berada di kecamatan Baros kabupaten Serang.

Proses pencarian data primer didapatkan melalui wawancara, sedangkan data sekunder didapatkan melalui proses pencarian dokumen yang sesuai dengan kebutuhan penelitian. Selanjutnya dalam hal ini ada beberapa fokus penelitian, diantaranya:

1. Model Penguatan Nilai Pendidikan Keluarga.
2. Faktor pendukung pendidikan keluarga bagi para penerima PKH di kabupaten Serang.

Analisis data menggunakan metode analisis model interaktif yang menurut Miles dan Huberman dalam Sugiyono²⁵¹ ada tahapan yang harus dilalui yakni: reduksi data, penyajian data, dan menarik kesimpulan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sebagai bagian dari salah satu proyek pemberantasan kemiskinan yang dicanangkan Kementerian Sosial, Proyek Keluarga Harapan (PKH) merupakan proyek yang sangat bagus yang berkontribusi dalam pengentasan kemiskinan. Mengenai Program Keluarga Harapan (PKH), tujuan pelaksanaan program sangat jelas dan rinci.

Dengan demikian tujuan dari implementasi PKH sebagaimana tertuang dalam Pedoman PKH (2008), yaitu:

1. Meningkatkan keadaan social ekonomi RTSM
2. Meningkatkan taraf pendidikan anak RTSM
3. Meningkatkan kondisi kesehatan, ibu hamil, nifas serta anak pada usia kurang dari 6 tahun yang termasuk RTSM
4. Meningkatkan kualitas pelayanan dibidang pendidikan dan kesehatan, terutama bagi RTSM

Temuan menunjukkan bahwa salah satu keputusan untuk melaksanakan PKH di Kabupaten Baros adalah terdapatnya persiapan-persiapan terlebih dahulu agar dapat sesuai dengan tujuan yang diinginkan. Salah satu proses persiapannya seperti pemilihan kota/kabupaten oleh Badan Pusat Statistika (BPS), kemudian dengan menentukan lokasi untuk penerima PKH, selanjutnya dengan memilih pendamping disetiap daerah penerima PKH dan menentukan peserta untuk penerima PKH. Selain beberapa persiapan tadi, dalam proses pengumpulan data dan informasi harus terjalin komunikasi serta kerja sama yang baik dari setiap instansi dan pihak yang terkait guna tercapainya tujuan kegiatan PKH yang sesuai dengan apa yang diharapkan.

Dalam pelaksanaannya, Program Keluargaa Harapan (PKH) di kecamatan Baros yang menjadi target kegiatan ini adalah para RTSM (Rumah Tangga Sangat Miskin) yang masuk ke dalam kriteria sebagai para penerima PKH, diantaranya ibu hamil, menyusui, balita dan anak yang masih dalam usia sekolah tingkat SD/MI, SMP/MTs. Sesuai dengan peraturan perundang-undangan, PKH dalam pelaksanaannya adalah bagian dari implementasi dari UU no. 1. UU SJSN no. 40 tahun 2004, UU no. 40. PerPres nomor 11 tahun 2009 tentang Rencana Aksi Kesejahteraan Sosial, nomor 3 tahun 2010

²⁵¹ Sugiyono (2011) Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. Bandung, Alfabeta. 247

tentang Percepatan Pencapaian Tujuan Program Afinitas, dan PerPres no. 3. 2010 nomor 15 mengenai Percepatan Penanggulangan Kemiskinan. Merujuk kepada sistem Jaminan Nasional berdasarkan UU NO. 4 April 2004, PKH adalah satu-satunya model yang dijamin, di sisi lain. PKH merupakan bantuan sosial yang diperuntukan untuk mempertahankan kehidupan dalam memenuhi kebutuhan dasar khususnya kesehatan dan pendidikan.

Jumlah Bantuan yang diterima oleh para peserta PKH berdasarkan aturan scenario besaran bantuan yang terdiri dari bantuan tetap, bantuan rata-rata di setiap RTSM, bantuan khusus usia RTSM dan bantuan maksimum setiap RTSM, yang perlu menjadi catatan adalah bantuan terkait kesehatan hanya diperuntukan kepada RTSM yang memiliki anak dengan usia dibawah 6 tahun atau wanita hamil atau setelah melahirkan. Jumlah bantuan ini bukan berdasarkan berapa jumlah anak yang ada. Jumlah bantuan adalah 16% dari penghasilan rata-rata tahun para RTSM, kemudian ada batas minimal dan batas maksima yaitu 15-25% dari penghasilan rata-rata RTSM per tahun.

Pada setiap pelaksanaan suatu kegiatan, ada salah satu unsur terpenting yaitu pencapaian suatu tujuan, dalam penelitian ini dan berdasarkan pernyataan yang dikemukakan oleh informan yang merupakan salah satu pendamping desa pada program PKH tersebut, yang harus dicapai pada setiap pelaksanaan kegiatan PKH adalah membantu masyarakat miskin utamanya Rumah Tangga Sangat Miskin (RTSM) untuk mencapai kebutuhan hidup yang bersangkutan dengan pendidikan dan kesehatan balita dan juga ibu hamil. Sampai sekarang implementasi Program Keluarga Harapan di Kecamatan Baros mulai dari awal kegiatan sudah ada peningkatan, seperti dari segi status pendidikan dan meningkatnya status gizi ibu hamil dan balita.

Meningkatnya Partisipasi dari masyarakat pada pelaksanaan PKH ini menjadi salah satu tujuan utama, untuk itu demi meningkatkan partisipasi para peserta PKH dengan cara menguatkan nilai-nilai pendidikan keluarga kepada setiap RTSM yang mendapat bantuan, hal ini dilakukan dengan tujuan supaya orang tua dapat mengatur pola kehidupan di lingkungan keluarganya dan dapat menyesuaikan dengan tujuan setiap keluarga yaitu adanya keharmonisan, rasa tanggung jawab antara suami dan istri serta rasa tanggung jawab kepada pendidikan anak-anaknya. Sesuai dengan nilai-nilai tujuan pendidikan yang berada di tengah lingkungan keluarga, menurut Kartini Kartono salah satunya adalah dapat menciptakan kesejahteraan baik secara lahiriyah maupun batiniyah untuk seluruh anggota keluarga.

Dalam proses evaluasi kegiatan PKH yang bertujuan memberikan suatu bukti nyata terkait pembiayaan dan pencapaian suatu tujuan, yaitu dengan memantau hasil pelaksanaan kegiatan PKH pada beberapa tahun terakhir, maka setiap fasilitator yang ada dapat mengetahui sejauh mana pelaksanaan kegiatan PKH ini sudah berjalan dengan baik dan benar atau belum, seperti yang dipaparkan oleh ketua coordinator PKH di kecamatan Baros, pada saat evaluasi dilakukan, pelaksanaannya di kecamatan tempat pelaksanaan PKH sebelumnya terpantau, dan beberapa hal didapatkan yaitu dari observasi sebelum dan sesudah prosedur kegiatan dilakukan. Ada anggapan penerima PKH ingin melaksanakan program dan memenuhi komitmennya karena takut sanksi. Dan kurangnya kesadaran masyarakat akan sanksi yang disosialisasikan menimbulkan permasalahan yaitu penggunaan kartu yang tidak sesuai atau melanggar protokol. Jika peserta PKH melanggar kesepakatan, hukuman yang diberikan ialah salah satunya dengan memberikan penahanan sementara pada saat proses pencairan, Hal demikian dilakukan bagi peserta yang memang terbukti tidak mengikuti komitmennya sebagai peserta PKH, karena PKH ialah salah satu program bantuan yang bersyarat dan mewajibkan setiap RTSM untuk dapat mengikuti peraturan yang sudah disepakati bersama.

Maka dari itu, pengawasan oleh fasilitator sangat penting agar dalam pelaksanaan di Kecamatan Baros, PKH dapat berjalan sesuai dengan tujuannya. Menerapkan sanksi yang tegas dapat menjadi pencegah dan juga menjaga RTSM agar tidak melakukan kesalahan dalam proses kegiatan. Selain menangani masalah hukuman atas ketidakpatuhan, koordinator juga membawahi peserta PKH di bidang pendidikan dan kesehatan.

Salah satu pelaksanaan pendamping dalam memonitoring setiap RTSM dalam bidang pendidikan ialah membuat jadwal pertemuan rutin dengan maksud dan tujuan menyadarkan kepada

setiap anggota keluarga peserta PKH bahwa pentingnya penguatan nilai pendidikan keluarga dalam konteks kehidupan sehari-hari, karena disamping ada nya sanksi yang diberikan kepada setiap RTSM yang melanggar kesepakatan, pendamping juga memiliki tugas moral yaitu memberikan penguatan nilai-nilai pendidikan keluarga kepada setiap anggota PKH agar terciptanya keharmonisan di setiap RTSM yang ada.

Untuk mencapai keharmonisan tersebut, setiap keluarga harus mampu menjunjung nilai-nilai kehormatan dan kepatuhan kepada orang tua, setiap anggota keluarga juga diharapkan mampu menjaga interaksi yang baik antara satu sama lain, serta mampu mencerminkan sikap loyalitas, solidaritas serta gotong royong yang murni di antara segenapa anggota keluarga. Hal demikian dirasa penting demi efektifnya kegiatan PKH sesuai dengan tujuan yang ada, bukan hanya penekanan melalui segi administrasi saja seperti adanya pemotongan uang pada saat pencairan bagi setiap RTSM yang melanggar aturan yang telah disepakati, tetapi diperlukan juga model penguatan nilai-nilai pendidikan bagi setiap keluarga receiver PKH agar setiap RTSM yang terdaftar menjadi anggota PKH memiliki sinergitas baik dari segi internal setiap anggota keluarga maupun dari segi eksternal.

KESIMPULAN

Dari penelitian yang dilakukan oleh peneliti tentang Model Penguatan Nilai-nilai Pendidikan Keluarga bagi penerima Program Keluarga Harapan (PKH) di Kabupaten Serang maka dapat disimpulkan bahwa perlunya monitoring dari setiap pendamping terutama kepada para RTSM penerima bantuan, salah satunya dengan cara melakukan penguatan kepada setiap anggota keluarga terkait nilai-nilai pendidikan baik eksternal maupun internal. Dengan demikian setiap RTSM yang terdaftar sebagai anggota PKH memiliki daya tahan yang kuat dalam membina setiap anggota keluarganya, dan ini menjadi salah satu faktor terpenting demi terciptanya keharmonisan antara individu dalam suatu keluarga.

Hal demikianlah yang dapat membantu keefektifan kegiatan PKH dalam memenuhi kebutuhan setiap masyarakat miskin terutama RTSM demi memenuhi setiap kebutuhan hidupnya, terutama kebutuhan dasar yang pasti berkaitan dengan pendidikan dan kesehatan. Setelah dilakukan evaluasi, terbukti bahwa peserta PKH mau mengikuti proses penguatan nilai-nilai pendidikan keluarga demi terciptanya keharmonisan serta mau melakukan kewajibannya, karena mereka takut dengan hukuman yang diberikan.

Dari data yang diperoleh, dapat diketahui bahwa peserta PKH dari tahun ke tahun mengalami penurunan, ini dibuktikan dengan berkurangnya jumlah peserta PKH yang berada di kecamatan Baros dari 692 ditahun 2020, sekarang berada di angka 528 peserta PKH yang terdata sebagai para penerima bantuan untuk tahun 2022.

DAFTAR PUSTAKA

- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Bab I Ketentuan Umum Pasal 1 ayat (1).
- Ahmad, D Marimba. (1962). Pengantar Filsafat Pendidikan Islam, Bandung: PT. Al-Ma'arif.
- Soergada, Poerbakawatja, et al. (1981). Ensklopedi Pendidikan, Jakarta: Gunung Agung.
- Jalaluddin. (2002). Psikologi Agama, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Abu, Ahmadi. (2004). Sosiologi Pendidikan, Jakarta: Rieka Cipta.
- Munandar, Utami. (1985). Emansipasi dan Peran Ganda Wanita Indonesia: Suatu Tinjauan Psikologis. Depok: UI Press.
- Ali, Daud Moh. (2010). Pendidikan Agama Islam, Jakarta: Raja Grafindo, Persada.
- Pedoman Umum Pelaksanaan Program Keluarga Harapan (PKH) tahun 2008. Jakarta: Kementerian Sosial RI.
- Sugiyono (2011) Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. Bandung, Alfabeta.

Manajemen Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung

Didih Syakir Munandar

Institut Agama Islam Darussalam (IAID) Ciamis, Indonesia

didihsyakir@iaid.ac.id

Abstract

Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung, West Java, is one of the Islamic educational institutions under the Al-Fatih Foundation that strives to answer challenges while carrying out one of the mandates of the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia, namely that the government should seek and organize a national education system that increases faith and piety to God Almighty and forms noble character in the context of the intellectual life of the nation. This is as stipulated in the Law of the Republic of Indonesia Number 20 of 2003 Chapter II Article 3 concerning the functions and objectives of National Education. Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung applies two curricula, namely the faith curriculum and the Qur'an curriculum. The faith curriculum is directed at studying the verses of the Qur'an which are sourced from the Qur'an and then ditadabburi and associated with daily life, while the Qur'anic curriculum is more focused on equipping students with memorization and worship procedures that are in accordance with the Qur'an. Qur'an and as-Sunnah. This study uses a qualitative field approach (field research) with a descriptive-qualitative method. This method is to naturally reveal events or events related to research, namely Islamic Education Management at Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung. The focus and limitation of the problem in this study is a study of the management of the Islamic Education system in Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung.

Keywords: Management, Islamic Education, Kuttab

Abstrak

Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung, Jawa Barat, merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam di bawah Yayasan Al-Fatih yang berusaha untuk menjawab tantangan sekaligus menjalankan salah satu yang diamanatkan oleh Undang-undang dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 yakni agar pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan suatu sistem pendidikan nasional yang meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa serta membentuk akhlak mulia dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Hal ini sebagaimana termaktub dalam Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Bab II Pasal 3 tentang fungsi dan tujuan Pendidikan Nasional. Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung menerapkan dua kurikulum yang diberi nama kurikulum iman dan kurikulum al-Qur'an. Kurikulum iman diarahkan untuk mempelajari ayat-ayat kauniyah yang bersumber dari al-Qur'an kemudian ditadabburi dan dikaitkan dengan kehidupan sehari-hari, sedangkan kurikulum al-Qur'an lebih terfokus untuk membekali santri dengan hafalan serta tata cara ibadah yang sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif lapangan (*field research*) dengan metode deskriptif-kualitatif. Metode ini untuk mengungkap secara alamiah peristiwa atau kejadian yang terkait dengan penelitian yaitu Manajemen Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung. Adapun fokus dan pembatasan masalah dalam penelitian ini adalah kajian seputar manajemen sistem Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung.

Kata Kunci: Manajemen, Pendidikan Islam, Kuttab

PENDAHULUAN

Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung, Jawa Barat, merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam di bawah Yayasan Al-Fatih yang berusaha untuk menjawab tantangan sekaligus menjalankan salah satu yang diamanatkan oleh Undang-undang dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 yakni agar pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan suatu sitem pendidikan nasional yang meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa serta membentuk akhlak mulia dalam rangka

mencerdaskan kehidupan bangsa. Hal ini sebagaimana termaktub dalam Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Bab II Pasal 3 tentang fungsi dan tujuan Pendidikan Nasional.

Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.²⁵²

Rumusan fungsi dan tujuan pendidikan dalam Sistem Pendidikan Nasional pada hakikatnya memiliki ruh sebagaimana yang dirumuskan dalam Pendidikan Islam karena di dalamnya terdapat amanat untuk menjalankan keimanan, ketakwaan dan akhlak mulia kemudian disandingkan dengan tujuan menjadi sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan seterusnya. Adapun Tujuan mewujudkan manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, menempati urutan yang pertama dalam tujuan Pendidikan Nasional, baru kemudian dilanjutkan dengan berakhlak mulia. Penempatan urutan ini bukanlah sesuatu yang kebetulan atau disusun secara sembarangan. Bahwa memang pada dasarnya mewujudkan manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia merupakan suatu tugas yang paling berat untuk diwujudkan.

Inilah yang menjadi tantangan, tanggung jawab sekaligus tugas besar kaum muslimin untuk mewujudkan dan menggabungkan kembali apa yang telah dipisahkan oleh kaum sekulerisme antara agama dengan ilmu, dengan kurikulum integrasi agama dan ilmu. Integrasi yang dilakukan juga tidak berhenti hanya sebatas ilmunya saja, akan tetapi juga harus menyentuh kepada aspek kognitif yang berimbas pada perbaikan moral dan pembentukan karakter. Jika pengintegrasian agama dengan ilmu bisa dilakukan sejak anak usia dini, maka bukan sesuatu yang mustahil yang nantinya akan mampu melahirkan *outcome* maupun *output* sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadits "*Al-'Ulama Warotsatu al-Anbiya*" lahir ulama-ulama baru di abad ini yang benar-benar pewaris para Nabi

Sebagaimana kita maklum bahwa kuttab merupakan lembaga pendidikan Islam yang efektif untuk anak-anak. Metode pembelajarannya pun disesuaikan dengan perkembangan jiwa anak sehingga pembelajaran di kuttab menjadi menyenangkan. Inilah yang menjadi sisi bahwa kuttab menjadi model pembelajaran di dunia Islam.²⁵³

Kuttab Al-Fatih merupakan salah satu lembaga Pendidikan Islam yang diperuntukan anak-anak usia 5-12 tahun yang terinspirasi dari peradaban Islam. Kuttab Al-Fatih memiliki tingkat kelas yakni Tingkat Kuttab Awal 1-3 dan tingkat Kuttab Qanuni 1-4. Adapun konsep utama dari kuttab sendiri adalah anak diawali dengan mempelajari al-Qur'an dan as-Sunnah. Sedangkan ilmu lain seperti sains, matematika dan yang lainnya bisa disisipkan disela-sela pembelajaran al-Qur'an dan as-Sunnah. Sampai saat ini lembaga Kuttab Al-Fatih sudah tersebar memiliki beberapa cabang di Indonesia, salah satunya di Kabupaten Bandung tepatnya di Jl. Melati utama Rt 01, Rw 12 No. 2, Kelurahan Cipadung Kidul, Kecamatan Panyileukan, Kabupaten Bandung, Jawa Barat.

Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung menerapkan dua kurikulum yang diberi nama kurikulum iman dan kurikulum al-Qur'an. Kurikulum iman diarahkan untuk mempelajari ayat-ayat kauniah yang bersumber dari al-Qur'an kemudian ditadabburi dan dikaitkan dengan kehidupan sehari-hari, sedangkan kurikulum al-Qur'an lebih terfokus untuk membekali santri dengan hafalan serta tata cara ibadah yang sesuai dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung ini membuktikan bahwa kurikulum Iman dan Al-Qur'an ini mampu menghasilkan santri yang tidak hanya bisa hafal al-Qur'an saja namun juga mampu mengkaji ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan fenomena alam dalam kehidupan sehari-hari.

Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan paling utama dalam segala aspek kehidupan baik aspek pendidikan, ekonomi, politik, sosial, budaya, dan lain sebagainya. Al-Qur'an diturunkan sebagai menu

²⁵² Pusat Data dan Informasi Pendidikan, *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*. diunduh dari <https://www.komisiinformasi.go.id/regulasi/download/id/101>

²⁵³ M. Mukhlis Fahrudin, *Kuttab Madrasah Pada Masa Awal (Umayyah) Pendidikan Islam*, Jurnal Madrasah. Vol. II. Tahun 2010, hlm. 217.

kehidupan dan petunjuk bagi seluruh umat manusia disegala zaman dan tempat. Jika umat manusia senantiasa berpegang teguh kepadanya niscaya ia tidak akan tersesat. Sebagaimana telah dijamin oleh baginda Rasulullah saw;

تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما كتاب الله وسنتي (رواه الحاكم)

“Aku tinggalkan pada kalian dua pusaka (selama kalian berpegang teguh pada keduanya) niscaya kalian tidak akan sesat sesudahnya: Kitab Allah (Al-Qur’an) dan Sunnahku. (H.R. Hakim)

Kuttab adalah konsep Islam yang mempunyai sejarah panjang yang telah melahirkan orang-orang besar. Seiring hilangnya kuttab dari dunia Islam, bumi pun mulai kehilangan cahaya dari para ulama dan ilmuwan. Kuttab telah mengukir lahirnya karya-karya ilmiah yang abadi hingga hari ini. Dengan mengembalikan sistem pendidikan Islam seutuhnya melalui Kuttab, diharapkan akan mampu menghadirkan hasil yang sama dengan zaman keemasan dan kegemilangan Islam dahulu.

Berangkat dari latar belakang tersebut, maka penulis hanya akan fokus dan pembatasan masalah kajian seputar kajian mengenai manajemen sistem Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung.

LANDASAN TEORETIS

Pendidikan Kuttab

Menurut catatan sejarah, sebelum kedatangan Islam, masyarakat Arab, khususnya Makkah telah mengenal adanya pendidikan rendah, yaitu kuttab. Kuttaberasal dari kata dasar yang sama, yaitu kataba yang artinya menulis. Sedangkan kuttab berarti tempat menulis, atau tempat dimana dilangsungkan kegiatan untuk tulis menulis.²⁵⁴ Kebanyakan para ahli sejarah pendidikan Islam sepakat bahwa pendidikan Islam tingkat dasar yang mengajarkan membaca dan menulis kemudian meningkat pada pengajaran al-Qur’an dan pengetahuan agama dasar.²⁵⁵

Lembaga pendidikan Islam pada fase Makkah ini sebenarnya mengenal dua macam /tempat pendidikan, yaitu; Rumah Arqam bin Ibn Arqam dan Kuttab. Dimasa Nabi Muhammad SAW., oleh karena peminat untuk belajar agama Islam semakin banyak, termasuklah golongan anak-anak yang gemar mendatangi masjid, maka dikhawatirkan anak-anak itu akan mengotori masjid, maka timbullah lembaga pendidikan di samping masjid yang bernama kuttab. Lembaga ini berfungsi sebagai media utama dalam pelaksanaan pembelajaran membaca dan menulis al-Qur’an sampai kepada era Khulafaurrasyidin. Sedangkan materi-materi dan metode pembelajarannya diserahkan kepada para guru yang mengajar.²⁵⁶ Sebenarnya kuttab ini sudah ada dan dikenal oleh bangsa Arab pra Islam, namun tidak begitu populer.

Setelah Islam datang bentuk dan fungsi kuttab tidak mengalami perubahan. Pada masa awal Islam sampai kepada era Khulafaurrasyidin, secara umum dilakukan tanpa ada bayaran. Karena mengingat kondisi pada waktu itu belum stabil. Akan tetapi pada masa Bani Umayyah ada diantara penguasa-penguasa yang sengaja menggaji guru untuk mengajar anak-anaknya dan menyediakan tempat khusus di lingkungan istananya. Di tempat-tempat lain masih ada yang tetap mempertahankan budaya lama, dimana tetap melaksanakan proses pendidikan dan pembelajaran diperkarangan disekitar masjid terutama untuk siswa-siswa yang kurang mampu. Untuk kuttab jenis ini guru tidak menerima bayaran apapun, kecuali penghargaan dari masyarakat.

Ahmad Syalabi mengemukakan bahwa sebagai lembaga pendidikan, kuttab mempunyai dua fungsi, Pertama Kuttab berfungsi mengajar baca tulis dengan teks puisi-puisi Arab dan sebagian besar gurunya adalah non muslim. Kuttab jenis pertama ini hanya merupakan lembaga pendidikan dasar yang mengajarkan baca tulis. Pada mulannya pendidikan Kuttab berlangsung di rumah-rumah para guru

²⁵⁴ Zuhairini. *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1997). h. 98

²⁵⁵ Ahmad Syalabi *History of Moslem Education*, (Bairut: Dar al-Kas, 1954.). h.16

²⁵⁶Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h. 113

atau dipekarangan sekitar masjid. Materi yang diajarkan dalam baca tulis ini adalah puisi atau pepatah-pepatah Arab yang mengandung nilai-nilai tradisi yang baik. Adapun penggunaan Al-Qur'an sebagai teks dalam kuttab baru terjadi kemudian, ketika jumlah kaum muslimin yang menguasai al-Qur'an telah banyak, terutama setelah kegiatan kodifikasi pada masa kekhalifan Ustman bin Affan.²⁵⁷ Kebanyakan guru kuttab pada masa awal Islam adalah nonmuslim, sebab muslim yang dapat membaca dan menulis jumlahnya masih sangat sedikit disamping itu mereka sibuk dengan pencatatan wahyu. Oleh karena itu kebanyakan guru baca tulis adalah kaum zimmi dan para tawanan perang, seperti tawanan badar.²⁵⁸ Kedua sebagai tempat pendidikan yang mengajarkan al-Qur'an dasar-dasar keagamaan. Pengajaran teks Al-Qur'an pada jenis kuttab yang kedua ini setelah ahli bacaan dan penghafal al-Qur'an telah banyak. Guru yang mengajarkannya dari ummat Islam sendiri.²⁵⁹ Pada tingkat kedua ini siswa diajarkan pemahaman tentang bahasa Arab dan Aritmatika, sedangkan Kuttab yang didirikan oleh orang-orang yang lebih mapan kehidupannya maka materi tambahannya adalah menunggang kuda dan renang.²⁶⁰

Sejak abad ke 8 H, Kuttab mulai mengajarkan pengetahuan umum di samping ilmu agama Islam hal ini disebabkan²⁶¹ karena adanya persentuhan Islam dengan warisan budaya Helenisme sehingga banyak membawa perubahan dalam bidang kurikulum pendidikan Islam. Dalam perkembangan selanjutnya Kuttab dibedakan menjadi dua, yaitu Kuttab yang mengajarkan pengetahuan nonagama (*secular learning*) dan Kuttab yang mengajarkan ilmu agama (*religious learning*). Karena adanya perubahan kurikulum tersebut maka Kuttab pada awalnya merupakan lembaga pendidikan yang tertutup, namun setelah terjadi gesekan dengan warisan budayahelenisme ini, maka Kuttab menjadi lembaga pendidikan yang terbuka terhadap pengetahuan umum termasuklah filsafat.²⁶² Selanjutnya lama belajar pada Kuttab tidaklah sama antara anak yang satu dengan anak yang lain, karena sistem yang berlaku pada waktu itu belum sistem klasikal seperti sekarang. Jadi lama belajar ditentukan oleh tarap kecerdasan masing-masing anak.

Kuttab secara etimologi menurut Ahmad Syalabi memberikan pengertian bahwa asal mula dari kata kuttabialah *taktībun yakni al-kuttābu min al-taktībi wa ta'līmi al-kitābati*. Maksudnyakuttab berasal dari kata *at-taktīb* yang artinya pengajaran menulis. Dalam *lisān al-'arabiyah* yang dikutip oleh Ahmad Syalabi dikatakan bahwa: *al-kuttābu maudhi'u ta'līmi al-kitābi*, artinya kuttab adalah tempat pengajaran menulis.²⁶³

Akan tetapi, secara istilah kuttab diartikan sebagai tempat pembelajaran menulis. Dalam aktivitas menulis, sudah tentu dilakukan pula aktivitas membaca. Karena, membaca dan menulis merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, dengan kata lain menulis tidak bisa dilakukan tanpa aktivitas membaca terlebih dahulu. Sehingga pada proses selanjutnya kuttab lebih dikenal sebagai tempat pembelajaran baca-tulis. Kuttab biasanya hanya digambarkan sebagai sekolah pada pendidikan dasar. Itu merupakan kebenaran bahwa pendidikan sekolah dimulai di kuttab, yang mana di dalamnya diajari seni sastra seperti *proaedeutic* untuk dua bagian pengetahuan: ilmu pengetahuan Islam dan ilmu pengetahuan asing.²⁶⁴

Kuttab sebagai tempat pengajaran menulis, telah ada dalam dunia Arab sebelum Islam. Itu sebenarnya sebuah tempat untuk belajar membaca maupun menulis, lokasinya di rumah guru yang mana murid dikumpulkan untuk kegiatan pembelajaran. Ada juga jenis-jenis lain dari kuttab, setelah kedatangan Islam, pembelajarannya tidak hanya al-Qur'an dan agama. Seperti kuttab dari Abu al-

²⁵⁷Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam*, Napaktilas Perubahan Konsep, Filsafat, dan Metodologi Pendidikan Islam dari Era Nabi SAW sampai Ulama Nusantara, h. 7

²⁵⁸Ahmad Syalabi, *History of Muslim Education*. (Bairut Dr al-kasysyaf, 1995). h. 16

²⁵⁹Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam*, Napaktilas Perubahan Konsep, Filsafat, dan Metodologi Pendidikan Islam dari Era Nabi SAW sampai Ulama Nusantara, h. 8

²⁶⁰Ahmad Syalabi, *History of Muslim Education*. (Bairut Dar al-Kasysyaf, 1995). h. 7

²⁶¹Hanun Asroha, *Sejarah Pendidikan Islam*. (Jakarta: Logos, 1999). h. 49

²⁶²Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004). h. 34

²⁶³Khoiriyah, *Reorientasi Wawasan Sejarah Islam dari Arab sebelum Islam hingga Dinasti-dinasti Islam* (Yogyakarta: Teras, 2014), h. 51

²⁶⁴George Makdisi, *Typology of Abad Institutions* (London: The Alden Press Limited, 1990), h. 48.

Qasimal-Balkhi (w. 723; 105 A.H.) terdapat sekita 3000 murid. Pengajar pada kuttub tersebut disebut mu'allim atau guru.²⁶⁵

Pada awalnya, pembelajaran di kuttub hanya berkisar tentang bahasa-bahasa yang digunakan berupa syair-syair atau pepatah-pepatah khususnya bagi yang pengajarnya nonmuslim.²⁶⁶ Sehingga Menurut al-Baladziri dalam Syalabi mengungkapkan bahwa ketika pertama kali Islam datang, hanya ada 17 orang Quraisy di Makkah yang tahu baca-tulis. Hasan Asari dalam Baharuddin, et.al. menambahkan bahwa di Madinah orang yang tahu baca-tulis hanya berjumlah 11 orang.²⁶⁷ Padahal pada saat itu, Islam sangat membutuhkan orang-orang yang pandai membaca dan menulis sebagai tuntutan situasi yaitu untuk menulis wahyu.

Pada masa bani Umayyah lokasi kuttub tidak hanya di samping-samping masjid, tetapi dilaksanakan di istana-istana raja, untuk mengajari baca-tulis putra-putri raja. Perkembangan ini terjadi mulai dari pemerintahan Abdul Malik bin Marwan dan putranya al-Walid bin Abdul Malik.²⁶⁸ Model pembelajaran di kuttub sudah lebih kompleks dari pada sebelumnya sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada saat itu.

Sementara pada masa bani Abbasiyah, kuttub sudah tertata dengan baik dalam bentuk madrasah. Maka dalam hal ini dapat dipahami bahwa madrasah merupakan lembaga pendidikan kedua setelah kuttub. Sehingga, jika kuttub menjadi lembaga pendidikan dasar, madrasah merupakan lembaga pendidikan menengah.²⁶⁹ Dengan demikian pada masa ini, sudah didirikan madrasah-madrasah sebagai lembaga pendidikan menengah atau lanjutan setelah mendapat predikat "lulus" kuttub. Karena baca-tulis merupakan dasar untuk belajar ilmu-ilmu yang lain. Berdirinya madrasah pada masa ini disebabkan oleh terjadinya persentuhan dengan budaya-budaya Yunani, yang mana di Yunani telah dikenal istilah-istilah sekolah dengan sebutan "scole" yang berarti "waktu senggang".²⁷⁰

Sedangkan Menurut Mira Astuti dalam Nizar keberadaan kuttub mengalami perubahan yaitu perubahan bentuk dan fungsi mulai dari masa awal Islam sampai pada masa al-khulafau ar-rasyidun. Perubahan tersebut secara umum ialah para guru mengajar tanpa ada bayaran (sukarela), karena kondisi pada masa itu masih belum stabil. Akan tetapi, pada masa bani Umayyah ada di antara para penguasa yang sengaja menggaji guru untuk mengajar putra-putranya dan menyediakan tempat di istananya.²⁷¹

Di samping itu, ada sebagian kecil yang masih mempertahankan bentuk lama yaitu pelaksanaan pendidikannya berlangsung di sekitar masjid untuk murid yang kurang memiliki kemampuan di bidang ekonomi. Karena pelaksanaan pendidikan semacam itu, mengikuti masa awal Islam sampai pada masa al-khulafau ar-rasyidun yakni guru hanya mendapat penghargaan dari masyarakat tanpa dibayar. Sementara perubahan dari segi fungsi dapat dilihat dari fokus pendidikannya yang hanya mengarah pada pembelajaran baca-tulis sampai pada mengajarkan al-Qur'an dan dasar-dasar keagamaan.²⁷²

Sistem Pembelajaran Kuttub

Sebagaimana dimaklumi bahwa di dunia Islam sebelum muncul lembaga pendidikan formal seperti sekolah dan universitas, sebenarnya telah berkembang lembaga pendidikan Islam yang dikategorikan sebagai lembaga pendidikan nonformal. Lembaga pendidikan merupakan suatu sistem yang terdiri dari

²⁶⁵Mehdi Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350* (Colorado: Colorado Press, tt)

²⁶⁶Sejarah mencatat sebagaimana yang dikatakan oleh al-Kamil dalam Ahmad Syalabi mengungkapkan bahwa dalam perang Badar, banyak tentara Makkah yang menjadi tawanan perang, dan Nabi saw. menjadikan para tawanan khususnya yang bisa baca-tulis untuk mengajari baca-tulis sekelompok orang Islam sebagai tebusannya. Syalabi, *at-Tarbiyatu wa at-Ta'lim*, 48.

²⁶⁷Baharuddin, et.al. *Dikotomi Pendidikan Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011), h. 212.

²⁶⁸Syalabi, *at-Tarbiyatu wa at-Ta'lim*, h. 48.

²⁶⁹Khoiriyah, *Reorientasi Wawasan Sejarah Islam dari Arab sebelum Islam hingga Dinasti-dinasti Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2014), h. 51.

²⁷⁰Khoiriyah, *Reorientasi Wawasan Sejarah Islam dari Arab sebelum Islam hingga Dinasti-dinasti Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2014), h. 94.

²⁷¹Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Serah Pendidikan Era Rasulullah sampai Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 113.

²⁷²Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam: Menelusuri Jejak Serah Pendidikan Era Rasulullah sampai Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 114.

beberapa unsur yang saling berkaitan satu sama lain. Keterkaitan beberapa unsur tersebut bersifat inhern demi tercapainya suatu tujuan pembelajaran yang dikehendaki.

Aktivitas pembelajaran juga diselenggarakan di istana raja dan selain kurikulum pada kuttab, pembelajaran yang telah diberikan ialah ilmu sosial dan budaya kebutuhan mempersiapkan pendidikan tinggi, untuk kalangan yang halus budi pekertinya, dan seringkali sebagai jasa pada pemerintah dan khalifah. Pada kenyatannya, para guru di sekolah istana, dipanggil mu'addib dari kata adab, atau tatakrama yang baik. Muaddib berarti orang yang memiliki tatakrama baik. Seni pidato dan percapakan yang baik, etika formal dan beberapa sejarah dan tradisi yang juga termuat dalam kurikulum.²⁷³

Pada dasarnya, setiap anak dengan tabiatnya cenderung untuk meniru segala sesuatu (baik dari cara guru berpikir dan bertindak). Sedang guru adalah orang yang paling dekat dengan murid sesudah orang tua. Begitupun anak-anak yang menghabiskan waktunya di kuttab menyerap sebagian besar kebiasaan dari tingkah laku guru-gurunya. Dari sinilah, para pendidik (guru) harus mulai mengarahkan usahanya untuk membina hubungan yang harmonis antara guru dan murid serta guru harus menunjukkan perilaku yang baik kepada mereka. Karena, guru yang membimbing kemampuan akal dan keagamaannya, sehingga terbentuk perubahan anak berdasarkan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan di dalam jiwanya tertanam tata nilai yang mendasari perjalanan hidupnya.²⁷⁴

Menurut Hasan Abd al-'Ali dalam Baharuddin menjelaskan bahwa kurikulum pendidikan yang dipakai dalam kuttab hingga abad ke-4 H. masih sangat sederhana dan menunjukkan penekanannya pada pelajaran baca-tulis al-Qur'an bagi anak-anak kaum muslim.²⁷⁵ Akan tetapi, sebagaimana yang dipaparkan sebelumnya bahwa dari masa ke masa kuttab sebagai lembaga pendidikan dasar senantiasa mengalami perkembangan. Hal itu juga berpengaruh pada tujuan yang ingin dicapai. Perkembangan pembelajaran di kuttab diwujudkan dengan memperluas materi yang diajarkan, seperti halnya pembelajaran memanah, menunggangi kuda serta berenang. Oleh karenanya, tujuan yang ingin dicapai juga bertambah luas, yaitu selain pandai baca-tulis al-Qur'an, dasar-dasar keagamaan, juga memiliki kemampuan dalam bidang psikomotorik.

Pada abad ke 8 M, kuttab mulai mengajarkan pengetahuan umum di samping ilmu agama. Hal ini terjadi akibat adanya persentuhan antara Islam dengan warisan budaya helenisme sehingga banyak membawa perubahan dalam bidang pendidikan agama Islam. Bahkan dalam perkembangan berikutnya, kuttab dibedakan menjadi dua: kuttab yang mengajarkan pengetahuan nonagama (secular learning) dan pengetahuan agama (religious learning). Dengan adanya perubahan kurikulum tersebut dapat dikatakan bahwa kuttab pada awal perkembangan merupakan lembaga pendidikan yang tertutup dan pasca terjadinya persentuhan dengan peradaban helenisme menjadi lembaga pendidikan yang terbuka terhadap berbagai rumpun pengetahuan umum, termasuk filsafat.²⁷⁶

Urgensi pendidikan baca-tulis sebagaimana yang dilaksanakan di kuttab memberikan kontribusi tersendiri yang mendasari perkembangan ilmu pengetahuan. Sejarah Islam mencatat, bahwa di zaman klasik, pertengahan dan di masa sekarang terdapat sejumlah institusi pendidikan Islam yang memiliki kekuatan serta telah memberikan sumbangan yang cukup besar bagi perkembangan intelektual, kebudayaan dan peradaban Islam.²⁷⁷ Selain itu, kepandaian membaca dan menulis dalam kehidupan sosial dan politik umat Islam memiliki peranan penting sebagai media komunikasi dakwah kepada bangsa-bangsa di luar bangsa Arab dan dalam menuliskan berbagai macam perjanjian. Sedangkan pada masa al-khulafau ar-rasyidun dan masa-masa selanjutnya, baca-tulis digunakan dalam komunikasi ilmiah dan berbagai buku ilmu pengetahuan.²⁷⁸

Lembaga ini (kuttab) dipandang sebagai media utama untuk mengajarkan membaca dan menulis

²⁷³Mehdi Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350*(Colorado: Colorado Press, tt),

²⁷⁴Ali al-Jumbulati dan Abdul Futu at-Tuwānisi, *Perbandingan Pendidikan Islam*, terj. Arifin (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 103.

²⁷⁵Baharuddin, et.al. *Dikotomi Pendidikan Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011), h. 213.

²⁷⁶Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2004), h. 34.

²⁷⁷Abuddin Nata, *Sejarah Sosial Intelektual Islam dan Institusi Pendidikannya*, (Jakarta: Rajawali Press, 2012), h. 193.

²⁷⁸Zuhairini, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2013), h. 90.

al-Qur'an dan dasar-dasar keagamaan. Sedangkan materi-materi yang diajarkan diserahkan sepenuhnya kepada para guru. Dalam rangka mencapai suatu tujuan, maka penyajian materi hendaknya disampaikan serta diarahkan pada pencapaian tujuan dengan menggunakan teknik pembelajaran yang sesuai.

Untuk itu, diperlukan metode atau teknik yang digunakan dalam menyampaikan materi agar tujuan mudah tercapai. Maka, menurut Rahmawati Rahim yang dikutip oleh Mira Astuti dalam Samsul Nizar menyimpulkan bahwa metode atau tehnik pembelajaran yang digunakan pada lembaga pendidikan kuttab ialah sebagai berikut: 1) Metode lisan. Metode ini berupa dikte (imla'), ceramah, qira'at dan diskusi. 2) Metode menghafal. Metode ini merupakan ciri umum pendidikan masa ini. Murid-murid harus membaca secara berulang-ulang pelajarannya sampai melekat pada benak murid-muridnya. 3) Menulis. Metode ini dianggap sebagai metode yang paling penting, karena merupakan pengkopian karya-karya ulam, sehingga terjadi proses intelektualisasi hingga tingkat penguasaan ilmu murid semakin meningkat. Di samping itu juga sebagai alat penggandaan buku-buku teks, karena masa ini belum ada mesin cetak. Sehingga dengan pengkopian buku-buku, kebutuhan terhadap teks buku sedikit teratasi.

Dalam operasionalnya, pelaksanaan pembelajaran di kuttab dilakukan dengan sistem halaqah, namun ada juga guru yang menggunakan metode yakni membacakan sebuah kitab dengan suara keras, kemudian diikuti oleh seluruh muridnya. Proses ini dilakukan berulang-ulang sampai murid benar-benar menguasai materi yang diajarkannya. Sedangkan lama belajar di kuttab tersebut tidak dibatasi oleh waktu, akan tetapi ditentukan oleh kemampuan siswa dalam menyelesaikan pelajaran. Mata pelajaran pada tingkat ini adalah membaca, menulis, menghafal al-Qur'an serta pengetahuan akhlak. Sehingga, yang menjadi garis penentu seorang murid dikatakan selesai (lulus) belajar di kuttab ialah guru itu sendiri. Maka, lama belajar setiap murid tidak sama satu sama lain, karena setiap individu memiliki tingkat kecerdasan yang berbeda.²⁷⁹ Adapun yang paling tahu tingkat kecerdasan dari masing-masing murid adalah guru itu sendiri. Jika dikaji dengan benar sesungguhnya sistem pembelajaran Kuttab lebih efektif bila dibandingkan dengan sistem pembelajaran sekarang. Waktu belajar mereka dari pagi hingga asar, sedangkan waktu belajar sekarang hanya dari pagi sampai dengan zuhur (kelas 3 sampai dengan kelas 6), untuk anak kelas 1 dan 2 sampai jam 10. Jumlah hari mereka dalam belajar digunakan dalam seminggu mulai hari Sabtu sampai hari Kamis, sedangkan hari Jum'at mereka libur, nampak waktu belajar mereka cukup padat dan efisien. Tetapi pada umumnya anak-anak menyelesaikan pendidikan dasar ini selama kurang lebih 5 tahun.²⁸⁰

Sistem pendidikan kuttab ini memang sangat luar biasa kelebihanannya, jika pembelajarannya benar-benar merujuk pada sistem kuttab klasik maka akan dijamin pendidikan pasti berhasil, karena nilai yang ditanamkan keterampilan, tanpa ada unsur lain yang mempengaruhi proses pembelajaran. Bagi yang tidak bisa terampil maka ia tertinggal.

Kuttab adalah tempat utama di dunia Islam untuk mengajari anak-anak. keberadaannya begitu agung dalam kehidupan masyarakat Islam, khususnya dikarenakan kuttab adalah tempat anak-anak belajar Al Qur'an ditambah begitu mulianya ilmu dalam syariat Islam.

Rasulullah memutuskan tentang tawanan perang Badar, agar setiap tawanan yang tidak punya harta untuk menebus, mengajar 12 anak-anak muslimin sebagai tebusannya. Kuttab dibagi dua: 1) Kuttab Awwal: pada jenjang ini, anak-anak belajar membaca, menulis, menghafal al Qur'an, ilmu dasar agama dan berhitung dasar. 2) Kuttab Qonuni: pada jenjang ini anak-anak dan remaja belajar ilmu bahasa dan adab. Mereka belajar ilmu-ilmu agama, hadits dan berbagai macam ilmu lainnya.²⁸¹

Semangat yang sangat tinggi pada muslimin saat itu untuk belajar Al Qur'an, membuat kuttab ini berkembang sangat pesat. Seiring dengan itu, mulai bermunculan kuttab khusus anak-anak yatim. Tujuan pendiriannya adalah mengajari ilmu bagi anak-anak yatim, anak-anak tidak mampu, anak-anak tentara dan para pengangguran, untuk menjaga dan memelihara mereka sebagai bentuk ibadah kepada

²⁷⁹ Al-Jumbulati dan At-Tuwānisi, *Perbandingan Pendidikan Islam*, terj. Arifin, 101.

²⁸⁰ Rahmawati Rakhim, *Kurikulum Dasar Lembaga Kuttab*, dalam *Concencia Jurnal Pendidikan Islam* N0. 1 Volume V. (Palembang: PPs IAIN Raden Fatah, 2005). h. 80

²⁸¹ *at Tarbiyah wa at Ta'lim fi al Islam* h. 110

Allah. Hal ini agar mereka tetap bisa belajar dalam asuhan ilmu dan masyarakat, walaupun tidak mempunyai kemampuan untuk masuk ke kuttab atau memanggil pengajar ke rumah mereka.

Perhatian terhadap kuttab khusus anak yatim ini sangat tinggi di zaman dinasti Az Zankiyyin, Al Ayyubiyyin dan Al Mamalik. Nuruddin Az Zanki salah seorang pemimpin membangun kuttab anak yatim di banyak wilayahnya dan menggaji para pengajarnya berikut anak-anak yatimnya dengan gaji yang tinggi.

Besarnya kuttab berbeda satu dengan yang lainnya. Kuttab Abul Qosim al Balkhi menampung 3000 murid. Riwayat Yaqut menunjukkan bahwa kuttab ini terpisah dari masjid dengan luas yang mampu menampung jumlah tersebut. Sampai-sampai al Balkhi sang guru harus memakai kendaraannya untuk mengelilingi murid-muridnya itu dan membimbing mereka.²⁸²

Peralatan Kuttab

Kuttab biasanya dialasi dengan alas seperti karpet tempat anak-anak duduk bersila di sekitar guru mereka. Peralatan belajar mereka terdiri dari Mushaf Al Qur'an, beberapa Lauh (papan kayu untuk menulis), tinta dan pena. Adapun guru duduk di atas kursi. Terkadang kursi diganti dengan bangunan yang lebih tinggi yang digelar karpet.²⁸³

Usia Pembelajaran

Secara umum, usia pembelajaran kuttab sejak dini yaitu 5 atau 6 tahun. Anak-anak akan terus ada di kuttab sampai menyempurnakan hapalan seluruh Al Qur'an atau sebagiannya, selain belajar membaca dan menulis, sebagian ilmu bahasa, berhitung dan berbagai ilmu alat untuk memahami agama.²⁸⁴

Anak-anak berada di kuttab hingga usia 12 tahun atau kurang dari itu. Tetapi tidak menutup kemungkinan ada yang lebih dari 12 tahun. Dikarenakan sejak usia kecil mereka telah pergi ke kuttab, maka keluarga harus menyertakan para penyerta (pengantar) pada kepergian dan kepulangan. Penyerta ini disebut *as Saiq* (hari ini diterjemahkan: sopir). Di mana disyaratkan bagi penyerta agar mempunyai sifat amanah, bisa dipercaya dan ahli, karena mereka menerima anak di pagi dan sore hari dan bersama mereka di tempat-tempat sepi. Maka mereka harus mempunyai sifat itu.²⁸⁵

Perhatian terhadap kuttab sangat besar dari muslimin. Terutama untuk menjaga keselamatan anak-anak mereka. Maka mereka membuat aturan-aturan dan kaidah-kaidah untuk menjaga mereka dari penyakit sosial dan akhlak. Perhatian itu meliputi semua hal hingga waktu istirahat kuttab, pergi dan pulang.

Syarat-Syarat Guru Kuttab

Guru mempunyai berbagai tugas. Guru mempunyai tugas seakan dia guru privat. Tetapi mereka bergerak dalam aturan dan panduan tertentu yang harus ditaati.

Masyarakat sangat berhati-hati dalam memilih guru anak-anak. Mereka tidak memilih guru kecuali yang mempunyai akhlak yang baik, sifat-sifat baik yang banyak di antaranya dikenal dengan keistiqomahan, sifat menjaga dirinya, keadilan dan kemampuan standar tentang al Qur'an dan ilmu-ilmunya. Para fuqoha' memberikan syarat-syarat yang harus dimiliki oleh para guru kuttab. Al Qobisi mensyaratkan agar guru berwibawa tetapi tidak kasar, tidak berwajah cemberut, marah, tidak ramah, akrab anak-anak dengan lembut. Dan harus membimbing adab anak-anak demi kemaslahatan mereka.²⁸⁶

Tugas pembimbingan guru kuttab disejajarkan dengan muhtasib (petugas amar ma'ruf nahi mungkar). Maka disyaratkan bagi guru agar mempunyai keshalehan, penjagaan diri, amanah, hapal Al Qur'an, tulisannya baik, mengetahui ilmu berhitung. Dan yang lebih diutamakan adalah yang telah menikah. Bagi bujangan tidak diizinkan membuka kuttab kecuali jika telah berusia lanjut, dikenal agama dan kebajikannya, itu pun belum diizinkan mengajar kecuali dengan rekomendasi baik dan

²⁸²at *Tarbiyah al Islamiyah*, Ahmad Syalabi, h. 54

²⁸³*Adab al Mu'allimin*, Ibn Suhnun h. 50

²⁸⁴at *Tarbiyah fi al Islam* h. 130

²⁸⁵*Nihayah ar Rutbah fi Thalab al Hisab* h. 104

²⁸⁶*Adab al Mu'allimin* h. 47

keahlian yang pasti.²⁸⁷

Kurikulum

Anak diminta untuk menghafal al-Qur'an semuanya atau sebagiannya. Belajar membaca, menulis, khot (bentuk tulisan), konsep dasar berhitung. Para murobbi sangat konsentrasi dalam membentuk pribadi yang baik dan stabil dengan membiasakan mereka menulis untuk masyarakat, saling mengajar di antara mereka khususnya dari anak-anak yang istimewa ilmunya yang dikenal dengan al 'Ariif. Saling mendikte ilmu. Bagi yang telah baligh dan layak jadi imam ditunjuk untuk mengimami shalat berjamaah. Dengan selalu memperhatikan aplikasi ilmu yang telah mereka pelajari.

Jika guru telah selesai mengajari membaca, menulis dan menghafal al Qur'an, maka selanjutnya mengajar dasar-dasar ilmu agama dan bahasa. Itu artinya, aktifitas kuttab sampai mengajarkan hadits, adab, aqidah ahlu sunnah wal jama'ah yang disesuaikan dengan umur dan pemahaman, demikian juga kaidah-kaidah bahasa, melatih mereka secara bertahap surat menyurat dan syair yang baik, hingga mereka terbiasa.²⁸⁸

Menurut Phill K. Hitti yang dikutip oleh Mira Astuti dalam Nizar mengatakan bahwa kurikulum pendidikan di kuttab ini berorientasi pada al-Qur'an sebagai *text book*. Hal ini mencakup pengajaran membaca dan menulis, kaligrafi, gramatikal bahasa Arab, sejarah Nabi dan hadits Nabi SAW. Jadi, sesuai dengan orientasi kurikulum tersebut tujuan umum yang ingin dicapai dalam proses pendidikan di kuttab ialah murid dapat membaca dan menulis yang penekanannya pada al-Qur'an, dapat memahami dasar-dasar ilmu agama serta mampu mengamalkannya.

Modifikasi kurikulum kuttab terjadi ketika jumlah qurra' dan huffaz yang pandai tulis baca sudah cukup banyak, dan ummat Islam telah mengenal warisan Helenis²⁸⁹ dari daerah-daerah taklukan mereka, sehingga menurut Stanton, kurikulum kuttab mencakupi; puisi, al-Qur'an, gramatika bahasa Arab dan erithmetik di samping baca tulis. Begitupun Philip K. Hitti mengatakan bahwa, kurikulum pendidikan di kuttabini berorientasi kepada al-Qura'an sebagai *text book*. Hal ini mencakup pengajaran membaca dan menulis, kaligrafi, gramatikal bahasa Arab, sejarah Nabi, Hadits. Khususnya yang berkaitan dengan Nabi Muhammad SAW. Mengenai kurikulum ini Ahmad Amin juga menyepakatinya.²⁹⁰ Namun dalam hal penetapan materi, diutamakan dan disesuaikan dengan kebutuhan daerah dimana kuttab dilaksanakan.

Ibnu Khaldun (dalam) Musnur Heri mencatat variasi tersebut pada empat daerah yang berbeda sebagai berikut: 1) Ummat Islam Maghribi (Maroko) sangat menekankan pengajaran al-Qur'an. Anak-anak daerah ini tidak akan belajar sesuatu yang lain sebelum menguasai al-Qur'an secara baik. Pendekatan mereka adalah pendekatan ontografi (mengenali suatu bentuk kata dalam hubungannya dengan bunyi bacaan). Karena itu anak-anak Maroko menurut Ibnu Khaldun lebih mampu menghafal al-Qur'an dari pada kaum Muslimin manapun. 2) Ummat Islam Spanyol menekankan kemampuan menulis dan membaca. Al-Qur'an tidak diutamakan dibandingkan dengan puisi dan bahasa Arab, sehingga daerah ini melahirkan kaligrafer-kaligrafer yang baik. 3) Ummat Islam Afrika Utara, menitik beratkan pada variasi bacaan (qira'at al-Qura'an) lalu diikuti dengan seni kaligrafi dan al-Haditas. 4) Ummat Islam daerah Masyriq (Timur Tengah, Iran, Asia Tengah dan Semenanjung India) yang menurut pengakuannya tidak ia ketahui secara jelas dibandingkan dengan tiga daerah pertama,²⁹¹

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif lapangan (*field research*) dengan metode deskriptif-kualitatif. Metode ini untuk mengungkap secara alamiah peristiwa atau kejadian yang terkait dengan penelitian yaitu Manajemen Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Jl. Melati utama Rt 01, Rw 12 No. 2, Kelurahan Cipadung Kidul, Kecamatan Panyileukan, Kabupaten Bandung, Jawa Barat.

²⁸⁷Ma'alim al Qurbah fi Ahkam al Hisbah h. 260

²⁸⁸Tarikh at Tarbiyah al Islamiyah h. 226

²⁸⁹Musnur Heri. *Sejarah Pendidikan Islam*. (Palembang: IAIN Raden Fatah Press, 2009). h. 69

²⁹⁰Samsul Nizar, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h.114

²⁹¹Hal ini disebabkan karena keseluruhan karimya banyak dihabiskan di daerah Barat Islam.

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif, karena jenis data yang diolah berupa data kualitatif, maka yang dideskripsikan dan dianalisis pun secara kualitatif pula dan data tersebut tidak dituangkan dalam bentuk bilangan atau angka statistik, melainkan dalam bentuk kualitatif yang mempunyai makna yang lebih luas dari sekedar angka atau frekuensi.²⁹²

Penelitian kualitatif juga lebih menekankan pada keaslian, tidak bertolak dari teori, secara deduktif, melainkan berawal dari fakta sebagaimana adanya. Rangkaian fakta yang dikumpulkan, dikelompokkan, ditafsirkan, dan disajikan dapat menghasilkan teori, yang disebut *grounded theory* (teori dari dasar). Secara umum sumber data penelitian kualitatif ialah tindakan dan perkataan manusia dalam suatu latar yang bersifat alamiah. Adapun data-data yang ada kemudian oleh penulis dibagi menjadi dua sumber yaitu: a) *Sumber Primer*, yaitu pelaksanaan manajemen pendidikan Islam di lingkungan Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung. b) *Sumber Sekunder*, yaitu sumber pendukung yang berupa literatur-literatur yang relevan dan representatif sebagai penunjang bagi penelitian ini, seperti buku, majalah, laporan hasil seminar, jurnal ilmiah, arsip, dokumen dan sumber-sumber lainnya yang ada hubungannya dengan penelitian ini. dan diantara penelitian yang relevan serta berkaitan dengan Manajemen pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih.

Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: a) Observasi atau pengamatan, artinya peneliti mengamati segala aktifitas yang terkait dengan fokus penelitian ini. b) Wawancara atau interview, maksudnya adalah untuk melakukan penggalian data secara mendalam mengenai permasalahan penelitian yang sedang diteliti. c) Studi dokumen dilakukan untuk mengecek dan mencatat beberapa arsip yang terkait manajemen Pendidikan Islam yang dilakukan oleh Kuttab Al-Fatih.

Adapun analisis data penelitian kualitatif ini peneliti menggunakan langkah-langkah yang diuraikan oleh Miles dan Huberman²⁹³ yaitu: 1) Reduksi data (*data reduction*) yaitu proses memilih, menyederhanakan, memfokuskan, mengabstraksi dan mengubah data kasar ke dalam catatan penelitian. 2) Penyajian data (*data display*), yaitu suatu cara merangkai data dalam suatu organisasi yang memudahkan untuk membuat kesimpulan dan tindakan yang diusulkan.

Verifikasi atau kesimpulan (*concluding drawing*), yaitu penjelasan mengenai makna data dalam suatu konfigurasi yang secara jelas menunjukkan alur kausalnya, sehingga dapat diajukan proposisi-proposisi yang terkait dengannya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sistem pendidikan di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung merupakan usaha adopsi dari sistem pendidikan kuttab di masa lalu. Kuttab Al-Fatih muncul di tengah tengah maraknya sekolah-sekolah yang didirikan oleh lembaga atau organisasi Islam, dan juga seiring berkembangnya madrasah-madrasah milik pemerintah negeri. Munculnya kuttab ini menjadi arus baru dalam pendidikan Islam di Indonesia terkhusus kepada kurikulum yang digunakannya. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung, pengembangan manajemen sistem pendidikan Islam dipandang sebagai sebuah kebutuhan yang perlu untuk dilaksanakan dalam rangka meningkatkan kualitas kehidupan umat Islam dan menyesuaikan dengan tuntutan zaman.

Tujuan Kuttab

Tujuan merupakan salahsatu komponen terpenting yang mempengaruhi komponen lain dalam sebuah sistem pendidikan. Tujuan daripada Kuttab Al-Fatih sendiri adalah untuk melahirkan generasi yang berpijak di atas manhaj kenabian yang ditandai dengan penaklukan Kota Roma sebagaimana nubuwah Nabi Muhammad.

Sehingga pendidikan di kuttab ini bertujuan untuk mempersiapkan generasi Islam yang terbaik yaitu generasi '*ala minhajin nubuwah*. Seperti perkataan dari Imam Malik, "Tidaklah baik umat akhir

²⁹² Sudjana, Nana, dan Ibrahim, *penelitian dan penilaian pendidikan*, Sinar Baru Bandung, 2001 hal. 197-198

²⁹³ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan; pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R dan D*, alfabeta Bandung 2006 hal. 338-345

ini melainkan dengan apa yang telah menjadi baik pada awal umat ini". Kalau kita ingin mendapat sesuatu maka lihatlah sejarah. Dulu bagaimana Rasulullah saw dan para sahabat mengajar, maka seperti itu pula yang seharusnya kita gunakan.

Tujuan-tujuan tersebut ingin mengarahkan anak-anak menjadi insan kamil. Adapun tujuan akhir dari pendidikan di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung adalah melahirkan generasi terbaik yang memiliki kualifikasi sebagaimana para sahabat yang berpijak di atas manhaj kenabian. Gagasan tersebut didasari oleh hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, yang berbunyi,

تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها ثم تكون ملكا عاضا فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها إذا ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت (رواه أحمد)

"Nubuwwah ada pada kalian sampai Allah menghendaki, hingga dihilangkan ketika Dia menghendakinya. Kemudian Khilafah di atas manjah (sistem aturan) nubuwwah sampai Allah kehendaki, hingga dihilangkan ketika Dia menghendakinya. Kemudian kerajaan yang menggigit sampai Allah kehendaki, hingga dihilangkan ketika Dia menghendakinya. Kemudian kerajaan yang diktator sampai Allah kehendaki, hingga dihilangkan ketika Dia menghendakinya. Kemudian Khilafah atas manhaj nubuwwah. Kemudian beliau diam. (HR. Ahmad)

Pendidikan dari kuttab Al-Fatih diinspirasi oleh keberhasilan kuttab pada masa Islam yang mampu menghasilkan alumni yang memiliki dasar agama dan ilmu yang cukup sehingga mampu menjadi tokoh-tokoh besar di usia muda. Dari situlah, tujuan umum dari Kuttab Al-Fatih adalah untuk melahirkan generasi yang gemilang di usia belia.

Adapun tujuan khusus yang ingin diraih antara lain untuk mewujudkan santri yang memiliki karakter iman, menjadi penghafal al-Qur'an, mendalami kemukjizatan al-Qur'an, menguasai bahasa peradaban dan memiliki keterampilan hidup. Sehingga nantinya dapat melahirkan generasi konseptor, eksekutor dan pemimpin sebagai persiapan untuk menjadi sebaigai-baiknya generasi yang telah dinubuwahkan. Tujuan tersebut hampir mirip dengan 6 tujuan pendidikan menurut Ibnu Khaldun untuk menyiapkan seseorang dari segi keagamaan, akhlak, sosial, pekerjaan atau ketrampilan, dan pemikiran.

Kurikulum

Kurikulum disini diartikan sebagai kumpulan mata pelajaran yang diajarkan dalam mencapai tujuan pendidikan. Muatan pelajaran kuttab akan disesuaikan dengan tujuan kuttab itu sendiri. Kurikulum kuttab juga ikut berkembang menyesuaikan dengan kebutuhan manusia.

Sistem pembelajaran di Kuttab al-Fatih menitikberatkan pada materi dasar yaitu iman dan al-Qur'an. Dalam proses pembelajaran hanya ada dua mata pelajaran inti yaitu iman dan al-Qur'an. Materi iman merupakan landasan yang sesungguhnya bagi pendidikan karakter Islami Meski materi iman sebagai landasan, namun dalam penerapannya jam pelajaran al-Qur'an lebih dahulu baru kemudian masuk pelajaran iman.

Kurikulum dimulai dengan cara memahami indikator-indikator keberhasilan yang dicapai setiap jenjang akademis. Dalam kurikulum Diknas disebut dengan silabus. Dari silabus yang ada dipilih indikator indikator yang sudah ada yang merupakan target perkelas. Target ini dintegrasikan dengan nilai-nilai al-Qur'an, seperti dalil yang menguatkan maten, kisah-kisah peradaban, penemu muslim, hubungan antar pelajaran yang menguatkan iman, hubungan pelajaran dengan kehidupan nyata. Setiap target kelas akan menguatkan generasi berkepribadian al-Qur'an.

Kurikulum Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung mencoba untuk melengkapi dan menyempurnakan kurikulum kuttab pada zaman dulu Penyusunan RKK (Rencana Kegiatan Kuttab) sebagai bagian dari perencanaan pelaksanaan pembelajaran disusun secara tematik sesuai tema yang akan diajarkan kepada santri. Kurikulum al-Qur'an tidak sekedar memenuhi aspek kognitif tapi juga afektif. Tidak hanya sekedar hafal, tapi juga mampu mempraktekkanya dan menunjukkan adab yang baik. Begitu juga kurikulum iman sangat diperhatikan karena merupakan dasar fondasi sebelum al-Qur'an.

Adapun keterampilan baca, tulis, hitung, IPA, IPS, olahraga dan lain-lain hanya sebagai tambahan bagi para santri. Hal tersebut tidak menjadi sesuatu yang menjadi prioritas utama. Akan tetapi juga masih dianggap perlu untuk mengembangkan dasar-dasar ilmu pengetahuan bagi santri.

Iman dan al-Qur'an yang diajarkan, berusaha untuk disamakan dengan kuttab zaman dulu termasuk juga murofaqotnya mencoba untuk disesuaikan dengan hasil karya dan temuan para ilmuwan muslim. Adapun murofarot calistung (baca, tulis dan hitung) sendiri disesuaikan dengan tingkat kemampuan santri yang diadopsi dari buku-buku pendidikan umum. Hanya saja dalam kontennya, diberikan muatan yang lebih Islami dan berkaitan dengan akhlak sehingga tidak sembarang membaca dan menghitung.

Misalnya pemahaman tentang bilangan-bilangan bukan semata mata untuk mengetahui hitungan angka 1-100, akan tetapi untuk menanamkan keimanan pada anak bahwa Allah menciptakan bilangan-bilangan yang kemudian sangat berguna dalam kehidupan manusia.

Dalam pembelajaran iman dengan tema alam siswa akan mempelajari tentang bab Unsur, Api, Air, Tanah, Matahari dan Energi. Semua materi selalu diawali dengan ayat-ayat al-Qur'an yang relevan. Tujuannya adalah untuk memperkuat iman, bagaimana Allah Maha Rahman dan Rahim dengan menciptakan semua itu untuk manusia.

Pendekatan dan metode

Pendekatan pembelajaran di Kuttab Al-Fatih tidak banyak berbeda dengan pendekatan pada kuttab klasik. Keteladanan atau *uswatun hasanah* menjadi hal yang harus bisa dipraktekkan oleh guru kuttab. Hal ini karena objek yang diajar adalah anak-anak yang mudah meniru perilaku orang dewasa. Ustadz-ustadzah menjadi model bagi para santri untuk diamati

kemudian ditini setiap perilakunya. Sehingga wajib bagi para ustadz ustadzah menjaga sikap dan dibawa mereka ketika mengajar. Pendekatan yang lain adalah pendekatan dengan pembiasaan. Dengan pembiasaan maka akan terwujud kebiasaan baru yang berasal dari latihan yang diulang-ulang. Pembiasaan yang dilakukan di Kuttab Al-Fatih salah satunya adalah dengan ikrar yang diucapkan setiap pagi. Ikrar di sini dimaksudkan untuk menguatkan dan mengingatkan tujuan mereka belajar dan adab-adabnya. Selain ikrar, mereka juga dibiasakan untuk sholat berjamaah di masjid khususnya level kuttab *awwal* 3 yang hampir mendekati usia baligh.

Pembelajaran kuttab klasik biasanya dilakukan di pojok masjid atau rumah seorang ulama. Namun di Kuttab Al-Fatih yang memiliki gedung sendiri, mencoba dengan menambahkan sesuatu yang baru melalui pendekatan pengalaman dengan *outing class*. Di sini santri diajak untuk mengunjungi tempat-tempat tertentu di awal pembukaan tema pembelajaran untuk lebih mampu memberikan gambaran yang konkrit sebelum mereka mulai belajar konsep *Outing class* memberikan keterampilan dan keahlian dasar sebagai sarana menumbuhkan kreativitas anak Dengan begitu pula dapat melatih dan melihat bagaimana perkembangan afektif anak. Hasil belajar yang didapatkan biasanya akan bertahan lebih lama karena berkesan dan bermakna.

Terkait metode yang dipakai di Kuttab Al-Fatih, metode yang digunakan dalam kurikulum iman berbeda dengan kurikulum al-Qur'an. Pada kurikulum al-Qur'an metode yang digunakan adalah dengan talaqqi, tasmi, dan *drill* dengan model halaqoh kecil atau halaqoh jama'i ketika tasmi bersama.

Metode talaqqi ini digunakan ketika santri belajar membaca al Qur'an bersama ustadz. Santri diajarkan pelafalan huruf-huruf dengan dicontohkan oleh ustadz. Kemudian metode tasmi' atau menyimak digunakan ketika setoran hafalan atau murojaah. Ustadz menyimak hafalan santri kemudian membenarkannya jika ada kesalahan mengingatkannya jika ada bagian ayat yang terlupa. Sedangkan metode drill diterapkan untuk melatih santri belajar menulis huruf hijaiyah. Keterampilan menulis ini diajarkan sesuai dengan tingkat kesulitan pada masing-masing level. Pembelajaran pada kurikulum Iman menggunakan model klasikal Santri duduk di lantai dengan tangan rapi di atas meja, sedangkan ustadz duduk di kursi menerangkan pelajaran. Metode pembelajaran pada kurikulum Iman hampir sama dengan pembelajaran pada umumnya yang menggunakan metode ceramah, tanya jawab, kisah, perumpamaan, dan lain-lain. Penggunaan metode bersifat fleksibel sesuai dengan materi yang diajarkan. Materi yang diajarkan sesuai dengan tema pada RKK (Rencana Kegiatan Kuttab).

Guru kuttab juga dianjurkan menggunakan alat peraga ketika menyampaikan pelajaran. Namun penggunaan media pembelajaran yang berupa alat elektronik diusahakan untuk diminimalisir. Hal ini karena adanya kekhawatiran, jika para guru nantinya terbiasa dengan peralatan elektronik, mereka akan mengalami kesulitan jika tidak ada akses listrik. Begitupun dengan para santri, harus diajarkan untuk tidak ketergantungan dengan alat-alat elektronik. Sarana pembelajaran yang ada tidak terlalu lengkap. Hal ini memang menjadi kebijaksanaan dari Kuttab, bahwa santri kuttab dilatih untuk tetap bisa belajar dengan kondisi dan sarana yang minim sekalipun.

Penggunaan metode dan alat peraga dimusyawarahkan terlebih dahulu dalam rapat penyusunan RKK (Rencana Kegiatan Kuttab). Tidak hanya metode dan alat peraga saja namun juga sisipan kisah yang akan disampaikan kepada santri harus sesuai dengan ketentuan dari dewan syar'i setelah metode dan alat peraga diterapkan, kemudian dilaporkan kembali untuk dievaluasi Bersama.

Evaluasi dan penilaian

Sistem evaluasi di Kuttab Al-Fatih jauh lebih modern dan berkembang dibandingkan dengan kuttab klasik. Evaluasi yang digunakan mampu disesuaikan dengan kondisi zaman yang menuntut pencatatan proses perkembangan dan hasil pembelajaran dengan adanya raport. Adapun kegunaan raport di Kuttab Al-Fatih hanya sebagai laporan perkembangan belajar santri kepada orang tua tanpa disertai urutan peringkat dan juga kesimpulan tingkat kecerdasan siswa. Pengambilan raport Kuttab Al-Fatih menetapkan satu aturan bahwa kedua orang tua harus hadir bersama-sama untuk mendengarkan laporan perkembangan anaknya.

Guru kuttab hanya memberikan nilai berdasarkan ketentuan-ketentuan yang sudah ditetapkan. Penulisan raport tersebut dijelaskan dengan angka (numerik) atau juga dengan kalimat-kalimat (deskriptif) sehingga orang tua bisa memberikan kesimpulan sendiri terkait batasan kemampuan anaknya. Orang tua lah yang nantinya harus lebih bekerja keras untuk mendidik anaknya di rumah melalui program BBO (Belajar Bersama Orang Tua). Bahkan selain program BBO ada pula program kunjungan rumah oleh Kuttab kepada wali santri.

Orientasi penilaian yang utama bukanlah pada sisi pengetahuan (kognitif) dan keterampilan (motorik) akan tetapi lebih kepada akhlak dan adab mereka (afektif). Penekanan pada aspek akhlak dan adab ini dinilai lebih utama, sebagaimana para ulama dahulu mempelajari akhlak dari gurunya sebelum belajar ilmunya. Seseorang yang memiliki kecerdasan, pengetahuan yang luas serta kemampuan keterampilan yang baik tidak akan mendapatkan perhatian yang lebih dari masyarakat ketika tidak ada akhlak dan adab pada dirinya.

Metode evaluasi yang digunakan ada yang bersifat tes dan ada pula yang non-tes. Evaluasi non-tes meliputi penilaian sikap dari refleksi kegiatan harian, tugas harian dan absensi kehadiran serta mutabaah atau progress penambahan hafalan santri. Sedangkan bentuk evaluasi yang menggunakan tes, bisa berupa tes tulis ataupun lisan dengan hafalan ketika ujian tema, ujian kenaikan juz atau ujian akhir semester.

Jenis evaluasi yang digunakan di Kuttab Al-Fatih terdiri dari evaluasi formatif dan sumatif. Evaluasi formatif untuk kurikulum Iman dilaksanakan dengan ujian per tema, sedangkan pada kurikulum al-Qur'an dilaksanakan dengan berupa tes kenaikan juz. Tes sumatif dilakukan tiap akhir semester untuk mengetahui hasil akhir dari perkembangan belajar santri selama satu semester.

Sistem Pendidikan Kuttab dan Relevansinya dengan Sistem Pendidikan di Indonesia

Sebagai sebuah lembaga pendidikan yang berada di Indonesia, Kuttab Al-Fatih termasuk dalam kategori pendidikan non-formal. Kuttab Al-Fatih dibentuk sebagai lembaga pengganti pendidikan formal sebagaimana tertuang dalam UU no 20 tahun 2003 Pasal 26 dan didaftarkan menggunakan perizinan PKBM. Lulusan Kuttab Al-Fatih dihargai setara dengan hasil program pendidikan formal setelah melalui proses penilaian penyetaraan atau Ujian Paket.

Pusat kegiatan belajar masyarakat adalah sebuah lembaga pendidikan yang diselenggarakan di luar sistem pendidikan formal diarahkan untuk masyarakat pedesaan dan perkotaan dengan dikelola oleh masyarakat itu sendiri serta memberi kesempatan kepada mereka untuk mengembangkan berbagai model pembelajaran dengan tujuan mengembangkan kemampuan dan keterampilan masyarakat agar

mampu meningkatkan kualitas hidupnya.

Maka dari itu, Kuttab Al-Fatih mengelola pendidikan secara mandiri, mulai dari kurikulum serta pembuatan modul-modul pembelajaran yang digunakan oleh peserta didik dan bantuan orangtua di rumah. Kuttab merupakan bagian dari sistem pendidikan Islam. Kuttab dikenal sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional untuk anak-anak yang bersifat bisa bersifat informal, non-formal bahkan juga menjadi formal Perbedaan tersebut disebabkan oleh posisi kebijakan negara sebagai penyelenggara pendidikan. Kuttab merupakan lembaga pendidikan tingkat dasar yang juga memberikan pengajaran dasar agama.

Kuttab Al-Fatih didirikan atas dasar pemenuhan hak pendidikan bagi umat Islam khususnya pendidikan pada tingkat dasar. Pasal 12 ayat 1 UU No. 20 Tahun 2003 menyebutkan "Setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama". Lebih lanjut lagi Pasal 30 ayat 2 UU No. 20 Tahun 2003 menyebutkan "Pendidikan keagamaan berfungsi mempersiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agamanya dan/atau menjadi ahli ilmu agama. Keberadaan Kuttab bisa dipandang setara dengan Pondok Pesantren atau Madrasah Diniyah meskipun dengan model pendidikan yang berbeda.

Sebagai bagian dari sistem pendidikan Islam, Kuttab memiliki nilai-nilai keislaman dalam pembelajarannya. Nilai-nilai pendidikan Islam ini secara tersirat termaktub dalam tujuan pendidikan nasional, yakni bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia.

Pendidikan di Kuttab Al-Fatih yang menekankan pendidikan adab dan akhlak. Hal ini juga hampir serupa dengan pendidikan karakter yang menjadi ketentuan umum dalam UU No. 20 tahun 2003 Pasal 1 tentang pendidikan. Di sana disebutkan bahwa pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.

Pada point untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan tersebut, pendidikan karakter dari pendidikan nasional serta pendidikan adab dan akhlak model Kuttab bertemu dalam satu titik Kuttab Al-Fatih mengembangkan sendiri materi dan bahan ajar yang digunakan dalam pembelajaran. Materi ajar yang tidak diatur sebagai mata pelajaran yang terpisah, namun saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Model pembelajaran tersebut hampir sama dengan pembelajaran tingkat Sekolah Dasar yang menerapkan Kurikulum 2013 dengan model pembelajaran tematik. Istilah pembelajaran tematik pada dasarnya adalah model pembelajaran terpadu yang menggunakan tema untuk mengaitkan beberapa mata pelajaran sehingga dapat memberikan pengalaman bermakna kepada siswa.

Tabel 5.1.

Relevansi Sistem Pendidikan Model Kuttab dengan Sisdiknas

Nilai	Relevansi	Indikator
Status Kelembagaan	Kuttab Al-Fatih merupakan lembaga pendidikan non-formal pada tingkat dasar yang juga memberikan pengajaran agama.	Menyelenggarakan pendidikan secara mandiri Mendaftarkan perizinan lembaga sebagai Pusat Kegiatan Belajar Masyarakat (PKBM) Pelajaran agama disampaikan oleh pengajar yang seagama
Pendidikan Karakter	Kuttab Al-Fatih menekankan pentingnya iman sebelum al-Qur'an	Mengajarkan adab sesuai akhlak Nabi Muhammad SAW

	dan adab sebelum ilmu. Hal ini terkandung dalam kurikulum Iman dan Al-Qur'an.	Memberikan uswatunhasanah kepada santri Mengutamakan penilaian adab untuk santri Membiasakan doa dalam setiap kegiatan
Pembelajaran Tematik	Materi ajar di Kuttab Al-Fatih disampaikan secara tematik. Dalam satu tema tersebut terangkum beberapa materi pelajaran yang saling berkaitan (materi inti dengan murofaqot). Dengan targetan iman (afektif), al-Qur'an (psikomotor), dan ilmu (kognitif)	Pemisahan mata pelajaran tidak begitu jelas Menyajikan konsep dari berbagai mata pelajaran dalam suatu proses pembelajaran Pembelajaran bersifat fleksibel Memberikan pengalaman langsung kepada siswa Mengutamakan proses daripada hasil

SIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian mengenai Manajemen Sistem Pendidikan Islam di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Sistem penyelenggaraan pendidikan model kuttab di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung memiliki beberapa komponen antara lain: tujuan, kurikulum, pendekatan dan metode serta evaluasi. a) Tujuan umum Kuttab Al-Fatih adalah mencetak generasi yang gemilang di usia belia. Tujuan khusus yang ingin diraih antara lain untuk mewujudkan santri yang memiliki karakter iman, menjadi penghafal al-Qur'an, mendalami kemukjizatan al-Qur'an, menguasai bahasa peradaban dan memiliki keterampilan hidup. Sedangkan tujuan akhir yang ingin dicapai adalah terwujudnya generasi terbaik yang akan menyambut *Khilafah 'ala Minhajin Nubuwwah*. b) Kurikulum yang digunakan adalah Kurikulum Iman dan Kurikulum al Qur'an. Muatan materi dari kurikulum iman meliputi karakter iman itu sendiri serta murofaqot IPA, IPS, Bahasa Indonesia serta Matematika. Sedangkan muatan materi kurikulum al-Qur'an terdiri dari adab, tahfidz, qiroah dan kitabah. Ditambah materi penunjang berupa olahraga, *lifeskill* dan bahasa peradaban. c) Metode dan pendekatan dalam pendidikannya menggunakan pendekatan keteladanan, pembiasaan, dan pendekatan pengalaman melalui *outing class*. Model yang digunakan untuk Kurikulum al-Qur'an adalah halaqoh dan Kurikulum Iman menggunakan klasikal. Metode yang digunakan berupa talaqqi, hafalan tasmi', *drili* untuk al-Qur'an serta ceramah, tanya jawab, kisah, perumpamaan, dan lain-lain untuk pembelajaran Iman. d) Evaluasi yang digunakan meliputi tes dan non-tes. Tes formatif meliputi ujian per-tema dan kenaikan juz sedangkan tes Sumatif berupa ujian akhir semester. Evaluasi yang bersifat non-tes diambil dari refleksi harian, absensi kehadiran, tugas harian dan mutabaah hafalan.

Sistem pendidikan kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung memiliki relevansi dengan sistem pendidikan di Indonesia. a) Ditinjau dari status kelembagaannya, sistem pendidikan model kuttab di Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung merupakan bagian dari pendidikan nonformal yang dikelola secara mandiri dengan izin PKBM, b) Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung menekankan pendidikan karakter melalui Kurikulum Iman dan Al-Qur'an, c) Kuttab Al-Fatih Gedebage Bandung juga menggunakan pembelajaran tematik yang menyajikan beberapa macam muatan pelajaran dalam satu tema tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Jumbulati, Ali dan Abdul Futu at-Tuwānisi, 1994. *Perbandingan Pendidikan Islam*, terj. Arifin. Jakarta: Rineka Cipta
- Al-Jumbulati dan At-Tuwānisi, *Perbandingan Pendidikan Islam*, terj. Arifin
- Asroha, Hanun, 1999. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos
- Baharuddin, et.al. 2011. *Dikotomi Pendidikan Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya
- Fahrudin, M. Mukhlis, 2010. *Kuttab Madrasah Pada Masa Awal (Umayyah) Pendidikan Islam*, Jurnal Madrasah. Vol. II, hlm. 217.
- Heri, Musnur, 2009. *Sejarah Pendidikan Islam*. Palembang: IAIN Raden Fatah Press
- Khoiriyah, 2014. *Reorientasi Wawasan Sejarah Islam dari Arab sebelum Islam hingga Dinasti-dinasti Islam*. Yogyakarta: Teras
- Makdisi, George, 1990. *Typology of Abad Institutions*. London: The Alden Press Limited
- Nakosteen, Mehdi, tt. *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350*. Colorado: Colorado Press
- Nata, Abuddin, 2004. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Nata, Abuddin, 2004. *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada
- Nata, Abuddin, 2012. *Sejarah Sosial Intelektual Islam dan Institusi Pendidikannya*. Jakarta: Rajawali Press
- Nizar, Samsul, 2008. *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group
- Nizar, Samsul, tt. *Sejarah Pendidikan Islam*, Napaktilas Perubahan Konsep, Filsafat, dan Metodologi Pendidikan Islam dari Era Nabi SAW sampai Ulama Nusantara
- Pusat Data dan Informasi Pendidikan, *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*. diunduh dari <https://www.komisiinformasi.go.id/regulasi/download/id/101>
- Syalabi, Ahmad. 1954. *History of Moslem Education*, Bairut: Dar al-Kas
- Syalabi, Ahmad, 1995. *History of Muslim Education*. Bairut: Dr al-kasysyaf
- Syalabi, Ahmad, tt. *at Tarbiyah al Islamiyah*
- Sudjana, Nana, dan Ibrahim, 2001. *Penelitian dan Penilaian Pendidikan*. Bandung: Sinar Baru
- Sugiyono, 2006. *Metode Penelitian Pendidikan; pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R dan D*. Bandung: alfabeta
- Zuhairini, 2013. *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara

Pembelajaran *Maharah Qira'ah* Berwawasan Sosiokultural Untuk Meningkatkan Pemahaman Teks Arab: Penelitian di Jurusan PBA IAIN Metro Lampung

J. Sutarjo

Institut Agama Islam Negeri Metro Lampung, Indonesia

j.sutarjo@metrouniv.ac.id

Abstrak

Penelitian ini adalah penelitian pengembangan. Tujuan penelitian ini yaitu; untuk mendeskripsikan pembelajaran *qiro'ah* di IAIN Metro, mendesain pembelajaran *maharah qiro'ah* berwawasan sosiokultural, implementasi pembelajaran *maharah qiro'ah* berwawasan sosiokultural, mengetahui efektivitas pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural, dan mengetahui keunggulan dan keterbatasan pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural. Metode penelitian yang digunakan adalah *multimetode* jenis simultan, diawali dengan penelitian kualitatif dan dilanjutkan dengan kuantitatif yang menggunakan tipe penelitian gabungan *The exploratory design*. Pendekatan kualitatif untuk menguraikan data pembelajaran *maharah qiro'ah* di program Studi Pendidikan Bahasa Arab IAIN Metro dan pengembangan pembelajaran *maharah qiro'ah* berwawasan sosiokultural. Adapun pendekatan kuantitatif untuk menguraikan keefektifannya melalui penelitian eksperimen. Hasil penelitian ini yaitu; 1) Berdasarkan uji coba diketahui pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural di jurusan PBA IAIN Metro dianggap berhasil. 2) Dari hasil interview menunjukkan bahwa proses pembelajaran berjalan efektif. Selanjutnya pembelajaran *qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural memiliki kelebihan, yaitu; 1) Membangkitkan skemata, 2) Lebih cepat menerka arti kosakata, 3) Dapat menerka ide pokok setiap paragraf, 4) Mempermudah dalam menjelaskan isi teks. Temuan aplikatif penelitian ini yaitu sebuah metode pembelajaran *qiro'ah* yaitu disebut sebagai metode “Mengingat, Bertanya dan Membaca” (MBM). Metode ini dapat digunakan oleh setiap dosen atau guru khususnya dalam mengajarkan keterampilan membaca teks berbahasa asing. Kajian dilakukan ini merupakan kajian yang baru khususnya dalam dunia pembelajaran bahasa Arab. Pembelajaran yang bahasa Arab selama ini menganut paradigma yang menyatakan bahwa belajar bahasa Arab berarti belajar sosial dan budaya Arab. Temuan dalam kajian ini dan gagasan produk desain pembelajaran akan mengembangkan atau memperluas cakrawala dalam dunia pembelajaran bahasa asing, khususnya bahasa Arab. Kajian sebelumnya yang menggunakan sosiokultural sebagai pendekatan baru sebatas pengembangan materi dan belum mencakup desain pembelajaran. Oleh karenanya kajian ini merupakan suatu kajian yang baru dalam dunia pembelajaran bahasa Arab.

Keywords: Pembelajaran, *Maharah Qira'ah*, Wawasan Sosiokultural

PENDAHULUAN

Ketrampilan membaca dianggap sebagai ketrampilan yang utama dibandingkan dengan ketrampilan yang lain dalam mempelajari bahasa asing.²⁹⁴ Hal ini dibuktikan dengan fakta yang menunjukkan bahwa setiap guru/dosen dalam mengajarkan bahasa asing wajib menggunakan media yang berupa buku ajar untuk mempermudah proses pembelajaran. Pengetahuan apapun yang berkaitan dengan bahasa asing yang dipelajari dapat diperoleh diawali dengan membaca teks mengenai pengetahuan tersebut.

Membaca nyaring dalam bahasa Arab memiliki keunikan tersendiri di mana sebuah kata huruf akhirnya dibaca dengan bunyi yang berbeda-beda sesuai dengan kedudukannya dalam kalimat. Hal ini tentu berbeda dengan bahasa lainnya di mana satu kata akan slalu dibunyikan sama walaupun terletak pada posisi yang berbeda-beda dalam kalimat. Bagi yang tidak memahami aturan bunyi akhir kata dengan baik akan menjadi sebuah problem tersendiri ketika membaca teks Arab secara nyaring.

Sementara dalam membaca diam untuk memahami teks Arab justru ada kemungkinan

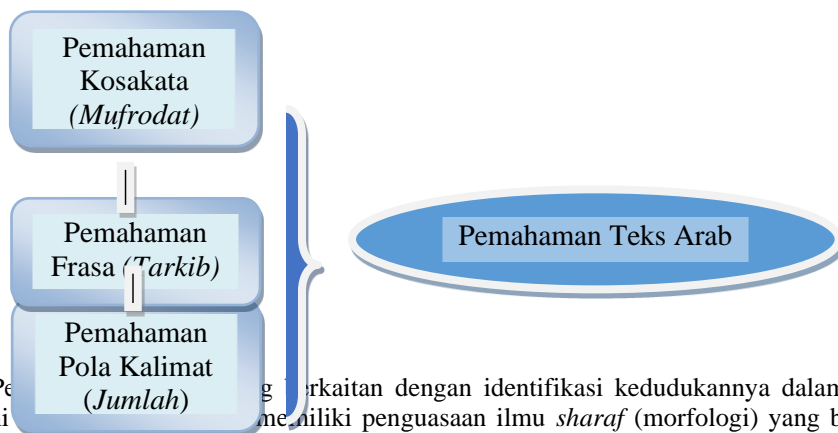
¹ محمود كامل الناقة ورشدي أحمد طعيمة، طرائق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، (مصر: أيسيسكو، 2003م)، ص. 149.

menggunakan tingkatan-tingkatan dalam pemahaman teks yang berlaku untuk semua bahasa secara umum. Dalam membaca pemahaman ada empat tingkatan, yaitu pemahaman literal (*literal comprehension*), pemahaman interpretatif (*interpretative comprehension*), pemahaman kritis (*critical comprehension*) dan pemahaman kreatif (*creative comprehension*).²⁹⁵ Apabila seseorang dapat memahami teks dalam semua tingkatan pemahaman tersebut, maka ia sudah dapat dikatakan telah memahami teks bacaan dengan baik. Atau dengan kata lain ia sudah dapat berkomunikasi dalam bahasa Arab secara tertulis dengan baik.

Untuk dapat sampai pada tingkatan-tingkatan membaca pemahaman di atas dalam bahasa Arab seseorang harus memiliki penguasaan terutama tentang kosakata bahasa Arab (*mufrod*) dan didukung oleh penguasaan frasa (*tarkib*), serta selanjutnya juga pemahaman mengenai pola-pola kalimat (*anmath al jumal*). Berkaitan dengan kosakata (*mufrod*) dalam bahasa Arab ia dapat berubah-ubah dari kata kerja bentuk lampau (*fi'il madhi*), kata kerja bentuk sekarang dan yang akan datang (*fi'il mudhori'*), kata benda asli (*isim mashdar*), pelaku (*fā'il*), objek (*maf'ul*), kata perintah (*fi'il amr*), alat (*ismu al alah*), keterangan tempat (*dhorof makan*). Mengenai frasa (*tarkib*) dalam bahasa Arab ada *tarkib washfi* dan *tarkib idhofi*. Sedangkan mengenai pola kalimat ada *jumlah ismiyah* dan *jumlah fi'liyah*.

Jika digambarkan dalam skema dalam memahami teks Arab adalah sebagai berikut:

Gambar 1 Skema pemahaman teks Arab



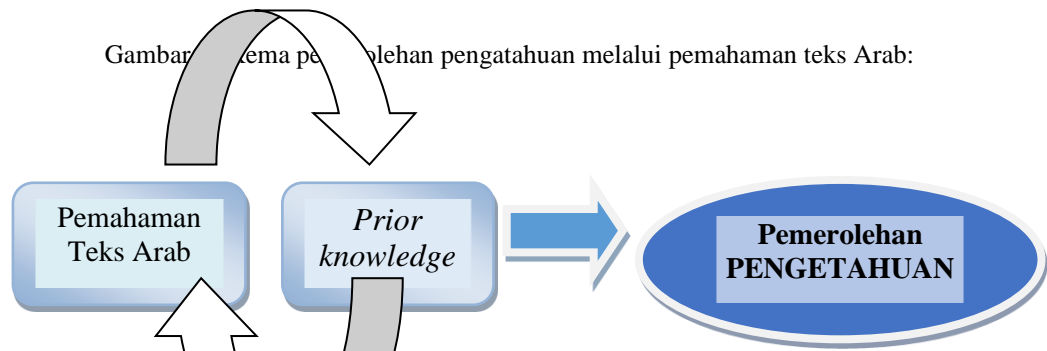
Pemahaman kosakata yang berkaitan dengan identifikasi kedudukannya dalam kalimat dapat difahami jika seseorang memiliki penguasaan ilmu *sharaf* (morfologi) yang baik. Mulai dari kedudukan kata sebagai *isim* (kata benda), *fi'il* (kata kerja), *dharaf* (kata keterangan) dan sebagainya. Persoalan Memaknai kata dalam konteks dapat dibantu oleh konstruksi pengetahuan/skemata peserta didik. Apabila peserta didik memiliki konstruksi pengetahuan yang relevan dengan tema teks yang dibacanya maka dengan mudah dapat memahami makna kata dalam konteks kalimat. Akan tetapi apabila tema yang difahami sama sekali di luar konstruksi pengetahuan/skemata peserta didik maka akan sulit memahami kata tersebut.

Dari kompetensi ketrampilan berbahasa yang diharapkan, tampak mayoritas mahasiswa Pendidikan Bahasa Arab (PBA) IAIN Metro masih lemah dalam penguasaan *qiro'ah* (membaca). Hal ini ditunjukkan dengan ketidak mampuan sebagian besar mahasiswa memahami teks Arab dengan baik. Padahal memahami teks Arab merupakan bagian dari aktivitas berkomunikasi verbal yang sangat dibutuhkan oleh mahasiswa PBA untuk menunjang kompetensinya sebagai calon guru bahasa Arab. Untuk memiliki kompetensi komunikasi verbal yang baik khususnya dengan teks-teks berbahasa Arab, seseorang harus memiliki pengetahuan dan ketrampilan berbahasa, dan pada akhirnya dapat menunjukkan sikap yang tampak mengerti dalam berkomunikasi.

Abdullah Idi dan Ibrahim Basyuni Amirah, mengatakan bahwa penentuan materi ajar sebaiknya

²⁹⁵ Burns, Paul C, Betty D Roe, dan Elinor P. ross. 1996. *Teaching reading in Elementary Schools*. (New Jersey: Houghton Mifflin, 1996), h. 255

disesuaikan dengan kehidupan anak didik.^{296, 297} Hendaknya bahan ajar/materi ajar disesuaikan dengan kehidupan sosial dan budaya mahasiswa. Hal ini dikarenakan bahwa Lingkungan merupakan titik awal dalam pembelajaran.²⁹⁸ Selayaknya dalam menentukan bahan ajar atau pelajaran harus berdasarkan aktivitas dalam masyarakat dan kebudayaannya.²⁹⁹ Khususnya bahasa adalah entitas yang terbenam dalam sosial dan kultural.³⁰⁰ Hal ini sejalan dengan pandangan konstruktivisme yang menyatakan bahwa kontruksi pengetahuan hanya akan terjadi apabila ada kesesuaian dengan *prior knowledge* yang telah dikuasai oleh peserta didik dengan materi yang akan dikuasai.³⁰¹



Adapun dalam pembelajaran bahasa Arab, pendapat-pendapat di atas tampaknya kontradiksi dengan yang dikatakan oleh Ahmad Tu'aimah yang menyatakan bahwa kebudayaan Arab Islami yang menjadi pertimbangan sosial utama dalam menyusun kurikulum pengajaran bahasa Arab sebagai bahasa ke dua.³⁰² Sehingga pembelajaran qiro'ah selama ini lebih banyak berorientasi pada sosial dan kultur dari Arab.

Dari kajian-kajian yang sudah dilakukan tampak belum ada yang mengkaji tentang pengembangan pembelajaran *maharoh qiro'ah* berwawasan sosiokultural di perguruan tinggi. Sehingga penting untuk dilakukan kajian Pengembangan Pembelajaran *maharoh qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural dalam upaya meningkatkan kualitas pembelajaran *maharoh qiro'ah* di perguruan tinggi khususnya di program studi Pendidikan Bahasa Arab.

TINJAUAN PUSTAKA

Pembelajaran Maharoh Qiro'ah

1. Definisi Pembelajaran

Banyak definisi yang telah dibuat oleh para ahli, di antaranya adalah pembelajaran berarti upaya membelajarkan siswa.³⁰³ Dalam pengertian ini tampak proses yang diharapkan dalam kegiatan pembelajaran yaitu agar peserta didik dapat aktif dalam kegiatan pembelajaran. Guru berperan sebagai pemandu atau pembimbing yang mengarahkan siswa untuk dapat melakukan kegiatan belajar suatu

²⁹⁶ Abdullah Idi, *PENGEMBANGAN KURIKULUM (Teori dan Praktek)*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), cet.1, hal.113

¹¹ إبراهيم بسيوني عميرة، المنهج وعناصرها، (القاهرة: دار المعارف، 1991)، الطبعة الثالثة، ص. 147

²⁹⁸ Andrea Hall, *VIGOTSKY GOES ONLINE: LEARNING DESIGN FROM A SOCIOCULTURAL PERSPECTIVE*, Learning and Socio-Cultural Theory: Exploring Modern Vigotskian Perspectives International Workshop 2001, 1(1), hal.94

²⁹⁹ S. Nasution, *ASAS-ASAS KURIKULUM*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2014) cet.12, hal.209

³⁰⁰ H. Douglas Brown, *PRINSIP PEMBELAJARAN DAN PENGAJARAN BAHASA*, (Kedutaan Besar Amerika Serikat: Jakart, 2007), H. 15

³⁰¹ Eko Supriyanto, *PENGEMBANGAN KURIKULUM PENDIDIKAN CERDAS ISTIMEWA*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), Cet-1, ha.113

¹⁶ رشدي أحمد طعيمة، تعليم العربية لغير الناطقين بها (مناهجه وأساليبه)، (مصر، إيسيسكو، 1989م)، ص. 94

³⁰³ Made Wena, *Strategi Pembelajaran Inovatif Kontemporer*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 2

pelajaran.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia (PPRI) No. 13 tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan (SNP) menyatakan bahwa pembelajaran adalah proses interaksi peserta didik dengan pendidik dan sumber belajar pada suatu lingkungan belajar.³⁰⁴ Menurut pandangan ini, pembelajaran agar dilakukan dalam dua arah. Keaktifan baik guru ataupun siswa sangat diperlukan dalam pandangan ini. Guru agar dapat mewujudkan keterpautan antara perhatian dirinya sebagai guru dan siswa yang sedang menerima pelajaran-pelajaran dalam bentuk informasi.

Berikutnya definisi pembelajaran adalah setiap kegiatan yang dirancang oleh guru untuk membantu seseorang mempelajari suatu kemampuan dan atau nilai yang baru dalam suatu proses yang sistematis melalui tahap rancangan, pelaksanaan dan evaluasi dalam konteks kegiatan belajar mengajar.³⁰⁵ Dalam hal ini tampaknya seorang guru dalam kegiatan pembelajaran lebih berperan sebagai *guide* yang memberikan bantuan dalam membantu siswa ketika mempelajari suatu pelajaran.

Pembelajaran didefinisikan sebagai penguasaan atau pemerolehan pengetahuan tentang suatu subjek atau sebuah keterampilan dengan belajar, pengalaman, atau instruksi.³⁰⁶ Definisi ini merupakan definisi klasik mengenai pembelajaran dimana tampak keaktifan dalam pembelajaran adalah peserta didik, yaitu dengan aktivitas upaya menguasai, memperoleh pengetahuan dengan belajar atau pengalaman dan instruksi.

Dari definisi-definisi di atas dapat diambil suatu kesimpulan bahwa pembelajaran merupakan aktivitas yang dilakukan oleh guru dan siswa dimana guru dapat berperan sebagai pemberi informasi, sebagai fasilitator, dan pembimbing dalam kegiatan pembelajaran.

2. Definisi *Qiro'ah* (Membaca)

Qiro'ah merupakan aktifitas yang bersifat kognitif berupa transformasi pikiran dari huruf-huruf beserta bentuk-bentuknya yang berada di bawah penglihatan mata kepada suara-suara dan kata-kata yang ditunjukkan oleh simbol-simbol. Di samping siswa dalam aktifitas membaca dapat juga memahami makna-makna kata tanpa suara dan tidak menggerakkan bibirnya.³⁰⁷ *Qiro'ah* juga diartikan sebagai aktifitas reseptif sebagaimana *istima'* (mendengar) yang ke duanya melibatkan aktifitas pikiran.³⁰⁸ *Qiro'ah* juga merupakan kegiatan memahami makna secara langsung dan lancar terhadap tulisan-tulisan dalam halaman-halaman.³⁰⁹ *Qiro'ah* juga dimaknai sebagai mengenali, memahami, mengkritisi dan interaksi yang melibatkan pikiran dan aspek-aspeknya.³¹⁰

Dari definisi-definisi di atas dapat dimengerti bahwa *qiro'ah* adalah kegiatan membaca baik untuk memahami isi teks maupun melafalkan kata-kata atau simbol-simbol yang tertulis pada teks bacaan. Dalam hal ini teks-teks yang dibaca adalah teks- teks yang bertuliskan Arab atau berbahasa Arab.

Adapun *qiro'ah* dalam pembelajaran bahasa Arab adalah salah satu keterampilan berbahasa Arab yang lazim disebut sebagai *maharoah qiro'ah* (keterampilan membaca). Keterampilan ini wajib dikuasai oleh mahasiswa Pendidikan Bahasa Arab (PBA) dan menjadi mata kuliah yang dianggap penting karena dengan pembelajaran ini mahasiswa dapat menguasai keterampilan membaca teks-teks Arab secara baik nyaring dan pemahaman untuk memperoleh informasi-informasi dari teks-teks Arab yang dibaca.

Jadi yang dimaksud dengan pembelajaran *qiro'ah* adalah proses interaksi peserta didik dengan materi *qiro'ah* dalam situasi belajar dengan tujuan untuk memperoleh kompetensi dalam keterampilan *qiro'ah*, pengetahuan dan atau informasi-informasi.

³⁰⁴ Peraturan Pemerintah Republik Indonesia (PPRI) No. 13 tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan (SNP), Pasal 1 No. 19.

³⁰⁵ Syaiful Sagala, *KONSEP DAN MAKNA PEMBELAJARAN*, (Bandung: Alfabeta, 2012), 64-65

³⁰⁶ H. Douglas Brown, *PRINSIP PEMBELAJARAN DAN PENGAJARAN BAHASA*, (Jakarta: Pearson Education, 2017), 8

³⁰⁷ محمد عبد القادر أحمد، طرق تعليم اللغة العربية، (القاهرة: دار الشباب، 1979)، 108

³⁰⁸ الناقة وطعيمة، طرائق تدريس، 149

³⁰⁹ الناقة وطعيمة، طرائق تدريس، 150

³¹⁰ رشدي أحمد طعيمة، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، (إيسيسكو، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 1989)، 175

3. Definisi Wawasan Sosiokultural

Kata sosiokultural berasal dari dua kata “sosial dan kultur”. Kata sosial berkaitan dengan kemasyarakatan dan kultur berkenaan dengan budaya.^{311,312} Masyarakat menurut Koentjaraningrat dalam Eko Handoyo dkk. adalah kesatuan hidup manusia yang berinteraksi menurut suatu sistem adat istiadat tertentu yang bersifat kontinyu dan yang terikat oleh suatu rasa identitas bersama.

Adapun kultural adalah istilah mengenai kebudayaan,³¹³ yaitu kebudayaan mengandung pengertian mengenai pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan kemampuan-kemampuan yang lain yang didapat seseorang sebagai anggota masyarakat.³¹⁴ Adapun yang dimaksud dengan wawasan sosiokultural adalah wawasan mengenai kehidupan kemasyarakatan dan kebudayaan.

Bentuk dari nilai-nilai kebudayaan yaitu:

- a Wujud kebudayaan sebagai kompleks dari ide-ide, gagasan-gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya.
- b Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas serta tindakan berpola dari manusia dalam masyarakat.
- c Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.³¹⁵

Yang dimaksud dengan wujud kebudayaan dalam pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural adalah wujud kebudayaan yang ada dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia.

Urgensi wawasan sosiokultural dalam pembelajaran bahasa adalah bahwa suatu pengetahuan itu dibangun atas dasar interaksi dengan lingkungan.³¹⁶ Dalam pembelajaran bahasa asing seyogyanya juga agar mempertimbangkan kearifan lokal. Faktor sosial budaya tampak turut memberikan kontribusi yang signifikan dalam membangun pengetahuan bahasa asing. Hal ini yang menjadikan sosiokultural sebagai wawasan dalam pembelajaran bahasa tentu tidak dapat diabaikan.

Pendapat di atas didukung oleh teori sosiokultural yang dinyatakan oleh Ratner dalam James P. Lantolf bahwa fungsi mental manusia merupakan sebuah proses mediasi yang diatur oleh komponen-komponen, aktivitas dan pemikiran kebudayaan.³¹⁷ Hal ini menunjukkan bahwa peran kebudayaan dalam membangun pengetahuan manusia merupakan sesuatu yang fundamental. Tegasnya dalam perspektif ini hendaknya pembelajaran bahasa agar dilandasi oleh kearifan lokal untuk membangun pengetahuan. Vigotsky juga dalam Huy P. Pan menjelaskan bahwa terdapat tiga lapisan pada otak seseorang; 1) Asal usul sosiokultural dan sejarah individu, 2) Masyarakat secara umum, dan 3) pembelajaran dan prestasi yang pernah diperoleh.³¹⁸

Pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural

Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan pembelajaran qiro'ah berwawasan sosiokultural adalah pembelajaran yang komponen-komponennya dikaitkan dengan wawasan sosiokultural. Sosiokultural yang dimaksud di sini adalah wawasan sosiokultural lokal (ke-Indonesiaan). Integrasi wawasan sosiokultural dalam pembelajaran *qiro'ah* sesuai dengan komponen-komponen atau tahap-tahap dalam pembelajaran adalah sebagai berikut:

- a Tahap tujuan; Adapun tujuan pembelajarn qiro'ah berwawasan sosiokultural dalam penelitian ini adalah membaca untuk mempelajari teks, yaitu mahasiswa dapat memahami teks bahasa Arab dengan tema-tema yang bervariasi.

³¹¹ *Kamus Ilmiah Populer*, (Media Center, 2012)

³¹² *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 1371

³¹³ *Kamus Bahasa Indonesia*, 774

³¹⁴ Muhammad Syukri Albani Nasution dkk, *ILMU SOSIAL BUDAYA DASAR*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), 15

³¹⁵ Nasution dkk, 17

³¹⁶ Jordan, *Theory Cunstruction*, 140

³¹⁷ James P. Lantolf and Steven L. Thorne, *Sociocultural Theory and Language Learning*, (The Pennsylvania State University: 2006), 197

³¹⁸ Huy P. Pan, *A Sociocultural Perspective of Learning: Developing a New Theoretical Tenet*, (Sydney: Joint AARE APERA International Conference, 2012), 1

- b Tahap desain materi; Menyajikan materi-materi dalam bentuk teks-teks dengan tema-tema sosial dan kultur Indonesia, di antara teks-teks materi yang akan disajikan adalah tentang sejarah; tokoh wali Sunan Gunung Djati dan tokoh Muhammad yamin. Teks tentang kebudayaan; Budaya Karapan Sapi dan kerajaan Aceh. Teks-teks bacaan tersebut diambil dari majalah-majalah *Aloo Indonesia*.
- c Penentuan Metode; Metode yang diterapkan adalah Metode *Qiro'ah*, yaitu sebuah metode pembelajaran *qiro'ah* konvensional khusus untuk mengajar *qiro'ah* dalam pembelajaran bahasa Arab. Adapun karakteristik metode metode *qiro'ah*, yaitu 1) kegiatan pembelajaran berbasis pada pemahaman isi bacaan dengan didahului oleh pengenalan makna kosa kata, kemudian membahas isinya secara bersamaan dengan bantuan guru, 2) tata bahasa tidak dibahas secara panjang lebar, namun dipilih yang sesuai dengan fungsi maknanya semata, dan 3) kegiatan pembelajaran dilanjutkan dengan hadirnya tugas-tugas yang dijawab oleh murid-murid untuk mengokohkan pemahaman murid akan bahan bacaan dimaksud.³¹⁹
- d Penentuan media; Dalam pembelajaran *qiro'ah* media utamanya adalah papan tulis untuk menjelaskan makna kata dan perubahan-perubahan kata. Dengan papan tulis juga dapat digunakan untuk menuliskan jawaban-jawaban pertanyaan yang diajukan untuk memahami teks bacaan. Adapun LCD sebagai media modern dapat digunakan untuk menampilkan teks-teks bacaan dengan dilengkapi gambar-gambar menarik yang menggambarkan isi bacaan.
- e Penentuan evaluasi; Jenis tes yang digunakan pada tahap ini yaitu tes tertulis terkait dengan pemahaman terhadap teks bacaan yang dipelajari. Ada beberapa tes yang dapat digunakan dalam evaluasi pembelajaran *fahmul maqru'*, yaitu *al-ikhtiyar min mutaaddid* (pilihan ganda), *shawab wa khatha'* (benar-salah), *mil'u al faragh* (isian singkat), *muzawajah* (menjodohkan).³²⁰

Dalam kemampuan membaca pemahaman kompetensi utama adalah memahami makna kata dan isi paragraf pada sebuah teks. Sehingga yang dibutuhkan dalam membuat instrumen tes agar lebih fokus pada penguasaan kata dan isi teks.

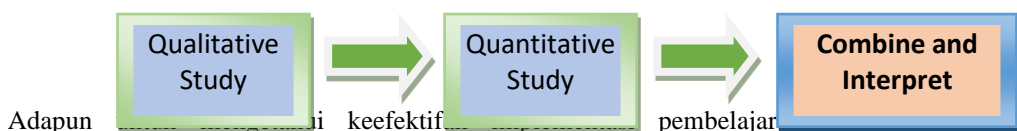
METODE

Pendekatan dan Metode Penelitian

Penelitian yang dilakukan adalah penelitian pengembangan, dan pola penelitian ini menurut pendekatan datanya menggunakan *pendekatan gabungan*, yaitu *diskriptif kualitatif dan kuantitatif*. Pendekatan kualitatif untuk menguraikan data pembelajaran *maharoh qiro'ah* di program Studi Pendidikan Bahasa Arab IAIN Metro dan pengembangan pembelajaran *maharoh qiro'ah* berwawasan sosiokultural. Adapun pendekatan kuantitatif untuk menguraikan keefektifan pembelajaran *maharoh qiro'ah* berwawasan sosiokultural melalui penelitian eksperimen.

Adapun rancangan multimetode ini menggunakan jenis simultan, yaitu diawali dengan penelitian kualitatif dan dilanjutkan dengan kuantitatif dengan menggunakan tipe penelitian gabungan *The exploratory design*, yaitu sebagai berikut:³²¹

Gambar 3 Tipe penelitian gabungan *The exploratory design*



berwawasan sosiokultural dengan menggunakan penelitian eksperimen. Pengertian tentang penelitian eksperimental dikemukakan oleh Gay (dalam Emzir) menyatakan bahwa metode penelitian

³¹⁹ Zaenuddin dkk, *Metodologi & Strategi Alternatif*, 41

³²⁰ Abdul Hamid, *Mengukur Kemampuan Bahasa Arab*, (Malang: UIN-Maliki Press, 20100, 67

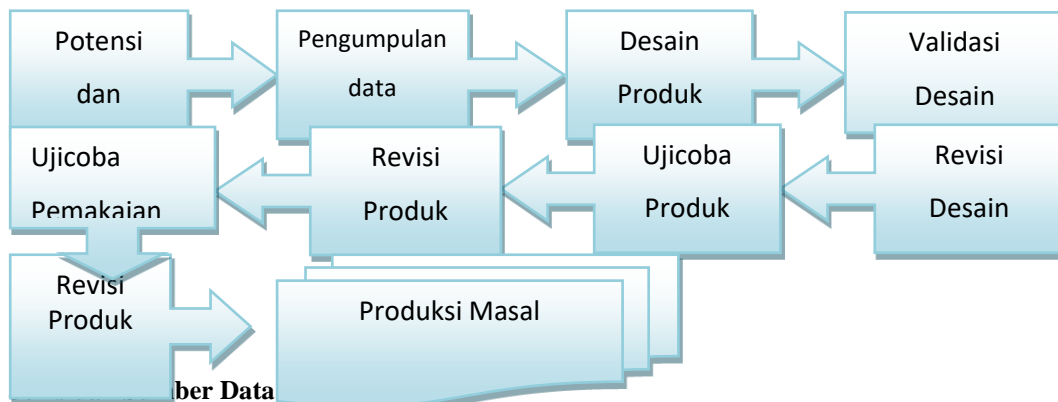
³²¹ Mustaqim. *Jurnal Intelegensia*, Vol. 4, No. 1, Januari-Juni, 2016, hal. 6

eksperimental merupakan satu-satunya metode penelitian yang dapat menguji secara benar hipotesis menyangkut hubungan kausal (sebab akibat). Metode penelitian eksperimen adalah metode yang paling banyak dipilih dan paling produktif dalam penelitian.³²²

Proses penelitian pengembangan ini ditempuh melalui 10 langkah sebagaimana yang dikemukakan oleh Sugiono, yakni (1) Potensi dan masalah, (2) Pengumpulan data, (3) Desain Produk, (4) Validasi desain, (5) Revisi desain, (6) Ujicoba produk (7) Revisi produk, (8) Ujicoba pemakaian, (9) Revisi produk, (10) Produksi masal.³²³

Dalam bentuk gambar tahapan-tahapan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Gambar 4 Tahapan-tahapan Penelitian



Jenis data dalam penelitian ini berupa dokumen, hasil tes dan interview. adapun sumber datanya adalah mahasiswa yang sedang menempuh mata kuliah *maharoh qiro'ah* program studi Pendidikan Bahasa Arab. Memilih IAIN Metro sebagai tempat penelitian atas beberapa pertimbangan, yaitu; Prestasi membaca mahasiswa yang belum memuaskan dan IAIN Metro merupakan tempat dinas peneliti, sehingga tahu kondisi perguruan tinggi tersebut dengan jelas.

Mengingat tahapan penelitian ini berbentuk studi eksploratif yang dimaksudkan secara umum bertujuan untuk memotret model pembelajaran *qiro'ah* yang digunakan oleh dosen, peta kebutuhan pembelajaran *maharoh qiro'ah*, dan kondisi kemampuan membaca dalam bahasa Arab dalam mengembangkan model pembelajaran. Secara khusus, penelitian pada tahap ini dilakukan untuk memperoleh informasi mendalam tentang:

- a Jenis dan sumber materi ajar mata kuliah *maharoh qiro'ah* yang digunakan oleh dosen di perguruan tinggi di Lampung.
- b Kualifikasi dosen bahasa Arab yang mencakup status, kedudukan, dan tingkat pendidikan.

Teknik Pengumpulan Data

Instrumen dalam penelitian ini ada dua macam, yaitu instrument untuk studi mengenai pembelajaran yang berlaku dan instrumen untuk pengembangan berupa penelitian eksperimen. Instrumen dalam penelitian studi utamanya adalah peneliti sendiri, sebagaimana dikatakan oleh Bogdan dan Bihlen dalam Moleong bahwa peneliti adalah orang yang paling mengerti seluruh data dan cara menyikapinya. Adapun instrument penunjangnya adalah pedoman observasi, catatan lapangan, dokumentasi dan foto.³²⁴

Adapun untuk pengumpulan data ketika dilaksanakan uji coba, instrumen pengumpulan data

³²² Emzir, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif & Kualitatif*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), hal. 63-64

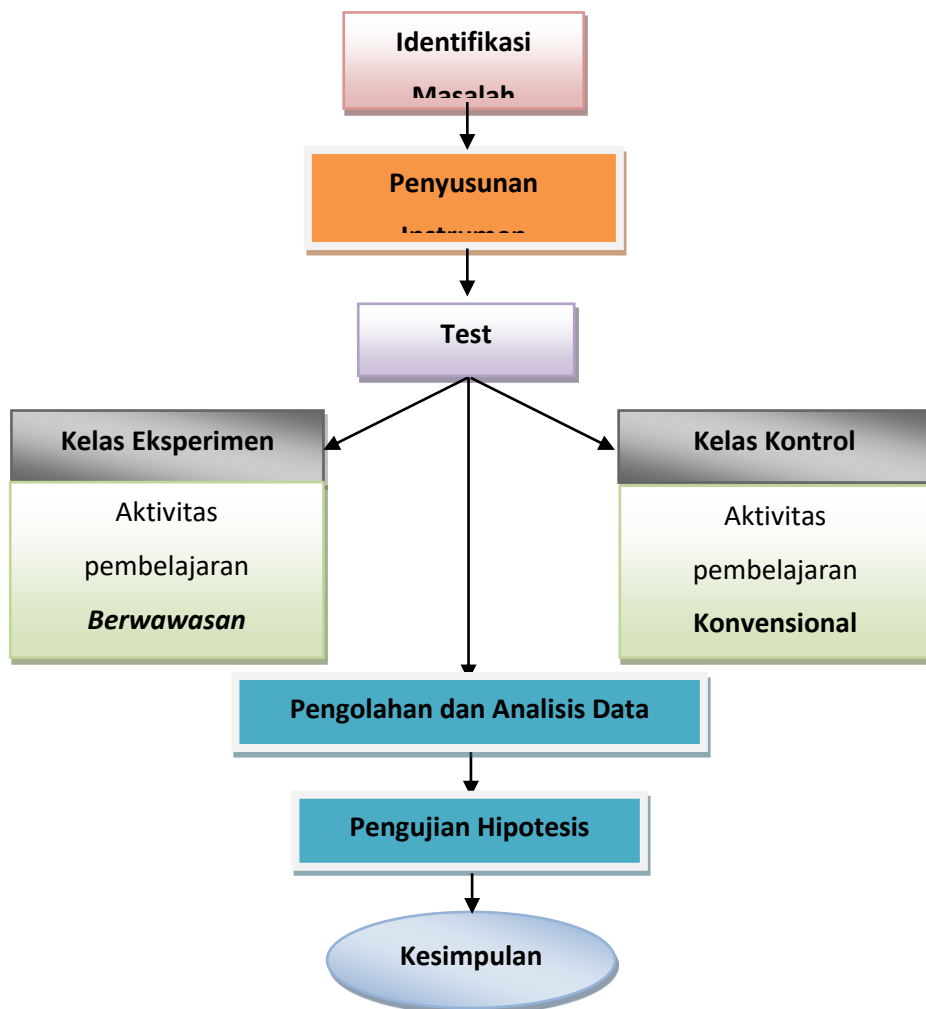
³²³ Sugiono, *METODE PENELITIAN KUANTITATIF, KUALITATIF DAN R&D*: (Bandung: CV. ALVABETA, 2011), h.

³²⁴ Moleong, Lexi J.2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), hal.153

menggunakan tes, wawancara dan observasi. Tes digunakan untuk mengetahui keberhasilan pembelajaran dan observasi untuk mengamati perilaku mahasiswa ketika mengikuti proses pembelajaran.

Prosedur pelaksanaan penelitian dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 5 Prosedur Penelitian



Pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah tes, wawancara, observasi. Tes digunakan untuk mengumpulkan data kuantitatif hasil belajar mahasiswa yang dilakukan sebelum dan sesudah pelaksanaan pembelajaran pada kelas eksperimen.

Teknik pengolahan data yang dimaksud dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dan kuantitatif sebagai berikut:

- 1) Mendiskripsikan pendapat mahasiswa.
- 2) Rumus statistik yang digunakan dalam penelitian ini *T-Test*. Untuk mengetahui pengaruh atau keefektifan pembelajaran maharoh qiro'ah berwawasan sosiokultural di IAIN Metro Lampung.

HASIL DAN TEMUAN PENELITIAN

Hasil Penelitian

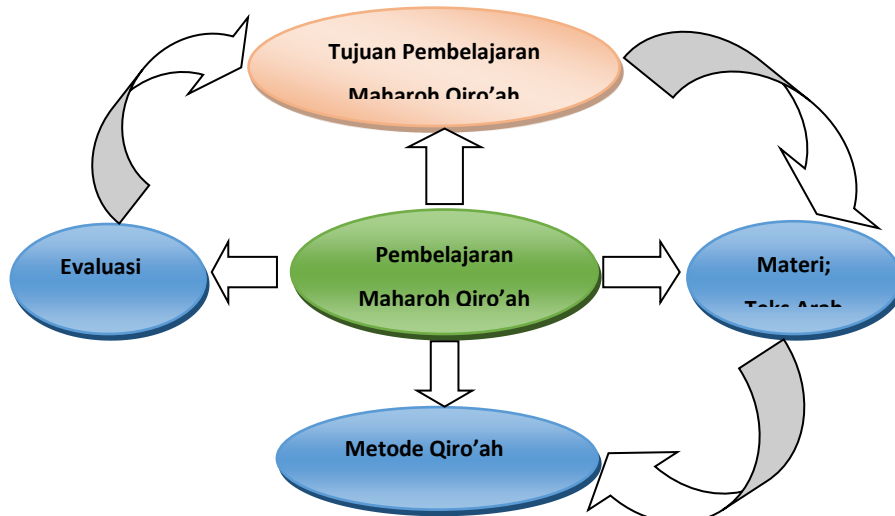
1. Implementasi dan Evaluasi Pembelajaran *Qiro'ah* di Jurusan PBA IAIN Metro

Pembelajaran *Qiro'ah* pada jurusan PBA IAIN Metro terbagi menjadi tiga mata kuliah, yaitu *qiro'ah jahriyah*, *fahmul maqru'*, dan *qiro'ah muwassa'ah*. Deskripsi kegiatan pembelajaran *qiro'ah* di jurusan PBA IAIN Metro sebagaimana berikut:

- a. Pembelajaran *qiro'ah jahriyah* dilaksanakan dengan tiga tahapan, yaitu tahap pendahuluan, praktek membaca, dan evaluasi. Pada tahap pendahuluan pembelajaran dengan menggunakan metode ceramah hal ini merupakan perkuliahan mengenai teori umum tentang membaca jahriyah dan cara membaca kata-kata yang ada dalam teks Arab.
- b. Pembelajaran *fahmul maqru'* juga dilaksanakan dengan tiga tahapan. Pada tahap pendahuluan dengan metode ceramah untuk menjelaskan materi tentang konsep membaca pemahaman, terutama pemahaman literal. Perkuliahan berikutnya menggunakan metode *qiro'ah* pada praktek membaca pemahaman (*fahmul maqru'*), yaitu dengan mengenali kata-kata yang dianggap sulit, membuat pertanyaan-pertanyaan, membaca teks dalam hati, menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sudah dibuat dan dilanjutkan dengan kegiatan menceritakan kembali isi teks yang dibaca. Untuk pelaksanaan evaluasi dengan menguji pemahaman mahasiswa secara tertulis terkait dengan makna-mana kata, kalimat dan paragraf.
- c. Pembelajaran *qiro'ah muwassa'ah* merupakan kemampuan mulai dari kemampuan membaca nyaring, pemahaman teks dan analisis struktur kalimat (*nahwu*) dan bentuk kata (*sharaf*) teks arab. Pelaksanaan pembelajaran dilakukan juga dengan tiga tahapan. Pada tahap pendahuluan menggunakan metode ceramah untuk menjelaskan kompetensi *qiro'ah muwassa'ah*, menggunakan metode diskusi dalam membahas teks-teks Arab yang mahasiswa mencari sendiri teks-teks tersebut dengan tema-tema yang beragam, dan evaluasi tertulis.

Pembelajaran maharoh *qiro'ah* jika digambarkan dalam bagan adalah sebagai berikut:

Gambar 6 Prosedur Pembelajaran Maharoh *Qiro'ah*



2. Implementasi Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural di Jurusan PBA IAIN Metro
Dalam melaksanakan pembelajaran terbagi dalam tiga kegiatan; yaitu pendahuluan, kegiatan inti dan kegiatan penutup.

- a. Pada kegiatan pendahuluan dilakukan appersepsi dengan *brind storming* dan bertanya tentang tema yang akan dipelajari. Dalam kegiatan ini mahasiswa ditanya tentang pengetahuan mereka berkaitan dengan tokoh wali songo dan tokoh Muhammad Yamin. Pada pembelajaran mengenai tokoh sejarah dan berkaitan dengan kebudayaan daerah yang ada di Indonesia dengan tema karapan sapi di Madura.

- b) Pada kegiatan inti terbagi dalam empat tahap, yaitu tahap memahami kosakata yang dianggap baru dan asing, menyusun pertanyaan mengenai judul bacaan, mencari jawaban-jawaban dari pertanyaan yang sudah disusun, dan membuat kesimpulan teks berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang telah dibuat. Penjelasan tahapan-tahapan tersebut adalah sebagai berikut:
- 1) Pada tahap memahami kosakata mahasiswa dibimbing untuk menerka arti kata berdasarkan konteks kalimat.
 - 2) Pada tahap menyusun pertanyaan mahasiswa dibantu dengan pertanyaan-pertanyaan 4-w+h (*What, where, when, why, dan how*).
 - 3) Tahap mencari jawaban dilakukan dengan membaca setiap paragraf untuk menemukan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang telah dibuat dan memberi tanda apabila telah menemukan jawaban-jawabanya tersebut.
 - 4) Tahap membuat kesimpulan isi teks dilakukan dengan berdasarkan jawaban-jawaban pertanyaan yang dirangkai menjadi paragraf-paragraf baru yang sederhana yang menceritakan isi teks yang telah dipelajari.
- e. Evaluasi Pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural di Jurusan PBA IAIN Metro

1) Data Hasil Test

Dalam pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural Evaluasi dilakukan dengan dua jenis evaluasi, evaluasi di akhir pembelajaran dan tes sumatif. Data yang diambil dalam penelitian ini adalah ha adalah hasil test akhir semester, baik dari kelas eksperimen dan juga dari kelas kontrol. Dari hasil tes diketahui nilai tertinggi yang diperoleh di kelas eksperimen adalah 72 dengan rata-rata nilai yang diperoleh adalah 65,23. Sedangkan untuk nilai tertinggi di kelas kontrol adalah 64 dengan rata-rata nilai sebesar 49,36. Selisih rata-raata nilai antar kedua kelas adalah sebesar 15,87.

Setelah mengetahui data dari setiap variabel, maka penulis akan menganalisisnya sebagai berikut:

- a) Ditemukan adanya keberhasilan pembelajaran qiro'ah berwawasan sosiokultural di jurusan PBA IAIN Metro.
- b) Tidak berhasilnya pembelajaran qiroah yang tidak berwawasan sosiokultural di jurusan PBA IAIN Metro.
- c) Dan dari data hasil tes di kelas eksperimen, diperoleh hasil yaitu mean=65,23, dan median=64, serta modus 70. Sedangkan dari data hasil tes di kelas kontrol adalah mean=49,36, dan median=52, serta modus=64.

Adapun perhitungan t-tes dengan menggunakan aplikasi SPSS adalah sebagai berikut:

Tabel 11. Hasil uji T

Group Statistics					
	Kelompok	N	Mean	Std. Deviation	Std. Error Mean
Nilai	1	21	65.2381	8.03682	1.75378
	2	19	49.3684	15.34858	3.52121

Independent Samples Test

Levene's Test for
Equality of
Variances

t-test for Equality of Means

Nilai	F	Sig.	t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	Std. Error Difference	95% Confidence Interval of the Difference	
								Lower	Upper
Equal variances assumed	13.955	.001	4.154	38	.000	15.86967	3.82034	8.13580	23.60355
Equal variances not assumed			4.034	26.567	.000	15.86967	3.93378	7.79206	23.94729

Dari data di atas dapat dilihat khususnya berkaitan dengan taraf signifikansi yaitu 0,001 atau kurang dari 0,05 maka menunjukkan bahwa ada perbedaan atau pengaruh yang signifikan antara hasil belajar mahasiswa yang dengan pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural dan yang tidak menggunakan pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural.

2) Data Hasil wawancara

Dari jawaban-jawaban wawancara tampak bahwa pelaksanaan pembelajaran maharoh Qiro'ah berwawasan sosiokultural dinilai baik, lancar, menyenangkan dan berjalan efektif. Pengalaman mahasiswa belajar mata kuliah qiro'ah berwawasan sosiokultural dianggap mengasyikkan dan menyenangkan.

TEMUAN PENELITIAN

1. Temuan Teoritis
 - a. Kelebihan Pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural.
 Dalam pelaksanaan pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural memiliki kelebihan-kelebihan sebagai berikut:
 - 1) Membangkitkan skemata mahasiswa mengenai pengetahuan sosial dan budaya yang telah dipelajari di jenjang pendidikan sebelumnya
 - 2) Lebih cepat menerka arti kosakata yang ada dalam teks bacaan
 - 3) Dapat menerka ide pokok dalam setiap paragraf
 - 4) Mempermudah dalam menjelaskan isi teks bacaan
 - b. Dalam pelaksanaan pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural memiliki keterbatasan sebagai berikut:
 - 1) Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural lebih tepat diterapkan untuk mengajar *fahmul maqru'* (membaca pemahaman).
 - 2) Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural lebih efektif untuk mempelajari teks-teks bertema sosial-budaya mahasiswa (peserta didik).
 - 3) Unsur-unsur sosial-budaya Arab kurang dipelajari mengakibatkan kurangnya pengetahuan mahasiswa tentang sosial-budaya Arab.
2. Temuan Aplikatif
 Adapun temuan aplikatif dalam penelitian ini berupa:
 - a. Pendekatan pembelajaran, penelitian ini menghasilkan sebuah pendekatan pembelajaran qiro'ah yaitu disebut sebagai pendekatan sosiokultural dalam pembelajaran qiro'ah.
 - b. Sebuah metode pembelajaran qiro'ah yaitu disebut sebagai metode "Mengingat-Bertanya, Membaca dan Menceritakan kembali" (MBM2)

Kebaruan dan Orisinalitas

Kajian dilakukan ini merupakan kajian yang baru khususnya dalam dunia pembelajaran bahasa Arab. Pembelajaran yang bahasa Arab selama ini menganut paradigma yang menyatakan bahwa belajar bahasa Arab berarti belajar sosial dan budaya Arab. Temuan dalam kajian ini dan gagasan produk desain pembelajaran akan mengembangkan atau memperluas cakrawala dalam dunia pembelajaran bahasa asing, khususnya bahasa Arab.

Kajian sebelumnya yang menggunakan sosiokultural sebagai pendekatan baru sebatas pengembangan materi dan belum mencakup desain pembelajaran. Oleh karenanya kajian ini merupakan suatu kajian yang baru dalam dunia pembelajaran bahasa Arab.

DISKUSI DAN ANALISIS

Dari hasil kajian pada dokumen kurikulum dapat dipahami bahwa dari aspek pembagian mata kuliah *maharoh qiro'ah* menjadi tiga mata kuliah, yaitu *qiro'ah jahriyah*, *fahmul maqru'*, dan *qiro'ah muwassa'ah* sudah sesuai dengan kebutuhan dalam penguasaan *maharoh qiro'ah*. Hal ini ditunjukkan oleh tujuan-tujuan di setiap mata kuliah tersebut, yaitu pada mata kuliah *qiro'ah jahriyah* untuk penguasaan membaca nyaring, mata kuliah *fahmul maqru'* untuk memahami isi teks, dan *qiro'ah muwassa'ah* untuk menganalisis teks dan memperluas bacaan. Dapat dikatakan bahwa desain mata kuliah *maharoh qiro'ah* di jurusan PBA IAIN Metro sudah mencakup kompetensi-kompetensi yang dibutuhkan dalam penguasaan teks Arab.

Dari aspek penggunaan metode tampak bahwa metode pembelajaran yang digunakan sudah sesuai dengan materi yang disajikan dan tujuan dalam pembelajaran *maharoh qiro'ah*. Pada mata kuliah *qiro'ah jahriyah* metode pembelajaran yang digunakan yaitu metode *tadribat* (drill), yaitu dengan melatih membaca teks dengan suara nyaring karena kemampuan yang dibutuhkan bersifat lisan seperti pengucapan, kelancaran, dan intonasi dimana kemampuan-kemampuan tersebut dapat diperoleh melalui latihan-latihan yang dipandu oleh dosen.

Selanjutnya metode pembelajaran *fahmul maqru'* tampak sudah sesuai dengan materi dan tujuan pembelajaran, yaitu dengan menggunakan metode *qiro'ah*. Dalam pembelajaran ini mahasiswa diminta untuk membaca diam, membuat pertanyaan-pertanyaan, menjawab pertanyaan-pertanyaan, dan membuat kesimpulan isi teks bacaan. Adapun pada mata kuliah *qiro'ah muwassa'ah* tampaknya metode pembelajaran yang digunakan juga sudah sesuai, yaitu dengan menggunakan metode ceramah dan diskusi. Dalam hal ini metode diskusi merupakan metode utama dalam menganalisis teks dari aspek strukturnya yang mencakup mufrodad (kosakata), tarkib (frasa), dan kedudukan kata dalam struktur kalimat Arab.

Pada tahap evaluasi dapat dikatakan bahwa evaluasi yang dilaksanakan pada pembelajaran *qiro'ah jahriyah* sesuai dengan tujuan pembelajaran, yaitu untuk mengukur/melihat kemampuan membaca nyaring adalah dengan tes membaca nyaring dengan teks yang beragam untuk menilai pengucapan, kelancaran, dan intonasi dalam membaca teks Arab secara nyaring. Evaluasi dalam pembelajaran *fahmul maqru'* sesuai dengan tujuan pembelajaran. Evaluasi dilaksanakan dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan pemahaman terhadap mufrodad (kosakata), tarkib (frasa), jumlah (kalimat), dan ide pokok paragraf. Adapun evaluasi dalam pembelajaran *qiro'ah muwassa'ah* juga sudah sesuai dengan tujuan pembelajaran, yaitu dengan menjawab analisis kata, kedudukan kata dan memahami teks secara luas/lebih beragam.

Dari data yang diperoleh dapat dilihat khususnya berkaitan dengan taraf signifikansi yaitu 0,001 atau kurang dari 0,05 maka menunjukkan bahwa ada perbedaan atau pengaruh yang signifikan antara hasil belajar mahasiswa yang dengan pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural dan yang tidak. Dari data di atas dapat dilihat khususnya berkaitan dengan taraf signifikansi yaitu 0,001 atau kurang dari 0,05 maka menunjukkan bahwa ada perbedaan atau pengaruh yang signifikan antara hasil belajar mahasiswa yang dengan pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural dan yang tidak menggunakan pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural.

Adapun dari hasil wawancara, pelaksanaan pembelajaran *maharoh Qiro'ah* berwawasan sosiokultural dinilai baik, lancar, menyenangkan dan berjalan efektif. Pembelajaran dinilai baik dikarenakan sudah dilakukan sesuai dengan prosedur pembelajaran. Selanjutnya pembelajaran dinilai lancar karena tidak mengalami banyak hambatan dalam proses pembelajaran. Adapun pembelajaran dinilai efektif karena mahasiswa dapat memahami teks yang dipelajari.

KESIMPULAN

Implementasi pembelajaran *Qiro'ah* di Jurusan PBA IAIN Metro terbagi menjadi tiga mata kuliah, yaitu *qiro'ah jahriyah*, *fahmul maqru'*, dan *qiro'ah muwassa'ah*. Kegiatan pembelajaran *qiro'ah* di jurusan PBA IAIN Metro sebagaimana berikut; 1) Pembelajaran *qiro'ah jahriyah* dilaksanakan dengan tiga tahapan, yaitu tahap pendahuluan, praktek membaca, dan evaluasi. Pada tahap pendahuluan pembelajaran dengan menggunakan metode ceramah hal ini merupakan perkuliahan mengenai teori umum tentang membaca jahriyah dan cara membaca kata-kata yang ada dalam teks Arab. Selanjutnya perkuliahan dilanjutkan dengan menjelaskan tentang bacaan-bacaan huruf-huruf dan kata-kata, mulai dari kata-kata preposisi sampai dengan kata-kata yang lainnya. Adapun pada perkuliahan praktik membaca jahriyah dilakukan dengan metode tadribat (drill) dan metode demonstrasi. Pada tahap evaluasi mahasiswa diminta membaca teks-teks yang diberikan oleh dosen. Teks-teks yang diujikan merupakan teks-teks yang sudah dipelajari, dan dosen memilihkan teks secara acak. Penilaian pada tahap evaluasi ini mencakup penilaian tentang *nuthq* (pengucapan), *Thilaqoh* (kelancaran), dan *Nabr* (intonasi). 2) Pembelajaran *fahmul maqru'* juga dilaksanakan dengan tiga tahapan. Pada tahap pendahuluan dengan metode ceramah untuk menjelaskan materi tentang konsep membaca pemahaman, terutama pemahaman literal. Perkuliahan berikutnya menggunakan metode *qiro'ah* pada praktek membaca pemahaman (*fahmul maqru'*), yaitu dengan mengenali kata-kata yang dianggap sulit, membuat pertanyaan-pertanyaan, membaca teks dalam hati, menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sudah dibuat dan dilanjutkan dengan kegiatan menceritakan kembali isi teks yang dibaca. Untuk pelaksanaan evaluasi dengan menguji pemahaman mahasiswa secara tertulis terkait dengan makna-mana kata, kalimat dan paragraf. 3) Pembelajaran *qiro'ah muwassa'ah* dilakukan juga dengan tiga tahapan. Pada tahap pendahuluan menggunakan metode ceramah untuk menjelaskan kompetensi *qiro'ah muwassa'ah*, menggunakan metode diskusi dalam membahas teks-teks Arab yang mahasiswa mencari sendiri teks-teks tersebut dengan tema-tema yang beragam, dan evaluasi tertulis. Untuk pelaksanaan evaluasi dengan menguji pemahaman mahasiswa secara tertulis terutama terkait dengan analisis kata, frasa dan kalimat dari berbagai teks yang sudah dipelajari.

Desain pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural mencakup hal-hal berikut: 1) Tujuan Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural; Tujuan Pembelajaran *qiro'ah* berwawasan sosiokultural adalah untuk memahami teks-teks Arab yang bertemakan sosial-budaya, dalam hal ini yang dimaksud adalah sosial-budaya Indonesia. Adapun pemahaman yang dimaksud meliputi pemahaman terkait dengan kosakata, ide pokok dan kesimpulan teks bacaan. 2) Materi Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural; Materi pembelajaran sesuai dengan tujuan diambil dari bacaan yang menyajikan teks-teks Arab yang terdapat tema-tema sosial-budaya Indonesia. Pada tema sosial berkaitan dengan sejarah, seperti tentang tokoh "wali songo" dan tokoh sejarah perjuangan, adapun teks tentang budaya di antaranya tentang budaya "karapan sapi" di Madura. 3) Implementasi Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural; Dalam melaksanakan pembelajaran terbagi dalam tiga kegiatan; yaitu pendahuluan, kegiatan inti dan kegiatan penutup.

Dalam melaksanakan pembelajaran terbagi dalam tiga kegiatan; yaitu pendahuluan, kegiatan inti dan kegiatan penutup. Pada kegiatan pendahuluan dilakukan appersepsi dengan *brind storming* dan bertanya tentang tema yang akan dipelajari. Pada kegiatan inti terbagi dalam empat tahap, yaitu tahap memahami kosakata yang dianggap baru dan asing, menyusun pertanyaan mengenai judul bacaan, mencari jawaban-jawaban dari pertanyaan yang sudah disusun, dan membuat kesimpulan teks berdasarkan pertanyaan-pertanyaan yang telah dibuat. Penjelasan dari setiap tahap adalah sebagai berikut; Pada tahap memahami kosakata mahasiswa dibimbing untuk menerka arti kata berdasarkan konteks kalimat. Pada tahap menyusun pertanyaan mahasiswa dibantu dengan pertanyaan-pertanyaan 4-w+h (*What, where, when, why, dan how*). Tahap mencari jawaban dilakukan dengan membaca setiap paragraf untuk menemukan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan yang telah dibuat dan memberi tanda apabila telah menemukan jawaban-jawabanya tersebut. Tahap membuat kesimpulan isi teks dilakukan dengan berdasarkan jawaban-jawaban pertanyaan yang dirangkai menjadi paragraf-paragraf baru yang sederhana yang menceritakan isi teks yang telah dipelajari.

Dari hasil perhitungan statistik diketahui $t\text{-hitung} > t\text{-tabel}$ ($13,30 > 1,725$) dan karena itu ho

ditolak dan ha diterima, maka pembelajaran qiroah berwawasan sosiokultural di jurusan PBA IAIN Metro dianggap berhasil. Dari hasil korelasi diketahui bahwa antara variabel dalam pembelajaran qiroah berwawasan sosiokultural ialah bernilai positif dan tinggi.

Adapun tentang proses pembelajaran dari hasil interview menunjukkan bahwa proses pembelajaran berjalan menyenangkan dan dapat memberikan pengalaman dan kesan yang kontributif bagi mahasiswa. Dalam pelaksanaan pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural memiliki kelebihan-kelebihan sebagai berikut; 1) Membangkitkan skemata mahasiswa mengenai pengetahuan sosial dan budaya yang telah dipelajari di jenjang pendidikan sebelumnya, 2) Lebih cepat menerka arti kosakata yang ada dalam teks bacaan, 3) Dapat menerka ide pokok dalam setiap paragraf, 4) Mempermudah dalam menjelaskan isi teks bacaan. adapun pelaksanaan pembelajaran Qiro'ah Berwawasan Sosiokultural memiliki keterbatasan sebagai berikut; 1) Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural lebih tepat diterapkan untuk mengajar *fahmul maqru'* (membaca pemahaman). 2) Pembelajaran *Qiro'ah* Berwawasan Sosiokultural lebih efektif untuk mempelajari teks-teks bertemakan sosial-budaya mahasiswa (peserta didik). 3) Unsur-unsur sosial-budaya Arab kurang dipelajari mengakibatkan kurangnya pengetahuan mahasiswa tentang sosial-budaya Arab.

DAFTAR PUSTAKA

- Brown, H. D. (2007). *PRINSIP PEMBELAJARAN DAN PENGAJARAN BAHASA*. Jakarta: Kedutaan Besar Amerika Serikat.
- Burns, Paul C, Betty D Roe, dan Elinor P. ross. . (1996). *Teaching Reading in Elementary School*. New Jersey: Houghton Mifflin.
- dkk, M. S. (2015). *ILMU SOSIAL BUDAYA DASAR*. Jakarta: Rajawali Press.
- dkk, Z. *Metodologi dan Strategi Alternatif*.
- Emzir. (2010). *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif & Kualitatif*. Jakarta: Rajawali Press.
- Hall, A. (2001). VIGOTSKY GOES ONLINE: LEARNING DESIGN FROM A SOCIOCULTURAL PERSPECTIVE. *International Workshop* , 94.
- Hamid, A. (2010). *Mengukur Kemampuan bahasa Arab*. Malang: UIN Maliki Press.
- Idi, A. (1999). *PENGEMBANGAN KURIKULUM*. Jakarta: Media Pratama.
- James P. Lantolf and Steven L. Thorne. (2006). *Sociocultural Theory and Language Learning*. The Pennsylvania State University.
- Moleong, L. J. (2004). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya.
- Nasution, S. (2014). *ASAS-ASAS KURIKULUM*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Pan, H. P. (2012). A Sociocultural Perspective of Learning. *Joint AARE APERA International Conference* (hal. 1). Sydney: Joint AARE APERA.
- Sagala, S. (2017). *KONSEP DAN MAKNA PEMBELAJARAN*. Bandung : Alfabeta.
- Supriyanto, E. (2012). *PENGEMBANGAN KURIKULUM PENDIDIKAN CERDAS ISTIMEWA*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Supriyanto, E. (2011). *Strategi Pembelajaran Inovatif Kontemporer*. Jakarta: Bumi Aksara.

دار الشباب: القاهرة طرق تعليم اللغة العربية. (1979). ع. م. أحمد
إيسيسكو: مصر تعليم العربية لغير الناطقين بها. (1989). أ. ر. طعيمة
دار المعارف: القاهرة المنهج وعناصرها. (1991). ب. ا. عميرة
إيسيسكو: مصر طرائق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها. (2003). محمود كامل الناقاة ورشدي أحمد طعيمة

Internalisasi Nilai-Nilai Pendidikan Kewirausahaan dalam Meningkatkan Motivasi Kewirausahaan Santri: Penelitian di Pesantren Al-Ittifaq Kabupaten Bandung, Daarut Tauhid di Kota Bandung dan Pesantren Idrisiyyah di Tasikmalaya

Sitti Chadidjah¹, Muhibbin Syah², Bambang Samsul Arifin³, Qiqi Yuliati Zaqiah⁴

¹Universitas Muhammadiyah Bandung, Indonesia

^{2,3,4}UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Abstrak

Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan diberikan di pesantren merupakan inovasi. Sayangnya internalisasi nilai kewirausahaan baru sebatas program ekstrakurikuler, belum menjadi bagian dari kurikulum. Pemahaman akan pentingnya kehidupan dunia untuk kebaikan kehidupan diakhirat, pesantren perlu memadukan ilmu agama dan nilai-nilai kewirausahaan, tergantikan tenaga manusia oleh mesin, kemajuan digital membuka peluang kerja di dunia maya menjadi latar belakang penelitian ini. Pendekatan metodologi yang digunakan adalah metodologi kualitatif deskriptif analitik, yang memberikan gambaran natural dari kejadian di Pesantren Al-Ittifaq Ciwidey, Pesantren Darut Tauhid, dan Pesantren Idrisiyyah Tasikmalaya. David R. Krathwohl mengawali internalisasi dengan 1) pengenalan dan pemahaman nilai kewirausahaan melalui pendidikan akhlak dan pengkondisian lingkungan 2) penerimaan nilai-nilai kewirausahaan melalui pengkondisian dan pembiasaan berakhlak mulia menjadi lebih mudah, misalnya santri belajar desain bisnis sederhana, 3) pembiasaan yang dilakukan dan diikuti oleh semua santri menjadikan nilai-nilai kewirausahaan terpatrit dalam diri santri sehingga menjadi keyakinan. Nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan yang menjadi focus penelitian ini adalah jujur, disiplin, mandiri, bertanggung jawab, bekerjasama. Ketiga pesantren ini mengimplementasikan nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan melalui proses internalisasi nilai. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa santri yang mengalami pembiasaan akhlak yang baik dan pembiasaan nilai-nilai kewirausahaan di pesantren mempunyai motivasi dan jiwa kewirausahaan. Santri yang mempunyai akhlak mulia dan motivasi kewirausahaan disebut Santripreneur.

Kata kunci : internalisasi; kewirausahaan; santripreneur.

PENDAHULUAN

Pesantren menjawab tantangan era destruksi, menyiapkan santrinya menjadi seorang alim ulama sekaligus sebagai seorang yang mempunyai motivasi kewirausahaan. Pendidikan kewirausahaan menekankan pada dua aspek penting yaitu aspek pendidikan nilai-nilai kewirausahaan dan keterampilan. Pendidikan nilai-nilai kewirausahaan lebih menfokuskan pada internalisasi nilai-nilai kewirausahaan yang melahirkan sikap dan mental kewirausahaan. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan menegaskan bahwa pendidikan kewirausahaan dapat diajarkan melalui penanaman nilai-nilai kewirausahaan yang membentuk karakter dan perilaku untuk berwirausaha agar para santri/peserta didik kelak dapat mandiri dalam bekerja atau mandiri dalam berusaha (Nasional, 2010). Nilai adalah daya pendorong dalam hidup yang memberikan makna dan pengesahan pada tindakan seseorang (Bambang Samsul Arifin, 2015).

Proses internalisasi dalam pendidikan pesantren bukan hal baru. Pesantren sebagai lembaga pendidikan tertua dan *indigenous* di Indonesia sangat terkenal dengan internalisasi moral. Malik Fajar (2005) mengungkapkan bahwa *pesantren sudah dianggap sebagai model institusi pendidikan yang mempunyai keunggulan, baik dalam tradisi keilmuannya yang agung (great tradition) maupun pada sisi transmisi dan internalisasi moralitasnya (Mukri, 2018). Internalisasi merupakan proses yang membutuhkan waktu yang cukup panjang, meliputi 1) penerimaan dan pemahaman informasi, 2)*

penyadaran akan kebenaran yang dipahami, 3) menjadikan nilai (sesuatu yang pahami) sebagai prinsip dalam kehidupan, 4) mempraktikkan prinsip-prinsip tersebut dalam kegiatan sehari-hari. Lebih jauh lagi prinsip itu menjadi karakter baik dari diri seseorang. Pesantren sebagai lembaga Pendidikan Islam tempat yang tepat dalam meninternalisasikan nilai-nilai kewirausahaan pada santri. Terbentuknya akhlak baik pada santri merupakan satu dari beberapa tujuan orangtua menyantirkan anaknya di pesantren. Internalisasi Pendidikan nilai-nilai kewirausahaan tidak hanya diimplementasikan di lembaga Pendidikan formal, tetapi diimplementasikan juga di beberapa pesantren, diantaranya adalah Pesantren Al-Ittifaq yang berlokasi di Kabupaten Bandung, Pesantren Daarut Tauhiid yang berlokasi di kodya Bandung dan Pesantren Al-Idrisiyyah berlokasi di Tasikmalaya.

Menyambut era globalisasi yang ditandai dengan kemajuan pesat di bidang teknologi digital, seolah-olah manusia dipaksa untuk mengikuti dan menggunakan teknologi digital dalam semua lini kehidupan dan semua usia, Pesantren harus mampu membekali santri dengan keterampilan abad 21. Keterampilan ini harus dimiliki oleh pesantren sebagai lembaga Pendidikan dan santri sebagai sumber daya manusia yang akan hidup di era digital. Kemampuan yang harus dimiliki meliputi 1) berkomunikasi secara global lintas negara, budaya dan agama, 2) *collaboration skill* kemampuan berkerjasama dengan bangsa sendiri dan bangsa lain secara terbuka dan transparan, 3) *Creativity*, kreatif dalam mencari solusi, berinovasi dan mampu menghasilkan sesuatu yang baru, 4) *critical thinking* mampu berfikir kritis dalam menghadapi informasi domestik dan global (Sitti Chadidjah, Mohamad Erihadian, 2020). Kemajuan teknologi digital mudahnya akses segala tema informasi termasuk informasi agama Islam, berpengaruh pada paradigma berfikir masyarakat terhadap pemahaman konsep kebahagiaan dunia dan akhirat. Paradigma ini mempengaruhi orang tua dalam memilih pesantren, Banyak orangtua mengarahkan anak-anaknya untuk *mesantren* di pesantren khalafiyah (modern). Ketiga pesantren kewirausahaan di atas unik, kemoderan di sini adalah pesantren memberikan Pendidikan kewirausahaan melalui internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan.

Rupanya kemajuan teknologi digital berdampak pada minimalnya kebutuhan sumber daya manusia di banyak sector pekerjaan, misalnya perkantoran, pelayanan public yang sudah tergantikan oleh mesin atau robot. Namun kemajuan teknologi ini juga menawarkan pekerjaan yang bisa dilakukan secara mandiri dan kelompok, dengan memanfaatkan jaringan seluruh dunia. Pesantren menjadikan fenomena ini sebagai satu ancaman bahwa santri/peserta didik tidak cukup dibekali dengan akhlak mulia dan ilmu-ilmu agama saja. Namun harus ditambah dengan kemampuan mental spiritual dan keterampilan. Santri atau peserta didik adalah sumber daya manusia di masa depan. Mereka dididik di pesantren saat ini dengan harapan mereka mempunyai bekal kehidupan berupa ilmu-ilmu agama untuk kehidupan dunia akhirat. Santri yang dibekali dengan akhlak mulia, penguasaan ilmu-ilmu agama, mempunyai jiwa kewirausahaan dan keterampilan dikenal dengan sebutan santripreneur.

Pembentukan karakter santripreneur tidak mudah. Seperti juga pembentukan akhlakul karimah pada santri. Keduanya membutuhkan waktu yang lama. Internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan jika dipadukan dengan Pendidikan Islam di pesantren menjadi satu kesatuan utuh, misalnya materi nilai-nilai kewirausahaan masuk pada jadwal kegiatan pesantren. Mahbub Musa Garba, Shamsu Lawan Abubakar dalam penelitian tentang *The Influence of Entrepreneurial Learning Environment and Intrinsic Learners' Need on Entrepreneurship Education*, pada populasi di tiga universitas (Universitas Yusuf Maitama Sule, Kano, Kano University of Science and Technology dan Universitas Bayero, Kano, Nigeria) Penelitian ini mengungkapkan bahwa lingkungan belajar kewirausahaan, sangat mempengaruhi hasil belajar kewirausahaan peserta didik, mengikutsertakan praktisi kewirausahaan akan meningkatkan motivasi berwirausaha (Mahbub Musa Garba, 2019). Ungkapan ini selaras dengan situasi di ketiga pesantren Pesantren kewirausahaan adalah pesantren yang mempunyai unit-unit usaha misalnya koperasi santri, travel umroh dan haji, lembaga amal zakat, supermarket. dan unit usaha lainnya. Situasi ini bisa sangat mendukung sebagai lingkungan belajar kewirausahaan. Terlebih santri bisa magang dan mengelola unit usaha yang sedang berjalan.

Lingkungan belajar dan pembiasaan baik yang ada di pesantren kewirausahaan belum cukup.

Hal ini harus didukung oleh komitmen melalui program-program khusus kewirausahaan. Niat berwirausaha pada siswa meningkat disebabkan oleh dua hal yaitu peningkatan inisiatif dan kurikulum Pendidikan kewirausahaan (Deliang Sun, Hanhui Chen, Peijian Wu, 2020). Ditambah lagi dengan pernyataan Mahbub Garda bahwa Pendidikan kewirausahaan akan berhasil manakala ada pengkondisian atau desain situasi pembelajaran di lingkungan Pendidikan, dan tokoh entrepreneur hadir bersama di lingkungan tersebut.

Internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan akan berproses dengan baik, manakala ada usaha yang sungguh-sungguh dari lembaga Pendidikan. Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan bukan sekadar nilai biasa, penelitian di beberapa negara menunjukkan bahwa pendidikan kewirausahaan masuk pada kurikulum pendidikan pada lembaga pendidikan. Komitmen terhadap nilai akan mempengaruhi seseorang dalam aksi atau tindakan tertentu. Sehingga Tindakan tersebut menjadi karakter individu. Proses penanaman nilai ini diawali dengan membaca, mendengarkan, atau menyimak pengetahuan (atau *knowledge*), dan menyadari kebenaran informasi, Kemudian mengamalkan informasi tersebut sehingga menjadi ciri khas dari seseorang. Hakam K.A. menjelaskan, bahwa proses internalisasi seseorang terhadap satu nilai atau norma dilalui dengan beberapa tahapan 1) Transformasi, aktivitas ini, dalam konteks bahwa guru memberikan pengetahuan, dan siswa menerima dengan aktivitas mendengarkan. 2) Transaksi nilai, proses ini diwujudkan dalam aktivitas dialog atau berdiskusi, komunikasi timbal balik antara guru dan peserta didik. 3) Trans-internalisasi, diwujudkan melalui aktivitas komunikasi dua arah antara guru dan peserta didik, serta keteladanan guru merupakan komunikasi yang menunjukkan adanya internalisasi nilai dalam diri guru, sehingga peserta didikpun akan menginternalisasikan nilai yang sama pada dirinya. 4) Tahapan trans internalisasi (Hakam, 2001) ini mengingatkan tokoh dalam agama kita yaitu Rasulullah saw yang mencontohkan dari tiga aspek perilaku yang konsisten yang biasa disebut sunnah yaitu sunnah kauliyah, sunnah taqririyah, dan sunnah fi'liyah. Ketiga aspek itu menjadi teladan bagi para sahabat. Sehingga memotivasi mereka untuk menginternalisasikan kauliyah, taqririyah fi'liyah Rasul dalam diri (Julia, 2019). Proses internalisasi ini begitu dalam dan membutuhkan satu pedoman dalam pelaksanaannya.

Meskipun ketiga pesantren yang menjadi lokasi penelitian mempunyai unit-unit usaha seperti koperasi, travel umroh, sekolah formal, dan unit bisnis lainnya, namun internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan belum menjadi keseriusan. Padahal berdasarkan penjelasan di atas bahwa internalisasi membutuhkan proses dan waktu yang cukup lama. Li nan & Fayolle dan beberapa peneliti mengaitkan *Entrepreneurship Education pada Theory of Planned Behavior* (TPB) yang mengatakan bahwa perilaku harus terencana/ditumbuhkan dan bisa diprediksi melalui niat dan perilaku. Persyarikatan Bangsa-Bangsa mengatakan bahwa suatu negara akan mampu membangun apabila memiliki wirausahawan sebanyak 2% dari jumlah penduduknya (Buchari Alma, 2019). Pelaksanaan internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan di ketiga pesantren ini belum menjadi focus utama. Hal ini dibuktikan dengan internalisasi nilai Pendidikan kewirausahaan sebatas menjadi program ekstra kurikuler di Pesantren Al-Idrisiyah. Kegiatan ekstrakurikuler merupakan program kurikuler yang dilaksanakan diluar jam pelajaran yang bersifat sebagai *supplement* saja dan tidak bersifat wajib. Pendidikan kewirausahaan di Pesantren Darut Tauhid menjadi program musiman. Sementara itu di Pesantren Al-Ittifaq sebagian kegiatan kewirausahaan yaitu keterampilan sudah masuk pada kurikulum santri salafiyah.

Sementara Haedari yang dikutip oleh Basori mengatakan bahwa sebagai lembaga pendidikan, kurikulum pengajaran pesantren setidaknya memiliki orientasi terhadap dinamika kekinian (Basori, 2003). Artinya, lembaga pendidikan pondok pesantren harus lebih meningkatkan kurikulum yang ada, disamping kurikulum yang diarahkan pada pemahaman keagamaan, seharusnya juga memasukkan materi sosial dan kenegaraan. Meskipun internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan masih sebagai kegiatan pendukung, manfaat program ini sangat terasa bagi santri di ketiga pesantren. Problem penelitian ini bagaimana pelaksanaan internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri. Dan Pentingnya internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan masuk ke dalam kurikulum pesantren.

METODE

Metode penelitian menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif analitik. Pembahasan akan terfokus pada Pendidikan Islam di pesantren, Pendidikan kewirausahaan, internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan, motivasi kewirausahaan santri dan program kewirausahaan yang diselenggarakan pesantren. Penelitian ini membahas fenomena yang mengungkapkan ciri-ciri pendekatan kualitatif yaitu terfokus pada proses internalisasi dan motivasi kewirausahaan, keotentikan hal yang utama, eksplisit teori dan data bercampur, dibuat berdasarkan situasi (Creswell et al., 2014). Perolehan sumber data melalui wawancara kepada dewan kiyai, santri, ustaz/ustazah dan masyarakat sekitar; dokumentasi berupa buku panduan program, video kegiatan, foto kegiatan berupa aktivitas di tiap pesantren; observasi kegiatan berupa foto dan video kegiatan yang sudah dilaksanakan. Data yang diperoleh kemudian dianalisis dan dikaitkan dengan konsep internalisasi nilai-nilai, pesantren dan motivasi kewirausahaan santri dan studi literatur digital berupa e-book dan jurnal terkait. Aktivitas analisis data terdiri dari proses mengumpulkan data, menyusun data secara sistematis, sehingga peneliti mudah memahami dan temuan ini mudah disampaikan kepada khalayak. Selanjutnya proses yang dilakukan adalah mendiskripsikannya melalui tulisan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan mempunyai dua focus pembahasan pertama focus pada nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dan keterampilan tertentu yang diberikan pesantren kepada santri. Wibawa mengemukakan bahwa pendidikan kewirausahaan merupakan upaya menginternalisasikan jiwa dan mental kewirausahaan baik melalui institusi pendidikan maupun institusi lain seperti lembaga pelatihan, training dan sebagainya (Mardia Dkk, 2021). Artinya dalam pendidikan kewirausahaan ditekankan pada kegiatan menghayati dan menanamkan suatu sikap atau mental kewirausahaan melalui pendidikan formal maupun non formal.

Pendidikan pesantren merupakan bagian dari system Pendidikan nasional mempunyai Tri Dharma Pesantren yaitu 1) Keimanan dan ketaqwaan kepada Allah SWT; 2) Pengembangan keilmuan yang bermanfaat; dan 3) Pengabdian kepada agama, masyarakat, dan negara. Pendidikan kewirausahaan kiranya menjadi bagian dari tri dharman pesantren yaitu pada point kedua pengembangan keilmuan yang bermanfaat, dan mempunyai tujuan pada point ketiga yaitu pengabdian kepada agama, negara dan masyarakat. Berdasarkan pada tridharma pesantren, maka Pendidikan kewirausahaan merupakan pengembangan keilmuan yang bermanfaat. Ketiga pesantren yang menjadi lokasi penelitian ini mempunyai kaitan erat dengan konsep tridharma pesantren.

Yayasan Al-Ittifaq dibina oleh KH. Fuad Affandi yang merangkap sebagai Pimpinan Pondok Pesantren sekaligus Ketua Pengurus Kopontren. Keorganisasian pesantren dibagi menjadi beberapa bidang, yaitu: 1) bidang pendidikan dan sosial yang membutuhkan biaya pendidikan, termasuk beasiswa, bidang ini pula yang bertugas membantu masyarakat dalam kegiatan kemasyarakatan. 2) Bidang perekonomian yang bertugas menjalankan roda ekonomi pondok, bidang ini berpusat pada pondok pesantren. Pesantren ini terkenal dengan pertanian di komoditas sayuran, karena didukung oleh kondisi alam sekitar pesantren yang sejuk dan berkontur pegunungan. Pesantren yang mempunyai kurikulum kewirausahaan disebut pesantren salafi yang mengajarkan ilmu-ilmu agama, keterampilan dan jiwa kewirausahaan, Santri yang memilih pesantren salafiyah ini adalah santri yang mempunyai cita-cita mampu mengamalkan ilmu agama Islam dan mempunyai jiwa dan keterampilan berwirausaha. Santri mempunyai 3 kegiatan setiap harinya yaitu 1) kegiatan belajar mengkaji kitab-kitab Klasik, 2) kegiatan berkebun, 4) kegiatan mempelajari ilmu pengetahuan melalui PAKET. Di sini Pendidikan nilai-nilai kewirausahaan sudah terinternalisasikan pada kurikulum pesantren salafiyah sebagai kegiatan utama.

Pesantren ini berlokasi di Gegerkalong Setiabudi di kota Bandung. Internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan masuk pada program yang dinamakan APW (Akhlah plus kewirausahaan). Program ini bersifat tidak permanent, ditempuh selama 3 bulan. Program ini menekankan pada akhlak

baik, pantang menyerah dan pengembangan kepribadian Internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dikenalkan sebagai jiwa pantang menyerah, berani, bertanggung jawab, mandiri. Pelatihan yang diberikan pada para santri misalnya diklatsar untuk melatih keberanian dan jiwa pantang menyerah. Bermain peran sebagai orang tua dan anak melatih tanggung jawab, dan kebersamaan. Bermain peran sebagai komunitas bisnis. Mereka berkolaborasi mengumpulkan modal usaha, dan merencanakan satu bidang bisnis tertentu.

Sejak tahun 2001 hingga 2010, kepemimpinan pesantren dipegang oleh Al-Syeikh al-Akbar Muhammad Daud Dahlan sebagai Khalifah ketiga. Pada masanya, bidang kegiatan pesantren tidak saja berupa sektor pendidikan/dakwah yang berorientasi pada sisi keakhiratan, tetapi juga pengembangan bidang-bidang usaha untuk mendukung kebutuhan ekonomi pesantren dan masyarakat sekitarnya. Pesantren ini berlokasi di kabupaten Tasikmalaya. Nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan terinternalisasi pada Pendidikan pesantren. Santri yang sedang menjalankan Pendidikan di Perguruan tinggi dibolehkan untuk aktif mengelola Qinimart. Sementara santri di Pendidikan dasar dan menengah (MTs dan Aliyah) diberi pelatihan mendesain program kreatif. Proses ini dimulai dari perencanaan sampai pada pelaksanaan. Setiap kelompok santri diberikan modal sejumlah tertentu misalnya Rp.200.000. Setiap kelompok mempunyai satu orang ustaz/ustazah sebagai pengarah. Kelompok tersebut diberi kebebasan untuk memproduksi sesuatu. Kemudian produk santri di pameran dan dijual di event pesantren. Kegiatan ini dinamakan Entrepreneur Santri Sufi yang rutin dilaksanakan.

Internalisasi nilai membutuhkan pembiasaan yang merupakan kegiatan yang berulang-ulang dan pengkondisian merupakan rekayasa suasana. Ketiga pesantren ini sangat didukung oleh 1) sarana dan prasarana berupa unit-unit usaha pesantren. Ini memudahkan santri untuk mempraktekkan langsung nilai-nilai kewirausahaan yang sudah dipelajari. 2) Figure pimpinan/Kiyai pesantren yang menyukai kewirausahaan sekaligus sebagai motivator. 3) Jiwa kewirausahaan Pimpinan/Kiyai pesantren memberikan nuasa pada setiap bidang usaha pesantren, yang diikuti juga oleh para dewan Kiyai dan seluruh pegawai dan simpatisan pesantren.

Buchari Alma, mengungkapkan tujuan pendidikan kewirausahaan, membentuk manusia yang memiliki karakter, pemahaman dan keterampilan sebagai wirausaha melalui penanaman sikap-sikap/perilaku untuk dapat membuka bisnis atau menciptakan pengusaha (Buchari Alma, 2019). Program pendidikan kewirausahaan yang dikeluarkan oleh kementrain Pendidikan dan kebudayaan mempunyai tujuan diantaranya a) membangun soft skill atau karakter wirausaha. b) Menumbuhkembangkan wirausaha-wirausaha baru yang berpendidikan tinggi dan memiliki pola pikir pencipta lapangan kerja c) Mendorong terbentuknya model pendidikan atau pembelajaran kewirausahaan di perguruan tinggi. Tujuan kewirausahaan ini selaras dengan tujuan ketiga pesantren kewirausahaan yaitu menanamkan nilai-nilai kewirausahaan dalam diri santri, sehingga mampu memotivasi santri dalam berwirausahaan. Meskipun konsep dasar di ketiga pesantren ini berbeda, namun dalam mengimplementasikan nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan mempunyai tujuan yang sama yaitu menciptakan santri yang mempunyai jiwa dan motivasi kewirausahaan.

Nilai merupakan prinsip yang menimbulkan berbagai pertimbangan yang ketika dalam tempo tertentu menjadi standar dalam bertindak. Nilai pendidikan karakter ini terkait erat dengan karakter seorang santri/peserta didik, Mulyani mengutarakan 17 nilai-nilai dalam pendidikan karakter sebagai berikut:

Tabel 1. Nilai-nilai Pokok dalam Pendidikan Kewirausahaan

No	Nilai	Deskripsi
1	Jujur	Perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya sebagai orang yang selalu dapat dipercaya dalam perkataan, tindakan, dan pekerjaan.
2	Disiplin	Tindakan yang menunjukkan perilaku tertib dan patuh pada berbagai ketentuan dan peraturan

3	Kerja Keras	Perilaku yang menunjukkan upaya sungguh-sungguh dalam menyelesaikan tugas dan mengatasi berbagai hambatan
4	Kreatif	Berpikir dan melakukan sesuatu untuk menghasilkan cara atau hasil berbeda dari produk/jasa yang telah ada
5	Inovatif	Kemampuan untuk menerapkan kreativitas dalam rangka memecahkan persoalan-persoalan dan peluang untuk meningkatkan dan memperkaya kehidupan
6	Mandiri	Sikap dan perilaku yang tidak mudah tergantung pada orang lain dalam menyelesaikan tugas-tugas
7	Tanggung-jawab	Sikap dan perilaku seseorang yang mau dan mampu melaksanakan tugas dan kewajibannya
8	Kerja sama	Perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya mampu menjalin hubungan dengan orang lain dalam melaksanakan tindakan, dan pekerjaan.
9	Pantang menyerah (ulet)	Sikap dan perilaku seseorang yang tidak mudah menyerah untuk mencapai suatu tujuan dengan berbagai alternative.
10	Berani Menanggung Resiko	Kemampuan seseorang untuk menyukai pekerjaan yang menantang, berani dan mampu mengambil risiko kerja.
11	Komitmen	Kesepakatan mengenai sesuatu hal yang dibuat oleh seseorang, baik terhadap dirinya sendiri maupun orang lain.
12	Kepemimpinan	Sikap dan perilaku seseorang yang selalu terbuka terhadap saran dan kritik, mudah bergaul, bekerjasama, dan mengarahkan orang lain.
13	Realistis	Kemampuan menggunakan fakta/realita sebagai landasan berpikir yang rasional dalam setiap pengambilan keputusan maupun tindakan/ perbuatannya.
14	Rasa ingin tahu	Sikap dan tindakan yang selalu berupaya untuk mengetahui secara mendalam dan luas dari apa yang yang dipelajari, dilihat, dan didengar.
15	Komunikatif	Tindakan yang memperlihatkan rasa senang berbicara, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain.
16	Motivasi kuat untuk sukses	Sikap dan tindakan selalu mencari solusi terbaik

17	Berorientasi pada tindakan	Mengambil inisiatif untuk bertindak bukan menunggu, sebelum sebuah kejadian yang tidak dikehendaki terjadi
----	----------------------------	--

Sumber: Direktorat Pendidikan Menengah Kejuruan. Departemen Pendidikan Nasional, 2018

Pendidikan kewirausahaan pada dasarnya merupakan proses internalisasi nilai-nilai kewirausahaan kepada peserta didik/santri agar memiliki karakter seperti seorang wirausaha. Ketujuh belas nilai pendidikan kewirausahaan ini merupakan pilihan. Lembaga pendidikan yang menyelenggarakan program atau mata pelajaran kewirausahaan bisa menyesuaikan dengan kondisi yang ada, dengan memilih diantaranya. Menyeleksi lebih spesifik, Mulyani mengatakan bahwa nilai-nilai yang harus dikembangkan dalam pendidikan kewirausahaan adalah nilai-nilai yang menunjukkan ciri-ciri dari seorang wirausaha. Nilai-nilai tersebut dikembangkan secara bertahap. Tentunya sekolah dapat menambahkannya secara mandiri, tidak hanya terpaku pada nilai-nilai tersebut, sesuai dengan harapan guru, kepala sekolah, ataupun masyarakat (Endang Mulyani, 2011).

Peneliti menemukan nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan yang terdapat pada ketiga pesantren tersebut ada lima nilai yang menonjol yaitu nilai kejujuran, disiplin, mandiri, tanggung jawab dan kerjasama. a) Disiplin merupakan suatu aturan pendidikan yang menunjuk pada sejenis keterlibatan aturan dalam mencapai standar yang tepat atau mengikuti peraturan yang tepat dalam berperilaku atau melakukan aktifitas (Arikunto, 1993). Secara konseptual, Keith Davis mengemukakan bahwa "disiplin" adalah suatu pengawasan terhadap diri sendiri untuk memenuhi persyaratan yang telah ditentukan oleh pimpinan organisasi/lembaga untuk mencapai tujuan atau sebagai suatu tanggung jawab (Satropuetro, 1998). Menurut Suharsimi Arikunto dalam bukunya yang berjudul *Manajemen Pengajaran*, secara manusiawi, menjelaskan bahwa disiplin merupakan sesuatu yang berkenaan dengan pengendalian diri seseorang terhadap bentuk-bentuk aturan. Kedisiplinan merupakan bentuk kepatuhan seseorang terhadap aturan-aturan atau tata tertib yang berlaku karena didorong oleh adanya kesadaran yang ada pada kata hatinya. b) Nilai kejujuran merupakan upaya diri sendiri melalui sikap atau perilaku yang dapat dipercaya orang lain. Sikap ini ditunjukkan melalui perbuatan, perkataan, pekerjaan. Kejujuran merupakan landasan moral dalam berperilaku bersifat kompleks, Kejujuran berkaitan dengan: karakteristik produk (barang dan jasa) yang ditawarkan, promosi yang dilakukan, pelayanan purna jual yang dijanjikan, dari segala kegiatan yang terkait dengan penjualan produk yang dilakukan oleh wirausahawan. Kejujuran menampakkan diri dalam komunikasi umpan balik yang jujur diantara manajer, pekerja, dan rekan kerja. Kejujuran termasuk dalam mengekspresikan pendapat, menyampaikan fakta, memberikan pertimbangan dan perasaan. c) Nilai Mandiri merupakan sikap keinginan melakukan sesuatu yang baik tanpa adanya ketergantungan pihak lain dalam mengambil keputusan atau bertindak, termasuk mencukupi kebutuhannya hidupnya. Kemandirian merupakan sifat mutlak yang harus dimiliki oleh seorang wirausahawan. Spencer menyebutkan bahwa ciri-ciri kemandirian adalah sebagai berikut: *Pertama*, mampu mengambil inisiatif. *Kedua*, mampu mengatasi masalah. *Ketiga*, penuh ketekunan. *Keempat*, memperoleh kepuasan dari usahanya (Spencer, M. L., & Spencer, 1993). d) Nilai tanggung jawab merupakan perilaku atau sikap seseorang yang mau dan mampu melaksanakan tugas dan kewajibannya. Sikap tanggung jawab mempunyai ciri-ciri diantaranya adalah melaksanakan tugas rutin tanpa diberi tahu, dapat menjelaskan apa yang dilakukan, mampu menentukan pilihan sendiri, bisa membuat keputusan sendiri meskipun berbeda, dan menghargai aturan (Anton Adiwiyoto, 2001). e) Nilai komunikasi merupakan perilaku yang didasarkan pada upaya menjadikan dirinya mampu menjalin hubungan dengan orang lain dalam melaksanakan tindakan, dan pekerjaan. Hal ini termasuk metode mengomunikasikan diri dan produk yang dihasilkan.

Al-Ittifaq pada kegiatan harian santri sangat menekankan pada kedisiplinan, hal ini terlihat dari penjadwalan kegiatan harian³²⁵. Nilai kejujuran diberikan saat mengkaji kitab-kitab kuning dan pengajian harian. Nilai mandiri, dan tanggung jawab diberikan saat aktivitas berkebun dan mengelola hasil pertanian di koperasi. Nilai kerjasama diberikan pada santri kelas 2 dan tiga (jenjang SMA di paket kesetaraan PKBM) dengan menugaskan mereka di pengelolaan hasil pertanian dan membawa hasil itu

³²⁵ Wawancara Ustaz Siddiq Al-Ittifaq

ke pasar. Di pasar inilah para santri mulai belajar berkomunikasi kepada pedagang lainnya. Kelima nilai Pendidikan kewirausahaan ini diwujudkan dalam istilah sikap positif yang dimiliki santri salafiyah Al-Ittifaq ini yaitu disiplin, dan kejujuran, tanggung jawab, kemandirian dan bekerja bersama-sama (bekerja dalam sebuah tim). Ditambah nilai-nilai yang melekat sebagai santri petani atau pelaksana agribisnis, yaitu terbentuknya perilaku barunya yaitu kompetensi agribisnis yang sedang ditekuninya di sela-sela kesibukan mempelajari ilmu agama.

Pengembangan bermacam wujud aktivitas ekonomi tarekat di pesantren al-Idrisiyah dilaksanakan pada tiga wawasan, yakni pada nilai tauhid, syariah dan tasawuf. Dalam tarekat Al-Idrisiyah, metode yang digunakan dalam berwirausaha adalah keterampilan untuk menyelesaikan masalah, karena dari keterampilan itulah yang pada akhirnya dapat memunculkan peluang bisnis. Entrepreneur sufi menjadi pilihan tarekat Al-Idrisiyah dalam mengembangkan berbagai lini bisnisnya. Tarekat yang beralamat di Cisayong, Kab. Tasikmalaya ini telah berhasil mengaplikasikannya. Terbukti dengan semakin banyaknya produk yang dikeluarkan dan sudah dikenal oleh masyarakat luas. Seperti dalam bidang peternakan kreatif, pertanian, toserba, Qini Mart, hingga tempat makan. Pesantren melalui Baitul Mall Wattawamil (BMT) dan Koperasi ikut andil dalam membina perekonomian warga setempat. Pada tahun 2006, Koperasi pondok pesantren Al-Idrisiyah pernah menjadi Koperasi terbaik dan berhasil menjadi juara pertama pada tingkat nasional.

Kelima nilai Pendidikan kewirausahaan ini diterapkan juga pada pesantren Idrisiyyah, nilai disiplin dan nilai kemandirian adalah nilai yang biasa diterapkan pada kegiatan harian di pesantren dan sekolah. Aktivitas awal santri pada pukul 3 dini hari, tahajud berjamaah yang dipimpin oleh seorang dewan Kiai. Nilai kejujuran, tanggung jawab dan Kerjasama diterapkan dalam kerja kelompok belajar, dan grup asrama. Santri luhur istilah bagi santri yang sudah kuliah di STAI-Idrisiyah diterapkan nilai mandiri, tanggung jawab, kejujuran, kerjasama dan kejujuran pada saat mengelola Qinimart dan menjadi wali santri.

Pola pendidikan yang dikembangkan Ponpes Fadris merupakan penerapan nyata paradigma mechanism sekaligus organism dalam pendidikan Islam (Muhaimin, 2014). Para pemimpin tarekat ini tidak memandang dikhotomis terhadap aspek-aspek kehidupan yang harus dijalani para santri atau jama'ahnya. Demikian pula halnya terhadap ilmu pengetahuan yang dikembangkan pihak pesantren, sebagai sarana untuk mempermudah dijalannya aspek-aspek kehidupan tersebut. Aspek-aspek kehidupan itu sendiri terdiri atas nilai-nilai agama, individu, sosial, politik, ekonomi, estetika, dan lain-lain. Nilai-nilai agama, sebagai salah satu aspek dari nilai-nilai kehidupan tersebut, memiliki hubungan mekanis dengan nilai-nilai lainnya yang dapat bersifat horizontalateral (independent), *lateral-sekuensial*, atau bahkan vertical-linier (Muhaimin, 2014). Kehidupan dan kesejahteraan dunia dan akhirat, keduanya dipandang penting. Oleh karena itu, penguasaan ilmu sebagai sarana untuk meraih kebahagiaan kedua kehidupan itu juga sama pentingnya.

Nilai-nilai kewirausahaan yang dominan dalam kegiatan Akhlak Plus Kewirausahaan ini diantaranya adalah nilai jujur, disiplin, kemandirian, bertanggung jawab, dan komunikasi.

Santri program Akhlak Plus Kewirausahaan Darut Tauhid menerapkan kelima nilai kewirausahaan ini pada saat program APW dilaksanakan. 1) pengembangan kemandirian berarti seseorang diberi materi-materi ajar tentang perilaku kemandirian. Untuk pembinaan aspek ini pada program santri mukim diajarkan materi tentang kewirausahaan). Ini sebagai realisasi dan visi Darut Tauhid yaitu ahli pikir. 2) pengembangan afektif satu diantaranya adalah bertanggung jawab, yang merupakan perwujudan dari visi Darut Tauhid yaitu Ahli Dzikir. 3) Sikap Disiplin dan kejujuran diwujudkan dalam setiap aktivitas, baik dalam ketepatan waktu kehadiran di majelis, mencapai target, dan bahkan mampu melaksanakan kegiatan dikltasar yang merupakan bagian dari program. 4) Sikap kemampuan untuk kerjasama, diwujudkan pada saat santri APW mengadakan kesepakatan membuka usaha baru.

Ketiga pesantren kewirausahaan ini dalam menginternalisasikan nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan sangat didukung oleh unit-unit usaha yang berkantor disekitar pesantren. Hal ini seolah-olah sebuah setting pembelajaran kewirausahaan. Seperti sudah dijelaskan di atas pelaksanaan

internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan akan berhasil dengan baik, manakala ada pengkondisian. Pengkondisian ini akan membentuk mind set santri secara tidak sadar bahwa kewirausahaan adalah hal biasa dilakukan. Program dan pengkondisian merupakan dua hal yang harus ada dalam proses internalisasi nilai. Diharapkan dengan adanya program dan pengkondisian baik dari aspek akademik maupun dari sisi kelengkapan sarana dan prasana akan memotivasi santri dalam berwirausaha. Bahkan harapan yang lebih jauh lagi yaitu santri yang mempunyai usaha sendiri, yang nantinya mampu menjadi mustahik bagi pesantren.

Pendidikan kewirausahaan pada prinsipnya terbagi dua aspek yaitu aspek nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan yang akan menghasilkan jiwa kewirausahaan, dan aspek keterampilan berupa pelatihan sesuatu misalnya membuat roti. Ketiga pesantren membekali santrinya dengan mengadakan pelatihan, keterampilan berwirausaha lain misalnya keterampilan Bertani, pelatihan kerja mengepak barang tani yang dilaksanakan di pesantren Al-Ittifaq. Pelatihan kerja di unit-unit kerja yang dimiliki pesantren seperti santi Akhlak Plus Kewirausahaan (APW) Darut Tauhid. Pesantren Al-Idrisiyah mengadakan pelatihan mengajar, public speaking, digital marketing, dan latihan merancang bisnis bagi santripreneur.

Difinisi pendidikan yang terdapat pada Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional tahun 2003 memberikan arti penting tentang kekuatan spiritual, akhlak dan keterampilan hidup di masyarakat Semua pesantren memberikan tawaran program yang mengembangkan kekuatan spiritual, kecerdasan dan akhlak mulia. Sedangkan pesantren yang mengembangkan pendidikan kewirausahaan jumlahnya lebih sedikit. Pendidikan kewirausahaan yang diinternalisasikan pada Pendidikan di pesantren mempunyai daya dorong membudayakan kekuatan ekonomi melalui pembentukan jiwa kewirausahaan dan motivasi kewirausahaan. Penelitian ini membahas motivasi kewirausahaan pada santri yang disandarkan pada teori-teori motivasi belajar. Hal ini dikarenakan 1) internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan merupakan proses secara sadar dan sistematis yang dilaksanakan di pesantren sebagai lembaga Pendidikan Islam. 2) ada kesamaan nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dengan nilai-nilai Pendidikan karakter dan nilai-nilai akhlakul karimah. 3) motivasi belajar merupakan kemauan yang timbul dari dalam diri dan lingkungan sekitar.

Membangun watak dan jiwa santri melalui kegiatan pendidikan berarti berusaha mengembangkan seluruh potensi yang ada pada santri, lalu dikembangkan secara optimal dalam batas hakekat masing-masing sehingga setelah mengikuti kegiatan pendidikan, mereka akan menjadi manusia memiliki akhlak baik dan berjiwa kewirausahaan. Maka pendidikan di pesantren dituntut untuk mampu merealisasikan tujuan pendidikan demi mewujudkan santri yang berakhlak mulia dan berjiwa kewirausahaan agar mampu hidup mandiri di tengah-tengah masyarakat yang semakin berkembang. Pimpinan diketiga pesantren mempunyai persepsi yang sama tentang kehidupan dunia, meski ditulis dengan redaksi yang berbeda, yaitu kehidupan dunia yang bahagia merupakan jalan menuju kebaikan kehidupan akhirat. Banyak ayat-ayat Allah Swt yang menjamin kehidupan manusia misalnya firman Allah swt yang berbunyi semua makhluk hidup rizkinya sudah dijamin Allah Swt, Sungguh disana engkau tidak akan merasa dahaga dan tidak juga ditimpa panas matahari di surat At-Thaha 119, penciptaan tumbuhan dan hewan untuk dikonsumsi manusia dan masih banyak firman Allah swt yang menjamin kemakmuran kehidupan manusia di bumi. Untuk memperoleh jaminan tersebut dan mempertahankan kehidupan di dunia, sudah menjadi kewajiban manusia untuk bekerja keras. Runutan firman Allah SWT yang mewajibkan manusia bekerja keras diawali dengan kisah Nabi Adam pada surah At-Taubah:105

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - ١٠٥

Dan katakanlah, “Bekerjalah kamu, maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasul-Nya dan orang-orang mukmin, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan.” (At-Taubah:105)

Motivasi calon santri yang akan belajar pada pesantren kewirausahaan adalah santri yang

mempunyai tujuan belajar ilmu agama Islam, dan belajar kewirausahaan. Belajar agama dan kewirausahaan yaitu menggali ilmu agama yang dalam hal ini berasal dari kitab kuning, dan ilmu dunia dalam hal ini nilai-nilai dan keterampilan kewirausahaan. Santri yang memilih pesantren kewirausahaan bisa dikatakan sudah mempunyai niat berwirausaha. Niat sebagai indikator utama dari motivasi berwirausaha. Niat menunjukkan bahwa santri tersebut bersedia menjalankan dan mengetahui tujuan mereka belajar ilmu agama dan pendidikan kewirausahaan. Hasil wawancara mengungkapkan bahwa motivasi santri masuk di ketiga pesantren mempunyai tujuan belajar ilmu agama dan kewirausahaan

Motivasi berwirausaha terkait erat dengan definisi pendidikan nasional yaitu makna upaya secara sadar. Motivasi berwirausaha merupakan upaya secara sadar yang berasal dari motif intrinsik dan motif ekstrinsik. Motivasi berwirausaha juga, pada prinsipnya ada kesamaan dengan motivasi belajar. Terlebih penelitian ini diadakan di lembaga pendidikan pesantren. motivasi berwirausaha merupakan turunan dari teori motivasi belajar. Motivasi ditinjau dari sisi teologi, dalam surat Ar-Ra'du ayat 11 yang menyatakan perubahan social harus dilakukan secara berjamaah. Sehingga mampu menjadi gerakan perubahan social secara massal. Begitupun perubahan untuk diri sendiri, manusia harus mengupayakan perubahan pada dirinya, maka Allah bersama orang-orang yang membuat perubahan pada dirinya.

Masyarakat muslim menyadari akan pentingnya kehidupan dunia untuk kehidupan akhirat. Kesadaran ini memunculkan keinginan bahwa generasi mereka harus mempunyai cita-cita hidup yang sama. Mereka mempercayai anak-anak untuk dididik di pesantren kewirausahaan. Motivasi intrinsik ini merupakan keinginan yang kuat, yang mempengaruhi motivasi anak-anak mereka. Motivasi kuat dari keluarga merupakan motivasi ekstrinsik diri santri, yang melahirkan motivasi belajar yang tinggi.

Proses Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan meliputi 1) mengenal dan memahami, 2) mendiskusikan dan menerima, 3) mengakui dan menyakini, 4) mempraktekkan dalam kehidupan. Internalisasi di ketiga pesantren ini unik, pesantren Al-Idrisiyah dan Daruut Tauhiid mempunyai kesamaan, yaitu internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan diwujudkan dalam bentuk program kegiatan. Idrisiyyah berupa program yang Entrepreneur Sufi, dan Darut Tauhid menamakan program ini Akhlak Plus Kewirausahaan.

Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan di Pesantren Idrisiyyah

Pesantren Idrisiyyah menjadi kegiatan Entrepreneur Santri sebagai kegiatan ekstrakurikuler. Proses pengenalan program ini pertama melalui situasi pesantren, di pintu masuk pesantren berdiri beberapa unit usaha pesantren diantaranya BMT, Koperasi Pesantren, Supermarket Qnimart yang berada paling depan, dan Qnimart tersedia juga di dalam asrama putri. Kehadiran unit usaha pesantren merupakan indikator pertama dari proses mengenal. Para santri diberikan kegiatan berupa kepercayaan untuk masuk dan bertugas sebagai pengelola Qnimart yang ada di dalam asrama santri putri. sementara santrii Putra berbelanja di Qnimart yang diperuntukkan untuk umum, dan berlokasi dipinggir jalan utama. Bagi santri MTs dan Aliyah mereka sudah dikenalkan dengan pengetahuan tentang nilai-nilai kewirausahaan melalui pertemuan rutin dengan Para Ustaz dan Pembina santri. Nilai-nilai ini adalah kejujuran, disiplin, bertanggung jawab, kerjasama dan kemandirian. Dalam kegiatan pesantren sehari-hari di pesantren dan sekolah kelima nilai ini diperkenalkan. Di Sekolah kelima nilai ini diperkenalkan secara bertahap melalui kegiatan ekstra kulikuler. Pesantren Idrisiyyah mempunyai kegiatan rutin tepat setelah ujian akhir semester para santri diwajibkan merancang desain bisnis sederhana. Setiap kelompok santri mempunyai satu pembimbing yaitu guru yang akan membimbing mereka. Pembimbingan ini dari mulai membuat proposal sampai pada mendisplay produk. Pada kegiatan ini setiap kelompok diberikan modal untuk usaha yang ditentukan oleh pesantren. Proses kegiatan ini disebut pada tahapan internalisasi sebagai tahapan mendiskusikan dan mulai menerima. Menurut Bapak Asep Saeful Millah sebagai Mudir santri putra, para santri sangat menyukai dan antusias. Para santri menunjukkan ide-ide kreatif. Kegiatan ini merupakan kegiatan yang menggunakan model pembelajaran Proyek Base Learning. Hal yang sama ini juga ditegaskan Ibu Euis Herlina, S.Ag.

sebagai kepala Madrasah Aliyah Idrisiyyah sekaligus sebagai mudir santri putri. Kegiatan Entrepreneur Sufi ini berakhir dengan pameran produk yang dihasilkan.

Kegiatan internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan dilanjut pada santri semester akhir. Setiap santri yang sudah menyelesaikan masa studi 6 tahun, wajib pengabdian selama 1 tahun. Tempat pengabdian para santri di sebut zawiyah-zawiyah yang tersebar di seluruh Indonesia. Kegiatan ini disebut Kegiatan Akhir Pesantren (KAP). Menjelang kegiatan ini para santri dibekali beberapa keterampilan melalui pelatihan. Kegiatan ini merupakan tahapan ketiga dari proses internalisasi yaitu tahapan menyakini. Pelatihan ini tidak hanya memberikan keterampilan seperti mengajar, berdiskusi untuk mengatasi permasalahan yang ada di zawiyah, tetapi para santri mendapatkan pelatihan tentang kepribadian terutama dalam menghadapi masyarakat. Setelah itu mereka ditempatkan di zawiyah-zawiyah. Tahapan ini merupakan tahapan terakhir dari internalisasi yaitu menjadikan nilai-nilai pendidikan kewirausahaan prinsip yang diyakini dan dipraktikkan.

Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan di Pesantren Darut Tauhid

Darut Tauhid sebagai pesantren yang menyediakan program pembinaan akhlak dan kewirausahaan yang dinamakan program Akhlak Plus Kewirausahaan mempunyai nama lain sebagai bengkel akhlak. Program ini bukan program yang bersifat inhern dalam aktivitas pesantren, namun program ini bersifat tidak permanen, dan biasanya diadakan saat liburan mahasiswa. Peserta program ini adalah para jamaah yang mengutus putra putrinya dengan harapan ada perubahan perilaku baik. Lama kegiatan ini kurang lebih 3-6 bulan.

1. Pengenalan tata nilai dan budaya Darut Tauhid. Materi yang diberikan tentang materi keafamaa adab, pendidikan bari-berbaris, manajemen diri, dan cara camping. Materi ini disampaikan dengan menggunakan metode ceramah. Kemudian para santri mengikuti camping di Bumi Perkemahan Cokole. Di sini mereka menerima materi bina mental melatih kemandirian santri. (tahap pengenalan dan pemahaman)
2. Penguatan materi sebelumnya yaitu nilai-nilai manajemen qolbu, akhlak dan nilai-nilai kewirausahaan di dalamnya juga dimasukkan kajian tentang tsaqofah islamiyah, fiqh ibadah,
3. Mengamalkan pengetahuan yang sudah diterima, melalui sosio drama/role playing kegiatan sehari-hari termasuk didalamnya melatih kerjasama kelompok untuk memulai bisnis
4. Mengamalkan ilmu pengetahuan dan jiwa kewirausahaan di masyarakat (kenyataan). kegiatan ini dinamakan marhalah dakwah atau PPM (Praktek Pengabdian Masyarakat). Disini santri dikirim ke daerah tertentu yang rawan ketertinggalan dan kristenisasi untuk berdakwah misalnya bakti sosial, majelis ta'lim, TPA, kegiatan kebersihan dan lain-lain. Harapannya setelah kegiatan ini para santri mempunyai kepekaan untuk berbagi kepada orang lain.

Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan untuk memotivasi kewirausahaan santri

Penjelasan di atas mengungkapkan bahwa proses internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan membutuhkan waktu yang cukup Panjang. Pesantren Idrisiyyah dan Al-Ittifaq menginternalisasikan nilai-nilai kewirausahaan selama santri berada di pesantren, yaitu kurang lebih 3-6 tahun. Sedangkan Daarut Tauhid menginternalisasikan nilai-nilai kewirausahaan selama program APW berjalan yaitu kurang lebih sekira 3 bulan.

Hasil wawancara kepada Ibu Euis Herlina³²⁶ dan Bapak Asep Saeful Millah³²⁷ mengungkapkan melalui program Entrepreneur Santri dan Program PEngabdian KEPada Masyarakat, diharapkan santri Idrisiyyah mampu mengamalkan ilmu-ilmu agama dan jiwa kewirausahaan di masyarakat. Program pengabdian kepada masyarakat berlangsung selama 40 hari. Lokasi pengabdian adalah di zawiyah-zawiyah Idrisiyyah. Pengabdian ini dirumuskan dalam program KAP (kegiatan akhir pesantren) sebutan kegiatan pengabdian bagi santri Putri dan P2M (Program Pengabdian Pada Masyarakat) sebutan kegiatan pengabdian pada santri Putra. Kenyataan ini dibuktikan oleh santri (menjadi alumni) yang berhasil diwawancarai, dia merasa program Entrepreneur Santri dan program Pengabdian Kepada

³²⁶ Wawancara 18 Juni 2022

³²⁷ Wawancara 17 Juni 2022

Masyarakat sangat bermanfaat bagi kemandirian hidupnya. Begitupun hasil wawancara kepada santri (aktif) yang sangat terbantu dengan program-program santripreneur.

Berbeda dengan Daarut Tauhiid, program Akhlak Plus Kewirausahaan bersifat sewaktu-waktu sesuai dengan peminatan para jamaah. Meski waktu pelaksanaan relative lebih pendek dibanding dengan kedua pesantren, hasilnya memberikan kesan yang mendalam bagi para santri. Informasi ini berdasarkan pengamatan di media social para alumni alumni APW. Media social ini sebagai ajang silaturahmi para alumni santri APW. Sebagian santri APW mengabdikan di pesantren Daarut Tauhiid sebagai karyawan, pengajar dan konsultan agama bagi masyarakat yang membutuhkan.

Ketiga pesantren mempunyai ciri khas dan kebijakan tersendiri tentang internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan. Kesamaan yang dimiliki ketiga pesantren ini adalah 1) pesantren focus pada pembelajaran ilmu-ilmu agama dan akhlak santri, 2) mengenalkan nilai-nilai pendidikan kewirausahaan melalui kegiatan ekstra kurikuler, forum santri dan pelatihan keterampilan tertentu. 3) tujuan membekali ilmu agama dan nilai-nilai pendidikan kewirausahaan adalah untuk mempersiapkan santri hidup di masyarakat, 4) nilai-nilai pendidikan kewirausahaan setiap pesantren mempunyai kemiripan yaitu pada kejujuran, disiplin, kemandirian, tanggung jawab, dan komunikasi. Oleh karena itu kelima nilai kewirausahaan jujur, disiplin, kemandirian, tanggung jawab, dan komunikasi menjadi indikator dalam penelitian ini.

Perbedaan dari ketiga pesantren ini terdapat pada kebijakan pelaksanaan internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan: Pesantren Idrisiyyah menempatkan Entrepreneur Santri sebagai kegiatan ekstrakurikuler, Daarut Tauhiid menempatkan internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan melalui program APW diperuntukkan jamaah bukan diperuntukkan untuk santri mukim permanen (santri mukim permanen di boarding school). Pesantren Al-Ittifaq menginternalisasikan nilai-nilai pendidikan kewirausahaan dalam kegiatan pesantren. Kegiatan kewirausahaan merupakan bagian inti dari kegiatan rutin santri di pesantren salafiyah. Pendidikan di Pesantren Salafiyah berlangsung selama minimal 3 tahun dan maksimal tanpa batas.

Penelitian internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri menyimpulkan bahwa 1) pelaksanaan internalisasi nilai pendidikan kewirausahaan sangat tergantung pada kebijakan pimpinan pesantren. 2) setiap santri di yang belajar di pesantren Al-Ittifaq dan Idrisiyyah mempunyai motivasi yang sama yaitu mempelajari ilmu-ilmu agama dan kewirausahaan. Sementara itu motivasi santri APW Daarut Tauhiid mempunyai motivasi memperbaiki akhlak, mengetahui agama Islam (pemula) dan kewirausahaan. 3) Motivasi kewirausahaan santri di pesantren Al-Ittifaq dan Idrisiyyah mengalami peningkatan.

Nilai-nilai pendidikan kewirausahaan atau dikenal dengan pendidikan kewirausahaan atau *Entrepreneurship Eduaction* di beberapa negara merupakan bagian penting dari kurikulum pembelajaran di satuan pendidikan. Persyarikatan Bangsa-Bangsa mengatakan bahwa suatu negara akan mampu membangun apabila memiliki wirausahawan sebanyak 2% dari jumlah penduduknya (Buchari Alma, 2019). Tahun 1980-an Amerika sudah melahirkan 20 juta wirausahawan baru, mereka menciptakan lapangan kerja baru, Data ini mengungkapkan negara akan berkembang dan maju jika mempunyai sekurangnya 2% dari penduduknya wirausahawan. Jepang, China, Amerika sebagai contoh negara yang sudah menerapkan komposisi 2% penduduk adalah wirausahawan. Lima belas tahun kemudian Pemerintah Indonesia pada tahun 1995 mengeluarkan kebijakan tentang kewirausahaan melalui Intruksi Presiden Nomor 4 Tahun 1995. Tentang. Gerakan Nasional Memasyarakatkan Dan. Membudayakan Kewirausahaan (*Tentang. Gerakan Nasional Memasyarakatkan Dan. Membudayakan Kewirausahaan, 1995*). Intruksi ini merupakan bukti nyata bahwa pemerintah memperhatikan kehidupan kewirausahaan. Penelitian di Tiongkok yang dilaksanakan dalam kurun waktu 2005-2015 mengungkapkan. memberikan informasi penting yang ditemukan dari penelitian ini diantaranya adalah 1) pendidikan kewirausahaan yang ada pada setiap jenjang pendidikan bertujuan menumbuhkan niat dan semangat peserta didik secara terus menerus untuk berwirausaha, 2) mewujudkan kegiatan berbasis kewirausahaan, melalui pelatihan keterampilan, workshop dan lainnya, 3) pendidikan kewirausahaan berdampak pada tingginya niat untuk

berwirausaha yang melahirkan keingintahuan untuk mempelajari mata kuliah dan keterampilan lebih lanjut (Yilin Zhou1 & Shahzad1, 2021).

Hasil studi literatur menemukan ada kesamaan pendapat tentang kebijakan internalisasi pendidikan kewirausahaan, yaitu 1) pendidikan kewirausahaan sangatlah ideal jika dilaksanakan pada system pendidikan seperti lembaga pendidikan non formal seperti pesantren. 2) Idealnya pendidikan kewirausahaan diinternalisasikan dalam kurikulum dan dilaksanakan dalam berbagai kegiatan termasuk pada tema pembelajaran dengan mengaitkan nilai kewirausahaan pada setiap pembelajaran. 3) Pendidikan kewirausahaan dalam penerapannya di satuan pendidikan adalah nilai kewirausahaan dan keterampilan. 4) Internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan dalam kurikulum harus ada di setiap jenjang pendidikan.

Peneliti tertarik dengan pernyataan Perserikatan Bangsa-Bangsa bahwa satu negara akan mampu membangun jika 2% dari masyarakatnya adalah wirausahawan. Oleh karena itu peneliti berusaha membuat skema gagasan yang meliputi gagasan perencanaan dan gagasan pelaksanaan internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan siswa/santri/pelajar/mahasiswa.

Penawaran Gagasan

Produk penelitian yang akan ditawarkan peneliti berupa gagasan tentang “pelaksanaan internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan siswa/santri/pelajar/mahasiswa.. Gagasan ini menggunakan data temuan di lokus penelitian dan kajian Pustaka, peneliti mengajukan penawaran gagasan berupa perencanaan, pelaksanaan dan asumsi terkait dengan model pembinaan karakter Islami dalam memotivasi kewirausahaan santri. Harapan peneliti gagasan ini bisa diimplementasikan oleh *stakeholder* pesantren kewirausahaan.

1. Perencanaan Gagasan

Perencanaan internalisasi nilai-nilai pendidikan kewirausahaan dalam meningkatkan kewirausahaan santri sangat perlu direncanakan. Perencanaan ini menjadi penting sebagai acuan konsep yang jelas dalam pelaksanaannya di lapangan. Model perencanaan ini terdiri dari komponen-komponen system yang penting dan satu komponen dengan lainnya saling terkait dan bersinergi. Harapannya model perencanaan ini mudah di implementasikan.

Tujuan utama dari perencanaan model internalisasi nilai-nilai Pendidikan KWU dalam memotivasi kewirausahaan santri yaitu membuat perencanaan operational berupa penyusunan program. Penyusunan program ini dirumuskan berdasarkan kebijakan pimpinan pesantren dan hasil studi penelitian tentang pembinaan karakter Islami dalam memotivasi kewirausahaan santri. Hasil penelitian ini diperoleh penulis melalui proses penelaahan dan studi penelitian lain yang relevan.

Perumusan model pembinaan karakter Islami dalam memotivasi kewirausahaan santri terkait erat dengan dua undang-undang yaitu pertama, Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional nomor 20 tahun 2003 pasal 3 yang menetapkan tujuan Pendidikan Nasional bertujuan untuk mengembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Kedua, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2019 tentang pesantren. Point-point penting yang terdapat dalam UU pesantren yang menjadi dasar kebijakan dalam pembinaan karakter Islami dalam memotivasi kewirausahaan santri sebagai berikut:

1. Pada Bab III bagian 1 tentang pendirian dan penyelenggaraan pesantren pasal 5 nomor 1 disebutkan bahwa pesantren mempunyai pola 1). Pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dalam bentuk pengkajian Kitab Kuning; 2) Pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dalam bentuk Dirasah Islamiah dengan Pola Pendidikan Muallimin; atau 3) Pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dalam bentuk lainnya yang terintegrasi dengan pendidikan umum.
2. Pada Bab III bagian ketiga penyelenggaraan pesantren Pasal nomor 8 menyebutkan bahwa penyelenggaraan pesantren berdasarkan pada 1) Penyelenggaraan Pesantren wajib mengembangkan nilai Islam rahmatan lil'alamina serta berdasarkan Pancasila, Undang-Undang

Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan Bhinneka Tunggal Ika. 2) Penyelenggaraan Pesantren sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilaksanakan dengan tetap menjaga kekhasan atau keunikan tertentu yang mencerminkan tradisi, kehendak dan cita-cita, serta ragam dan karakter Pesantren.

3. Pada Bab III bagian empat tentang pesantren dan fungsi pendidikan pasal nomor 16 menyebutkan pesantren mempunyai kekhasan untuk siap menghadapi perkembangan zaman yaitu 1) Pesantren menyelenggarakan fungsi pendidikan berdasarkan kekhasan, tradisi, dan kurikulum pendidikan masing-masing Pesantren. 2) Fungsi Pendidikan Pesantren sebagaimana dimaksud pada ayat (1) ditujukan untuk membentuk Santri yang unggul dalam mengisi kemerdekaan Indonesia dan mampu menghadapi perkembangan zaman.
4. Pada Bab III bagian empat tentang pesantren dan fungsi pendidikan pasal nomor 26 menyebutkan 1) Untuk menjamin mutu Pendidikan Pesantren, disusun sistem penjaminan mutu. 2) Sistem penjaminan mutu sebagaimana dimaksud pada ayat (1) berfungsi: a. melindungi kemandirian dan kekhasan Pendidikan Pesantren; b. mewujudkan pendidikan yang bermutu; dan c. memajukan penyelenggaraan Pendidikan Pesantren (Indonesia, 2019)

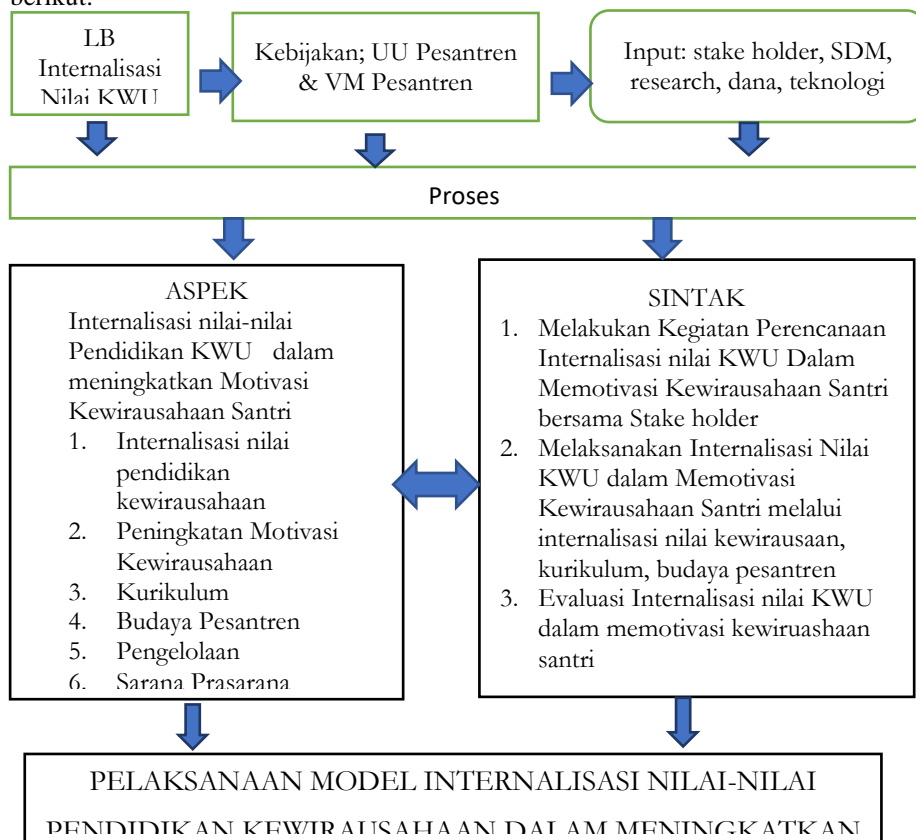
Penyusunan model internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dalam memotivasi kewirausahaan santri mempertimbangkan dengan menggunakan analisis swot. Kemudian hal-hal yang menjadi pertimbangan dalam pelaksanaan model ini bisa juga dilaksanakan secara sederhana dengan menganalisis kelemahan, kelebihan pesantren, kondisi santri, kemampuan financial santri, kompetensi santri, dana yang tersedia, sumber daya yang dimiliki pesantren. Yang tidak kalah pentingnya adalah Kerjasama dengan berbagai pihak atau stake holder pesantren.



Gambar 1. Perencanaan Model Internalisasi Nilai Pendidikan Kewirausahaan Dalam Meningkatkan Motivasi Penutup berisi ringkasan jawaban tujuan penulisan, kemungkinan penerapan atau pengembangan penelitian dan saran untuk penelitian selanjutnya.

1. Pelaksanaan Gagasan

Pelaksanaan model pembinaan karakter Islami dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri melalui beberapa tahapan. Diagram alur ini terdiri dari tahapan proses yang saling terkait satu dengan lainnya. Keterkaitan ini menjadi sebuah system operational yang baik dalam pelaksanaannya sehingga pelaksanaan program pembinaan karakter kewirausahaan Islami dapat meningkatkan motivasi kewirausahaan santri dan terlaksana dengan optimal. Skema pelaksanaan nilai-nilai pendidikan kewirausahaan pada pesantren dalam memotivasi berwirausaha santri dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 2. Pelaksanaan internalisasi nilai-nilai Pendidikan kewirausahaan dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri

Pelaksanaan pembinaan karakter Islami dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri dilaksanakan berdasarkan kebutuhan pesantren, kebijakan pimpinan pesantren, dan kebijakan pemerintah dalam bentuk Undang-Undang yang menyatakan bahwa pesantren dapat mengembangkan kekhasannya. Kebijakan pesantren dalam mengembangkan kekhasan pesantren kewirausahaan ini didasarkan juga pada kesepakatan pimpinan pesantren. Terwujudnya kebijakan pimpinan pesantren melalui visi misi pesantren yang menjadi payung penyelenggaraan internalisasi nilai-nilai Pendidikan KWU untuk memotivasi kewirausahaan santri. Kebijakan ini selanjutnya menjadi landasan operasional dalam pelaksanaan internalisasi nilai-nilai Pendidikan KWU dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri.

Input merupakan aspek yang penting dalam pelaksanaan model internalisasi nilai KWU dalam meningkatkan motivasi kewirausahaan santri. Hal ini meliputi: 1) *stake holder*, melibatkan *stakeholder*

pesantren pada setiap tahapan perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi pesantren, 2) sumber daya manusia, yang mempunyai kemampuan kepemimpinan dan manajerial yang sangat baik dan berpengalaman, 3) sumber dana, perencanaan dan pengelolaan anggaran harus bisa diprediksi dengan baik. 4) studi perbandingan perlu dilakukan, untuk mendapat informasi yang tepat, sehingga dapat meminimalisir *trial and error*. 5) Teknologi, untuk memotivasi kewirasahaan santri membutuhkan keterlibatan media digital.

Supaya mendapatkan hasil yang optimal dari terlaksananya kegiatan model internalisasi nilai kewirasahaan dalam meningkatkan kewirasahaan santri perlu adanya control atau pengawasan di tiap tahapan perencanaan, dan pelaksanaan. Hasil evaluasi ini dapat dijadikan masukan untuk pengembangan model internalisasi nilai-nilai Pendidikan KWU dan motivasi kewirasahaan santri selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Anton Adiwiyoto. (2001). *Melatih Anak Bertanggung Jawab*. Jakarta: Mitra Utama.
- Bambang Samsul Arifin. (2015). *Psikologi Agama*. Bandung: Pustaka Setia.
- Buchari Alma. (2019). *Kewirasahaan*. Bandung: Alfabeta.
- Creswell, J. W., Ssp, N., Cameron, R., Mixed, C., Sig, M., Wongkraso, P., ... Creswell, J. W. J. W. (2014). *Methods Design. Choosing a Mixed Methods Design*. <https://doi.org/10.5897/ERR2015.2117>
- Deliang Sun, Hanhui Chen, Peijian Wu, D. Y. (2020). Entrepreneurship Education Promotes Individual Entrepreneurial Intention: Does Proactive Personality Work?, 7. <https://doi.org/DOI:10.4236/oalib.1106835>
- Direktorat Pendidikan Menengah Kejuruan. Departemen Pendidikan Nasional. (2018). *Pedoman Program Kewirasahaan Untuk SMA*. Jakarta.
- Endang Mulyani. (2011). Model Pendidikan Kewirasahaan Di Pendidikan Dasar Dan Menengah. *Jurnal Ekonomi Dan Pendidikan*, 8, 1.
- Hakam, K. A. (2001). *Metode Internaliasasi Nilai-Nilai*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia.
- Indonesia, R. Undang-Undang RI No 18 Tentang Pesantren (2019). Indonesia.
- Julia. (2019). *Internaliasasi Kesalehan Sosial*. Sumedang: Upi Sumedang Press.
- Mahbub Musa Garba, S. L. A. *. (2019). The Influence of Entrepreneurial Learning Environment and Intrinsic Learners' Need on Entrepreneurship Education. *Open Journal of Business and Managemen*, 7, 1244.
- Mardia Dkk. (2021). *Kewirasahaan*. Makassar: Yayasan Kita Menulis.
- Muhaimin, H. (2014). *Membangun Mental Kewirasahaan Santri Di Pondok Pesantren Riyadlul Jannah Mojokerto*. *Iqtishadia: Jurnal Ekonomi & Perbankan Syariah*. <https://doi.org/10.19105/iqtishadia.v1i1.370>
- Mukri, R. (2018). Pesantren, Lembaga Pendidikan Asli Indonesia. *Gontor News Com*.
- Nasional, K. P. (2010). Bahan Pelatihan dan Pengembangan Pendidikan Kewirasahaan. In *Badan Penelitian dan Pengembangan Kurikulum*.
- Sitti Chadidjah, Mohamad Erihadian, A. S. (2020). Pendidikan Islam Abad 21 Perspektif Disipliner dan Interdisipliner. *Fastabiq, 1*(Pendidikan Islam dll), 80. Retrieved from <http://staim-bandung.ac.id/fastabiq/index.php/FAS/article/view/7/2>
- Spencer, M. L., & Spencer, M. S. (1993). *Competence at Work*. Canada: John Wiley & Sons, Inc.
- Tentang. Gerakan Nasional Memasyarakatkan Dan Membudayakan Kewirasahaan. Intruksi Presiden Nomor 4 Tahun 1995. (1995). Indonesia.
- Yilin Zhou1, H. L., & Shahzad1, and F. (2021). Does College Education Promote Entrepreneurship Education in China. *Sage Open*, 1–10. <https://doi.org/DOI:10.1177/21582440211031616> journal

Upaya Pemerataan Pendidikan di Indonesia Demi Mengurangi Kesenjangan di Daerah Tertinggal dan Terpencil

Bakti Sampurna¹, Rumbang Sirojudin², Eneng Muslihah³, Suherman Priatna⁴

¹²³UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

⁴Sekolah Tinggi Pesantren Darunaim Rangkasbitung Lebak Banten, Indonesia

¹baktisampurna@gmail.com

²rumbangs@uinbanten.ac.id

³muslihah@uinbanten.ac.id

⁴suherman.priatna@uinbanten.ac.id

Abstract

Education is part of future investment, public investment as well as state investment in the context of advancing and educating the nation's life. So, in order to achieve these goals, education is always directed to answer several things related to national and ummah issues. In this case, when we relate it to education today, how is education able to answer the problems that have recently been faced with cases caused by the low quality of education and the lack of equal distribution of people who have the right to education. This study aims to determine the efforts made by the government in reducing educational disparities in underdeveloped and remote areas. The method used by quality method and description to show what we see from the case, so we get the result data from the government policy that have been set from the past until now. The results of the study show that the government in its efforts to equalize has tried several programs that are quite good in their implementation, such as establishing a one-roof school and running the Front Line Teacher (GGD) program until the obligation of People to study 12 Years. Because it is well realized that the shortage of teaching staff is one of the factors that equal distribution of education in remote areas does not work.

Keywords: Education, Education Gap, Equity Program.

PENDAHULUAN

Pendidikan menjadi bagian besar sebagai invest masa depan, baik bagi Masyarakat maupun negara dalam kemajuan bangsa dan mencerdaskan seluruh Masyarakat yang bernegara. makan demi mencapai tujuan mencerdaskan anak bangsa Pendidikan diwujudkan guna menjawab persoalan yang terjadi di sekitar baik skala mikro maupun makro yang berkaitan dengan sosial. namun akir-akhir ini justru yang terjadi Pendidikan lah yang menjadi problematika, belum masuk kedalam tahap implementasi dari output Pendidikan sudah menjadi problematika.

Sementara dalam konteks keIndonesiaan, sejatinya Pendidikan juga mampu merespon dinamika kehidupan yang terjadi di negara kita yang meliputi pembangunan Nasional di berbagai sektor. Maka kemudian, sebagai bentuk upaya dalam mengatasi hal tersebut, para pelaku Pendidikan atau biasa disebut Akademisi harus senantiasa melakukan pembenahan, koreksi dan evaluasi serta berfikir dinamis dan produktif terutama dalam mengantisipasi hal-hal yang tidak bisa ditaksir, seperti di tengah wabah covid-19 yang menjadi tantangan di seluruh sektor baik pendidikan, perekonomian maupun kesehatan.³²⁸

Berangkat dari dinamika kehidupan yang terjadi di negara kita Globalisasi menjadi salah satu kendala sulitnya pemerataan pendidika di Indonesia. Bagaimana tidak? Globalisasi yang sering diterjemahkan “mendunia”. Merupakan suatu entitas, dimanapun, kapanpun, dengan cepat menyebar ke seluruh pelosok dunia, baik berupa ide, gagasan, data, informasi, produksi, pembangunan, pemberontakan, dan sebagainya, begitu disampaikan, saat itu pula diketahui oleh semua

³²⁸Moh. Wardi, *Problematika Pendidika dan Solusi Alternatifnya*, Jurnal Tadris Volume 8 Nomor 11(Juni 2013).55

orang di dunia. Sedangkan akses tersebut tidak dapat digapai oleh beberapa daerah terpencil di Indonesia. Dalam rangka menghadapi era Globalisasi jikalau tanpa adanya persiapan yang kokoh tentu era Globalisasi ini menjadi hal yang menakutkan bagi negara. Cara yang tepat dalam menghadapi Globalisasi yaitu dengan meningkatkan sektor pendidikan guna membuka wawasan bagi Masyarakat Indonesia yang bisa mencakup. Cara untuk mempersiapkan diri dalam menghadapinya memperluas wawasan dapat dilakukan dengan berbagai cara, wawasan bagi Masyarakat Indonesia yang bisa mencakup berwawasan global.³²⁹

globalisasi nampak seperti gelombang air yang bisa menerjang tanpa adanya pemberitahuan, jika kita tidak siap makan akan terkena terjanganya. maka jika kita tidak mampu untuk beradaptasi sengan Globalisasi hanya akan menjadi penonton yang tidak paham bagaimana cara mengambil peran didalamnya. Akibatnya banyak desakan dan tuntutan dari Orang tua yang menuntut sekolah menyelenggarakan pendidikan bertaraf Internasional serta desakan dari siswa untuk bisa ikut ujian sertifikasi Internasional. Sehingga lembaga Pendidikan yang masih konvensional aatau stuck dari segi pandangan zaman makan akan kurang diminati oleh para calon peserta didik yang menyebabkan sedikitnya jumlah siswa dilembaga Pendidikan tersebut. Hal ini tidak hanya berlaku pada lembaga swasta saja akan tetapi bagi lembaga yang berstatus negeri juga sama dampaknya apabila tidak ada inofasi dari segi peningkatan mutu Pendidikan.

Implikasinya, muncullah model-model pendidikan baru seperti :

1. Home schooling, yang memenuhi harapan siswa dan orang tua karena tuntutan global.
2. Virtual School/University (Model Cross Border Supply), yaitu pembelajaran jarak jauh (distance learning), pendidikan maya (virtual education) yang diadakan oleh Perguruan Tinggi Asing contohnya United Kingdom University dan Michigan Virtual University.
3. Model Consumption Aboard, lembaga pendidikan suatu negara menjual jasa pendidikan dengan menghadirkan konsumen dari negara lain contoh: banyak anak muda Indonesia menuntu ilmu membeli jasa pendidikan ke lembaga-lembaga pendidikan ternama yang ada di luar negeri.
4. Model Movement of Natural Persons. Dalam hal ini lembaga pendidikan di suatu negara menjual jasa pendidikan ke konsumen di negara lain dengan cara mengirimkan personelnya ke negara konsumen. Contohnya dengan mendatangkan tenaga pendidik dari luar negeri da bekerja sama dengan perguruan tinggi yang ada di Indonesia.
5. Model Commercial Presence, adalah komersil jasa Pendidikan oleh lembaga di salah satu Negara untuk konsumen yang dari luar negeri dengan meajibkan bagi pesertanya hadir secara langsung bertatap muka guna mengikuti keberlangsungan Pendidikan.

Persaingan dalam membentuk negara yang kuat terutama dari segi ekonomi guna mempermudah berlangsungnya pembangunan negara berbagai bidang tentu itu tidak mudah seperi merumuskanya, terutama dibidang Pendidikan karan sangat membutuhkan banyak biaya ditambah model Pendidikan di era Globalisasi amat berkaitan dengan perkembangan zaman, sehingga harus selalu update menyesuaikan diri seiring perkembangan yang ada di seluruh dunia guna dapat bersaing dengan negara-negara sekitar. namun permasalahan yang amat sulit dipecahkan adalah membuka wawasan masyarakat akan pentingnya Pendidikan, karna jangankan memberikan Masyarakat wawasan keilmuan dengan perantara lembaga Pendidikan yang ada seddangkan yang terjadi beberapa Masyarakat yang ada di daerah-daerah terpencil dan juga tertinggal enggan untuk memcicipi taraf pendidikan menuju ke tingkatan yang lebih tinggi, bahkan tidak lagi memperduliakn Pendidikan dan yang mereka fahami bahwa Pendidikan hanya sebatas formalitas untuk terhindar dari stigma sosial yang negative karna itu Pendidikan belum dirasakan oleh semua kalangan penjurur masyarakat.³³⁰

Pemerataan pendidikanlah yang diperlukan dengan adanya berbagai problematika seiring berkembangnya zaman dan modernisasi, demi mencerdaskan Anak Bangsa di era Globalisasi ini.

³²⁹ Mohamad Mustari dan Taufiq Rahman, *Manajemen Pendidikan*, (Jakarta: Raja Grafiika Persada, 2014).228

³³⁰Ibid. 234 - 235

METODE

Metode yang digunakan yaitu jenis deskriptif kualitatif, yaitu yang umumnya menjelaskan dan memberikan penjelasan tentang suatu perilaku yang dilakukan oleh individu atau kelompok dalam bentuk apapun. Sedangkan deskriptif metode penyampaian data yang kemudian dibuat narasi sesuai fakta setelah adanya data yang dikumpulkan, bias berbentuk mendeskriptifkan suatu kejadian, kelompok social, bahkan suatu pemikiran tokoh yang meliputi menyesuaikan waktu dan tempat.

Sejalan dengan pendapat yang dikemukakan oleh Sugiyono, metode deskriptif yaitu metode yang melukiskan atau menggambarkan atau memaparkan keadaan objek yang sedang menjadi pembahsan, sesuai dengan situasi dan kondisi ketika penelitian tersebut dilakukan atau metode penelitian naturalistik (*Natural Setting*).³³¹ Penelitian deskriptif ini dilakukan untuk memberikan gambaran secara umum mengenai upaya yang dilakukan pemerintah dalam mengatasi kesenjangan pendidikan yang terjadi di Indonesia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pendidikan Indonesia ditengah Globalisasi

Istilah Globalisasi amat sering digunakan untuk menggambarkan perluasan dan keterkaitan komunikasi, produksi dan teknologi di seluruh penjuru dunia. penyebarannya melibatkan kekompleksitasan kegiatan perekonomian dan kebudayaan. dimensi yang dimiliki Globalisasi melibatkan berbagai unsur didalamnya termasuk unsur ekonomi, kultur, politik sampai sosial, sebagai akibat dari apa yang dibawa oleh Globalisasi. dunia kehidupan saat ini tidak lagi mempunyai batas antar negara hal ini konsekuensi yang logis dari semakin meningkatnya kompleksnya kebutuhan kehidupan manusia dalam berbagai bentuk.

Keterbukaan yang ada tersebut melahirkan era Globalisasi dengan kehidupan tanpa ada batas di dalamnya, posisi keberadaan Indonesia sebagai salah satu negara yang masih menjalani tahap berkembang akan tergerus menerus dalam aliran arus tersebut jika tidak segera melakukan gerakan-gerakan guna merespon tantangan Global, salah satu diantaranya dengan menyiapkan sumber daya manusia (SDM) Negara Indonesia yang siap dan unggul. Semua kalangan Masyarakat di dunia sadar bahwa Pendidikan merupakan hal yang penting bahkan urgen dalam membentuk sumber daya manusia yang kuat dan unggul.

Pemerintah Indonesia sendiri sangat amat menyadari bahwa Pendidikan amat berperan penting dalam pembangunan karakter Masyarakat Indonesia guna menyikapi kuatnya arus Globalisasi, dengan adanya kewajiban belajar 12 tahun menjadi bukti bahwa pemerintah memperdulikan atas bagaimana Pendidikan di Indonesia yang amat penting bagi persiapan negara. Peningkatan dari segi kualitas Pendidikan juga bisa dilaksanakan dengan berbagai cara, termasuk mengalokasikan 20% dari APBN untuk sektor pendidikan, Ujian Nasional (UN) sebagai tolak ukur dan standardisasi pencapaian kualitas pendidikan, dan ditetapkannya UU Nomor 14 Tahun 2005, tentang Guru dan Dosen. Hal ini menjadi bukti konkret pemerintah Indonesia dalam menyiapkan generasi bangsa. Namun, kita perlu melakukan koreksi besar-besaran terhadap pencapaian tersebut. Pendidikan merupakan aspek penting dalam era globalisasi. Paling tidak ada tiga persoalan pokok yang sangat berpengaruh dalam perkembangan dunia pendidikan yaitu:

- 1) Masalah peningkatan mutu manusia dan masyarakat Indonesia.
- 2) Menyangkut masalah globalisasi.
- 3) Perkembangan dan kemajuan teknologi.

Realitas Pendidikan tinggi di Indonesia dianggap sebagai gerakan Neo-liberalis yang menjelema menjadi kebijakn pasar komersil bebas dan memacu pemerintah untuk melakukan tindakan privatisasi

³³¹Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan; Pendekatan Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, (Bandung:aAlfabeta, 2015).14

untuk mendorong nya.³³² Peningkatan SDM menjadi tugas serta tanggung jawab utama Pendidikan, sangat dipengaruhi faktor globalisasi dan teknologi. Pengaruh globalisasi, kemajuan teknologi dan informasi serta perubahan nilai-nilai dasar sosial harus amat diperhitungkan dalam penyelenggaraan pendidikan terkhususnya pada kebijakan independen yang dimiliki sekolah.

Segi peningkatan kualitas Pendidikan Indonesia lagi-lagi perlu ditanyakan bagaimana pencapaiannya, karna takar statistik pembangunan Pendidikan Indonesia pernah sedikit mengalami penurunan jika kita flashback pada tahun 2010, Indonesia berposisi di peringkat 65. Maka ditahun ke 5, perolehan Indonesia merosot ke peringkat 69, berdasarkan data dalam Education for All (EFA) Global monitoring Report 2011, indeks pembangunan pendidikan Indonesia berdasarkan data tahun 2008 adalah 0,934 Nilai ini memposisikan Indonesia di posisi ke 69, dari 127 Negara dunia. Dalam kurun waktu lebih dari 10 tahun Indonesia hanya mampu menempati peringkat 54 per tahun 2021, tentu hal ini perlu diapresiasi meskipun tidak maskimal dan masih dibawah negara tetangga terdekat seperti Malaysia di peringkat 58 dan Singapore di peringkat 21. Artinya peningkatan kualitas pendidikan di Indonesia belum menemukan titik yang jelas, sekalipun pemerintah telah mengalokasikan dana anggaran guna Pendidikan minimal 20% dari APBN sejak tahun 2009.

Pendidikan merupakan produk dari budaya dan budaya sendiri tercipta dari elemen Masyarakat yang berwawasan. Pendidikan tentu tidak dapat lepas dengan proses-proses pembudayaan

Masyarakat kemudian sehingga standar Pendidikan yang ada dalam suatu Negara nasional diharuskan berpacu kepada Budaya Masyarakat serta kebutuhannya. Indonesia termasuk Negara yang mempunyai ke khasan dan jati diri. Maka jangan berharap besar jika jati diri kita tidak berbekas pada Masyarakat yang bernegara didalamnya untuk mencapai suatu keberhasilan terutama dibidang Pendidikan. Selain peningkatan kualitas pendidikan juga hendaknya selaras dengan kondisi masyarakat Indonesia saat ini. Tidak lagi dapat dipungkiri bahwa amat masih banyak masyarakat Indonesia yang berada di bawah garis kemiskinan. Dalam hal ini, untuk dapat menikmati pendidikan dengan kualitas yang baik tentu saja membutuhkan biaya yang tergolong besar. Tentu saja hal ini menjadi salah satu sebab Globalisasi belum dirasakan oleh semua kalangan masyarakat.

Status Pendidikan Di Indonesia

Pendidikan merupakan sektor yang selalu diutamakan disetiap Negara, termasuk di Indonesia yang mana Pendidikan hakikatnya merupakan Hak bagi Masyarakat umum dan Pendidikan juga menjadi bagian elemen dasar dari hak asasi manusia. Di dalamnya hak atas pendidikan terkandung berbagai elemen yaitu hak ekonomi, sosial dan budaya serta juga hak sipil dan politik. Hak atas Pendidikan merupakan termasuk dalam hak asasi manusia serta sarana yang mutlak diperlukan Masyarakat demi tersampainya hak-hak yang lain. Penyelenggaraan pendidikan hingga selesai merupakan prasyarat guna memperoleh hak atas pekerjaan, dengan asumsi bahwa dengan pendidikan yang tinggi, maka akan mudah memperoleh pekerjaan. Bahkan pendidikan juga seringkali dikaitkan dengan isu hak perempuan, dan pendidikan dianggap sebagai sesuatu yang sangat penting untuk pemberdayaan perempuan³³³

Pasal 1, ayat (1) Undang-Undang nomor 20 pada tahun 2003. Tentang sistem Pendidikan Nasional (seterusnya ditulis Undang-Undang Sisdiknas) menyatakan: "Pendidikan merupakan usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara".

³³² Nugroho, Heru. *McDonaldisasi Pendidikan Tinggi*, (Jakarta: Kanisius 2022), 54

³³³ S..Abdi, dkk, *Potrett Pemenuhan Hak Katas Pendidikan dan Perumahan di Era Otonomi Daerah*, (Yogyakarta: PusHAM UII, 2009), 26

Pendidikan nasional yaitu pendidikan yang mengacu pada dasar Pancasila juga Undang-Undang dasar Republik Indonesia Tahun 1945 yang bersumber pada nilai-nilai Agama, bawaaan Budaya Nasional serta peka terhadap perubahan zaman. System Pendidikan Nasional meliputi seluruh komponen Pendidikan yang tentu saling keterkaitan dan saling terpadu agar mencapai hasil output yang maksimal.

Karya dari Nurani Soyomukti yang berjudul *Teori Teori Pendidikan* mengemukakan bahwa aspek-aspek yang sering kali dipertimbangkan dalam Pendidikan antara lain yaitu; pemberdayaan, kesadaran, perubahan perilaku dan pencerahan. Pendidikan dalam makna yang lebih luas meliputi seluruh pergerakan serta usaha dari generasi yang lebih lama untuk mentransfer pengetahuan serta pengalamannya, kecakapan serta keterampilan kepada calon penerus generasi mendatang sebagai salah satu bentuk agar dapat memaksimalkan fungsi hidupnya secara jasmani serta rohani.³³⁴

Konteks Pendidikan Indonesia yakni berstatus sebagai Hak mutlak yang harus didapatkan oleh setiap Masyarakat, karna sebagaimana yang tertera dalam UU 45 Negara berkewajiban andil untuk mencerdaskan Anak Bangsa dari berbagai aspek seperti moral, spiritual, keilmuan bahkan dalam bidang keAgamaan. Berikutnya proses yang ada akan diatur oleh Pemerintah pusat dan dikembangkan secara Otonomi.

Upaya Pemerataan Pendidikan Indonesia

Dalam konteks upaya pemerataan Pendidikan tentu menjadi tugasnya Pemerintah Indonesia dalam menanganinya, termasuk problematika yang ada yang harus diselesaikan, banyak sekali masalah klasik yang sampai saat ini belum jura rampung penanganannya antara lain: Pendidikan daerah terpencil, Pendidikan daerah tertinggal, bahkan fasilitas sarana dan pra sarana Pendidikan. Itu semua masalah yang sejak dulu dihadapi oleh Pemerintah sampai saat ini, namun bukan berarti Pemerintah tidak berupaya untuk menanganinya hanya saja belum maksimal dari sisi hasil.

Saat ini pemerintah Indonesia telah memiliki berbagai program pendidikan yang strategis, yaitu peningkatan kualitas, relevansi, efisiensi, dan pendidikan. Melihat program tersebut cukup dapat meyakinkan bawasanya Pendidikan nasional Indonesia dari segi makro cukup dapat meyakinkan bagi penyediaan sumber daya manusia yang memang benar-benar memiliki jiwa unggul serda memiliki jiwa kompetitif. Namun demikian, dalam proses keberlangsungan program tersebut tidak semudah merumusnya, masih ada beberapa persoalan-persoalan esensial yang perlu dipecahkan dari sistem pendidikan nasional.³³⁵

Secara nasional juga Pemerintah sudah melakukan beberapa usaha dalam rangka mewujudkan agar tidak ada kesenjangan Pendidikan di Indonesia. Dengan menggelosorkan dana anggaran guna Pendidikan sebesar 20% dari APBN, agar dapat membebaskan biaya Pensisikan bagi sekolah dasar (SD), membuat program Dana Bantuan Operasional Sekolah yaitu (BOS), sampai Sekolah Menengah (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA) sederajat mendapatkan keringanan bagi para peserta didik yang tidak mampu. Sisi lain juga harus diakui seluruh paya-upaya pemerintah belum maksimal dalam proses penerapannya. Indeks tingginya angka putus sekolah yang terjadi dikalangan Masyarakat beawah dan miskin menjadi tanda dari kurangnya maksimal program Pemerintah. khususnya dari SMP menuju tingkat Atas SMA, dan tidak menutup kemungkinan juga hal ini terjadi pada jenjang pendidikan dari tingkat SD menuju tingkat SMP Padahal pemerintah telah mencanangkan Wajib Belajar Dua Belas Tahun (WAJAR 12 Tahun), yang sebelumnya hanya Wajib Belajar Sembilan Tahun.

Seiring berjalanya waktu Pemerintah juga mencanangkan program penguatan kualitas Guru yang mana bertujuan guna meningkatkan mutu ajar yang berimbang pada kualitas hasil belajar, tentu patut kita apresiasi semua usaha Pemerintah dibidang Pendidikan termasuk program Ggd (Guru garis

³³⁴ Nurani Soyomukti, *Teori-Teori Pendidikan*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media 2010). 27

³³⁵ .Suyanto, .Hisyam., *Refleksi Dann Reformasi Pendidikan Di Indonesia Memasuki Milenium III*, (Jogjakarta, Adicita Karya Nusaa 2000). 24

depan) ini. Namun dalam konteks pemerataan Pendidikan tentu ada banyak kekurangan karena di daerah terpencil dan tertinggal yang dibutuhkan belum ke ranah kualitas, masih membutuhkan kuantitas yang mumpuni untuk menjadi tenaga pengajar.

H.A.R. Tilaar mengungkapkan perlu mendapat berbagai perhatian khusus mengenai keterjangkauan (*accessability*) pendidikan meskipun wajib belajar tersebut merupakan tanpa adanya biaya alias gratis, tetapi kebanyakan orang tua terutama di negara-negara yang berkembang seperti Indonesia, sebagai Masyarakat yang miskin orang tua mereka bahkan menghalang-halangi masuknya anak-anak di sekolah.³³⁶

Tentu banyak faktor yang harus dimaksimalkan diluar ranah pendidikan guna menyokong keberhasilan pemerataan Pendidikan seperti ekonomi, komunikasi dan sosial yang harus diselesaikan Pemerintah, karena angka meiskinan juga berpengaruh alam keberhasilan pemerataan Pendidikan, karena itu menghambat upaya yang telah dilakukan Pemerintah dalam mewujudkan pemerataan di bidang pendidikan.

Dalam ranah peningkatan mutu Pendidikan di Indonesia tentu kebijakan serta peraturan Guru harus ada, guna memastikan bahwasanya Guru serta elemnt yang berkaitan dengan ranah Pendidikan diberikan wewenang, direkrut lalu diberiakn gaji secara memadai, terlatih secara professional, termotivasi dipekerjakan secara adil dan efisien di seluruh sistem pendidikan, dan ddidukung dengan sumber daya yang baik, efisien dan efektif. Sistem dan praktik untuk penilaian pembelajaran berkualitas yang mencakup evaluasi masukan, lingkungan, proses dan hasil harus dilembagakan atau diperbaiki. Hasil belajar yang relevan harus didefinisikan dengan baik dalam domain kognitif dan non-kognitif.

KESIMPULAN

Pemerintah dalam upaya pemerataan telah mencoba beberapa program yang cukup baik dalam pelaksanaannya seperti mendirikan Sekolah satu atap dan menjalankan program Guru Garis Depan (GGD). Karena sangat disadari kekurangan tenaga pengajar menjadi salah satu faktor pemerataan pendidikan di daerah terpencil tidak berjalan. Sekolah dalam satu atap telah menjadi salah satu model yang akan dikembangkan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan di daerah tertinggal. Langkah ini untuk mengatasi kesenjangan kualitas pendidikan. Model tersebut akan diterapkan di desa terpencil terutama yang berada di daerah terluar, terdepan dan tertinggal (3T). Menambah keberadaan sekolah berbasis satu atap juga guna mendukung program Guru garis (GGD) yang merupakan program yang telah diklaim mampu mempercepat keberlangsungan jumlah Guru di daerah 3T sehingga menjadi solusi pilihan pemerintah untuk menerapkan upaya pemerataan ini.

Program GGD direncanakan tidak hanya akan memanggil atau merekrut guru baru. Program ini merekrut guru honorer dengan kualifikasi sarjana dan sudah lulus Pendidikan Profesi Guru (PPG). Lulusan program GGD akan berstatus calon pegawai negeri sipil dan harus mengabdikan minimal 10 tahun di sekolah yang tersebar di daerah 3T.

DAFTAR PUSTAKA

- Moh. Wardi, Problematika Pendidikan dan Solusi Alternatifnya, *Jurnal Tadrîs* Volume 8 Nomor 1 (Juni 2013).
- Mohamad Mustari dan Taufiq Rahman, *Manajemen Pendidikan*, (Jakarta: Raja Grafiika Persada, 2014)
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2015)
- Nugroho, Heru. *McDonaldisasi Pendidikan Tinggi*, (Jakarta: Kanisius 2022)
- S. Abdi, dkk., *Potret Pemenuhan Hak Atas Pendidikan dan Perumahan di Era Otonomi Daerah*,

³³⁶ H.A.R. Tilaar (2), *Standarisasi Pendidikan Nasional Suatu Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Rineka Cipta 2006).164

- (Yogyakarta: ,PusHAM UII 2009)
- Nurani Soyomukti, *Teori-Teori Pendidikan*, (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media 2010)
- Suyanto, Djihad Hisyam, *Refleksi Dan Reformasi Pendidikan Di Indonesia Memasuki MileniumIII*, (Jogjakarta, Adicita Karya Nusa 2000)
- H.A.R. Tilaar (2), *Standarisasi Pendidikan Nasional Suatu Tinjauan Kritis*, (Jakarta: Rineka Cipta 2006)

Keberagamaan dan Toleransi Masyarakat Kota dalam Perspektif Filsafat Eksistensialisme

Parihat

Universitas Islam Bandung, Indonesia

parihat.kamil2004@gmail.com

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk memahami dan menganalisis: (1) Konsep dan praktik keberagamaan masyarakat di kota Bandung; (2) Keberagamaan masyarakat kota Bandung dalam berbagai dimensinya; dan (3) Keberagamaan masyarakat kota Bandung ditinjau dari perspektif filsafat eksistensialisme. Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi, dan wawancara, lalu dianalisis dengan menggunakan konstruk filsafat eksistensialisme. Hasil studi menunjukkan bahwa: (1) Praktik keberagamaan masyarakat kota Bandung adalah praktik yang memadukan berbagai unsur kultural dan unsur spiritual-keagamaan; (2) Keberagamaan masyarakat kota Bandung tercermin dalam berbagai dimensi keagamaan, seperti keyakinan, pengalaman spritual, praktik ritual, interpretasi teologis, serta etika dan konsekuensi tindakan para penganutnya; dan (3) Praktik dan pengalaman keagamaan bersifat personal dan komunal yang mencerminkan nilai-nilai tertentu dalam diri, kecemasan, harapan, dan lainnya. Pada aspek komunal dari agama, individu kehilangan otonominya yang membuatnya tidak bisa menjadi subjek yang bebas secara eksistensial. Studi ini dapat memperkaya wacana dan kajian dalam bidang Studi Agama-Agama. Hasil studi ini dapat memberikan gambaran tentang praktik keberagamaan masyarakat dalam perspektif filsafat eksistensialisme.

Kata Kunci : dimensi keagamaan; eksistensialisme; keberagamaan; otonomi subjek.

PENDAHULUAN

Beberapa waktu yang lalu, tepatnya tanggal 28 Maret 2021, Indonesia kembali dikejutkan dengan peristiwa bom bunuh diri yang terjadi di Gereja Katedral Makasar. Peristiwa ini kemudian berlanjut dengan kejadian penyerangan Mabes POLRI oleh seorang perempuan muda, yang akhirnya membuat Polisi harus mengambil tindakan tegas dengan menembak mati perempuan tersebut. Dua peristiwa bernuansa teror ini terjadi dalam waktu yang berdekatan, dengan simbol dan penanda ideologis tertentu yang identik satu sama lain. Para analis teror menyebutnya sebagai tindakan yang didorong oleh paham keagamaan tertentu yang membuat pelakunya tanpa ragu bersedia mengorbankan hidupnya dengan tindakan tersebut.

Peristiwa teror seperti ini sebenarnya bukanlah hal baru di Indonesia. Terdapat beberapa peristiwa dengan pola yang sama yang pernah terjadi sebelumnya. Mulai dari peristiwa teror paling fenomenal di Indonesia, yakni bom Bali I (2002) dan II (2005) yang dilakukan oleh Amrozi dan jaringannya, peristiwa ledakan bom di hotel J.W. Marriot dan Ritz Carlton, aksi teror Bom Pok Jati Asih dengan target Presiden RI pada tahun 2009, hingga peristiwa upaya penusukan MenkoPolhukam Wiranto pada tahun 2019. Daftar ini bisa bertambah panjang dengan melibatkan peristiwa-peristiwa intoleran dan diskriminatif yang terjadi di masyarakat. Peristiwa ini hanyalah sebagian kecil dari kemungkinan teror yang terjadi setelahnya, jika tidak ada upaya preventif aparat keamanan untuk mencegah peristiwa serupa. Karena itu, pada tahun 2020 saja, tercatat 228 orang tersangka teroris yang diamankan oleh pihak Kepolisian melalui satuan Densus 88.

Peristiwa-peristiwa kekerasan dan teror dengan motif ideologis-keagamaan, dengan kata lain, terus terjadi di Indonesia. Kondisi ini menunjukkan bahwa ada ideologi dan pemahaman ajaran keagamaan tertentu yang sedang mengintai kedamaian hidup bersama di negeri yang majemuk ini. Peristiwa-peristiwa tersebut, meski tidak setiap hari terjadi, namun sebenarnya bisa dianggap sebagai puncak gunung es yang menyembul di permukaan, dan menyembunyikan inti ideologi dan potensi kejadian yang serupa di kedalaman. Dengan kata lain, ada paham dan ideologi, terutama yang berasal

dari interpretasi atas ajaran agama tertentu, yang berpotensi mengancam kehidupan bersama bangsa Indonesia di tengah keragaman dan kebhinekaan para penduduknya (Kurnia, 2019, 2020).

Pemahaman keagamaan yang eksklusif, radikal, intoleran dan menghalalkan kekerasan seperti ini menjadi narasi luar yang beredar di masyarakat. Ironisnya hal ini seringkali bercampur dengan muatan dan kepentingan politis tertentu, yang membuat masyarakat mudah untuk terpecah, terutama ketika kepentingan politis tersebut menghalalkan segala cara dan mempergunakan narasi keagamaan bahkan untuk hal-hal yang tidak berdasar. Lebih dari itu, kecanggihan teknologi dan akses komunikasi yang mudah juga membuat narasi-narasi keagamaan yang eksklusif dan intoleran ini terus beredar di masyarakat, dan bercampur dengan narasi-narasi politis dan informasi palsu (*hoax*), baik melalui obrolan keseharian, ataupun melalui perangkat dan aplikasi teknologi informasi dan komunikasi tersebut (Floistad, 2016; Weimann, 2006).

Persoalan keyakinan teologis selalu menjadi persoalan yang rumit untuk didamaikan. Keyakinan teologis atau keyakinan keagamaan selalu menuntut penerimaan atas satu versi kebenaran yang mengingkari keberadaan keyakinan yang lain. Hal inilah yang membuat diskursus toleransi dan kemerdekaan untuk menjalankan keyakinan di ruang publik dengan aman dan nyaman selalu menjadi diskursus yang relevan untuk dibicarakan. Ancaman disintegrasi bangsa dan konflik horizontal di masyarakat akan terus membayangi ketika narasi-narasi sebaliknya, yakni intoleransi dan eksklusivitas ajaran justru terus beredar di masyarakat. Narasi dan gerakan keagamaan yang intoleran, eksklusif, ataupun radikal, pada dasarnya sangat bergantung pada afirmasi masyarakat akan wacana yang digaungkannya. Beberapa bentuk ajaran dan pemahaman keagamaan yang intoleran dan eksklusif ini bisa saja berawal dari pengajian biasa, untuk kemudian menjurus pada motivasi aksi tertentu pada anggotanya. Dalam hal ini, afirmasi masyarakat hanya bisa didapatkan sejauh gerakan tersebut bisa menyesuaikan wacana ideologis mereka dengan bahasa dan budaya yang berkembang di masyarakat itu sendiri. Pada ruang publik yang luas dan beragam seperti di Indonesia, pertarungan wacana dan ideologi ini akan terus hadir untuk melanggengkan kepentingan-kepentingan tertentu, seraya menimbulkan praktik kekerasan atas nama agama dan konflik di masyarakat.

Hasil riset Setara Institute pada tahun 2020 misalnya menunjukkan bahwa selama tahun 2020, di tengah Pandemi Covid-19, tercatat ada 180 peristiwa dan 422 tindakan pelanggaran yang berkaitan dengan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan (KBB). Dalam laporan yang sama, tercatat juga bahwa selama 12 tahun terakhir masyarakat Jawa Barat adalah masyarakat yang paling intoleran dengan adanya 629 peristiwa intoleransi atau diskriminasi. Hal ini selaras dengan temuan riset Kementerian Agama yang menunjukkan bahwa indeks toleransi atau Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, yang ditimbang dari tiga faktor utama, yakni: toleransi, kesetaraan, dan kejasama, Provinsi Jawa Barat berada pada posisi tiga terbawah dengan indeks Kerukunan Umat Beragama sebesar 68,51%, setelah Aceh sebesar 60,24% dan Sumatera Barat sebesar 64,36% (Setara Institute, 2020).

Dalam konteks kota Bandung secara khusus, sebagai ibu kota Provinsi Jawa Barat, persoalan atau peristiwa intoleransi memang tidak banyak menyeruak ke permukaan. Salah satu kasus utama yang pernah terjadi di kota Bandung adalah pembubaran kegiatan Kebaktian Kebangunan Rohani (KKR) di Sabuga (Sasana Budaya Ganesha) pada tahun 2016 oleh sekelompok warga yang mengatasnamakan Pembela Ahlus Sunnah (PAS). Namun demikian, berdasarkan hasil riset Badan Perencanaan Pembangunan, Penelitian dan Pengembangan kota Bandung pada tahun 2018 terhadap tiga kelompok keagamaan yang dominan, yakni NU, Muhammadiyah, dan Persis, ditemukan fakta bahwa kota Bandung memiliki potensi konflik antar umat beragama yang cukup besar, terutama pada kelompok pada level stressor tertentu yang berkaitan dengan usia, pendidikan, dan pemahaman keagamaan yang dimiliki (BPPPP, 2018).

Pemerintah daerah kota Bandung ataupun pemerintah daerah Jawa Barat sendiri, sebenarnya sudah melakukan berbagai upaya untuk meningkatkan toleransi di Jawa Barat secara umum dan kota Bandung secara khusus. Sejak tahun 2018 misalnya, Gubernur Jawa Barat, Ridwan Kamil, setidaknya sudah menggelontorkan dana hibah senilai 500 juta kepada FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama) untuk mengatasi berbagai persoalan intoleransi yang ada di Jawa Barat dan meningkatkan kerukunan

antar umat beragama. FKUB kemudian melakukan berbagai upaya, seperti mengadakan workshop penguatan toleransi, menggelar pertemuan dengan tokoh lintas agama, bekerjasama dengan elemen masyarakat dan pemerintahan dalam menyelenggarakan parade lintas agama, dan lainnya (Persiana, 2019).

Upaya-upaya lainnya yang tidak kalah penting untuk menjaga dan mempromosikan toleransi dan kerukunan antar umat beragama ini juga dapat dilihat pada pembangunan kampung toleransi di kota Bandung. Sampai saat ini, tercatat sudah ada 5 (lima) kampung toleransi yang ada di kota Bandung, yakni di Kecamatan Andir, Kecamatan Lengong, Kecamatan Bojongloa Kaler, Kecamatan Regol, Kecamatan Babakan Ciparay. Dalam kampung toleransi tersebut, terdapat berbagai bangunan tempat ibadah yang saling berdekatan, seperti masjid, gereja, dan vihara (Simbolon, 2022).

Upaya-upaya yang dilakukan ini menunjukkan bahwa persoalan toleransi sudah menjadi bagian dari kesadaran masyarakat terkait signifikansinya untuk kehidupan bersama yang lebih baik. Namun demikian, mengingat persoalan toleransi keagamaan ini bukanlah sesederhana tindakan aktif untuk tidak saling mengganggu keyakinan orang lain, tapi juga melibatkan pemahaman teologis tertentu, maka persoalan ini tidak selalu mudah untuk didamaikan. Kebebasan beragama atau berkeyakinan tidak pernah semudah kebebasan dalam membuat putusan tertentu terkait pilihan hidup, cita-cita, ataupun tindakan dalam keseharian. Keyakinan keagamaan atau teologis berkaitan dengan keyakinan mendasar yang bisa mendorong seseorang untuk melakukan tindakan tertentu demi kebenaran yang diyakininya.

Dalam perspektif eksistensialisme, keyakinan teologis seperti ini merupakan salah satu fondasi penting yang mendasari tindakan manusia. Keyakinan keagamaan dalam perspektif eksistensialisme disebut juga sebagai osilator yang menggerakkan manusia di antara kecemasan (*anxiety*) dan ketenangan (*composure*). Keyakinan keagamaan, dengan kata lain, adalah pergerakan manusia sebagai eksistensi (*existenz*) dan sebagai nalar (*reason*). Seseorang dengan keyakinannya akan membentuk dirinya yang konkrit dengan hidup yang dijalani, tindakan yang dilakukannya, eksistensi dirinya yang seutuhnya. Pada titik ini, nalar (*reason*) seringkali menjadi titik yang jarang disentuh karena tertutup oleh keyakinan tersebut (Schrag, 1973).

Persoalan praktik keagamaan individu dan masyarakat pada akhirnya selalu menjadi persoalan yang kompleks untuk dipahami. Menilik pada kompleksitas persoalan tersebut, khususnya yang berkaitan dengan signifikansi toleransi di masyarakat untuk kehidupan plural, seperti di kota Bandung, maka pemahaman tentang praktik keberagaman masyarakat menjadi penting adanya. Studi ini pada dasarnya adalah upaya untuk memahami dan menganalisis: (1) Konsep dan praktik keberagaman masyarakat di kota Bandung; (2) Keberagaman masyarakat kota Bandung dalam berbagai dimensinya; dan (3) Keberagaman masyarakat kota Bandung ditinjau dari perspektif filsafat eksistensialisme.

KAJIAN PUSTAKA

Penelitian terkait topik keberagaman masyarakat, pada dasarnya sudah banyak dilakukan, baik dalam bentuk penelitian bebas ataupun akademis. Banyaknya penelitian terkait topik keberagaman menunjukkan signifikansi kajian ini yang harus terus dilanjutkan untuk membangun toleransi kehidupan bersama. Berbagai penelitian ini terkadang melibatkan agama Islam secara khusus, terutama tentang pemahaman para pemeluknya, konsep toleransi dalam Islam, ataupun dalam bentuk studi komparatif dengan konsep toleransi dari agama-agama lain. Tema yang sama juga dikembangkan dalam bentuk penelitian yang dilakukan dengan melibatkan persepsi masyarakat di suatu wilayah, atau dengan mengkaji fenomena yang menunjukkan keagamaan tertentu.

Penelitian Rina Hermawati, Caroline Paskarina, dan Nunung Runiawati (2016), dengan tajuk *Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung*, berupaya mengkaji toleransi dalam hubungan antar umat beragama di kota Bandung yang diukur melalui seberapa jauh para pemeluk agama menentukan jarak sosial mereka terhadap para pemeluk agama lainnya. Hasil studi ini menunjukkan bahwa Indeks Toleransi antarumat Beragama di Kota Bandung sebesar 3,82 termasuk dalam kategori “Tinggi”, yang mengindikasikan bahwa interaksi sosial antar umat beragama di kota Bandung telah berlangsung secara baik dan berada dalam batas-batas jarak sosial yang wajar. Kemungkinan konflik umumnya dipicu oleh

perizinan pembangunan rumah ibadat yang berada dalam ranah kewenangan pemerintah, sehingga hal ini penting untuk dibenahi dalam rangka meningkatkan capaian Indeks Toleransi di kota Bandung.

Penelitian Agus Ahmad Syafei (2016), mengambil tajuk: *Toleransi Beragama di Era "Bandung Juara."* Penelitian tematik kualitatif ini menyorot bagaimana kondisi toleransi beragama sejak terjadi pergantian kepemimpinan di Kota Bandung dari Walikota sebelumnya, Dada Rosada, ke Ridwan Kamil. Toleransi beragama pada dua era kepemimpinan yang berbeda tersebut menghadirkan nuansa yang berbeda pula, meski dalam beberapa hal ditemukan sejumlah titik yang sama. Hal demikian dipandang sebagai sesuatu yang normal saja, karena setiap pemimpin memiliki gaya, selera dan visi-misi masing-masing. Dalam pendekatan esensialisme yang diusung Ridwan Kamil, yang terpenting bukanlah membawa-bawa agama dalam setiap program yang diusung ke ruang publik, terpenting adalah justru mengimplementasikan nilai-nilai yang dikandung agama itu sendiri melalui berbagai program yang nyata-nyata memberikan manfaat kepada warga.

Penelitian Dwi Wahyuni (2019) mengambil tajuk: *Gerakan Dialog Keagamaan: Ruang Perjumpaan Antar Umat Beragama di Kota Bandung.* Penelitian ini menyorot bagaimana kondisi toleransi beragama di kota Bandung dengan mempertimbangkan kondisi objektif heterogenitas, termaksud keragaman agama di kota Bandung. Hasil penelitian menunjukkan pentingnya ruang-ruang perjumpaan antar umat beragama sebagai upaya untuk hidup toleran, setara dan bisa berkerjasama. Sebagai bentuk ruang perjumpaan antar umat beragama, dialog keagamaan sudah semestinya terus digagas dan dipraktikkan dalam kehidupan bermasyarakat di Kota Bandung. Penelitian ini memaparkan berbagai gerakan dialog keagamaan yang telah, sedang dan akan dilakukan oleh komunitas-komunitas masyarakat sipil di kota Bandung.

Beberapa penelitian tersebut pada dasarnya menunjukkan bahwa kajian tentang praktik keberagaman masyarakat di kota Bandung ataupun kota lainnya seringkali berfokus pada persoalan toleransi keberagaman, sebagai aspek sosial dari agama yang paling penting untuk kehidupan bersama di tengah masyarakat kota yang plural. Oleh karena itu, studi ini juga difokuskan pada upaya memahami keberagaman dalam kerangka toleransi tersebut, namun dengan penambahan perspektif filsafat eksistensialisme sebagai pisau analisisnya.

METODE

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kasus. Data dikumpulkan melalui dokumentasi, observasi, dan wawancara, lalu dianalisis dengan menggunakan perspektif filsafat eksistensialisme. Prosedur yang ditempuh oleh peneliti mencakup langkah-langkah berikut: (1) Observasi dan studi awal; (2) Persiapan riset; (3) Pelaksanaan riset di lapangan; (4) Pengumpulan data; (4) Pengolahan, Analisis, dan Interpretasi Data; dan (5) Pelaporan hasil penelitian.

TEMUAN

Berdasarkan hasil dokumentasi, observasi, dan wawancara yang dilakukan, berikut adalah beberapa temuan penting terkait praktik keberagaman dan toleransi masyarakat kota Bandung.

Pertama, praktik keberagaman masyarakat kota Bandung adalah praktik yang memadukan berbagai unsur kehidupan kota serta membentuk kompleksitas kultural masyarakat kota. Karakter masyarakat kota Bandung yang sedang berada pada fase transisi dari karakter tradisionalnya menjadi masyarakat modern, membuat masyarakatnya masih dalam tahap meraba-raba dalam menentukan sikapnya terhadap kehidupan. Hal ini bisa dilihat dari kegagapan dan kegandrungan buta terhadap teknologi, konsumsi yang berlebihan, dan perubahan dalam pola komunikasi keseharian. Dalam praktik beragama, kompleksitas ini juga terlihat pada cara masyarakat Bandung mengaplikasikan nilai-nilai religius yang diyakininya, seraya kehilangan makna esensialnya. Keberagaman lebih bersifat simbolik, seremonial, dan dipenuhi dengan perayaan-perayaan dan ritual tertentu. Beberapa aspek spiritualitas lebih bersifat personal dan penyolaan atas hal ini dianggap sebagai pelanggaran atas hak dan kebebasan individu.

Kedua, keberagaman masyarakat kota Bandung tercermin dalam berbagai dimensi keagamaan, seperti keyakinan, pengalaman spritual, praktik ritual, interpretasi teologis, serta etika dan konsekwensi tindakan para penganutnya. Dalam hal keyakinan, terdapat anggapan bahwa soal iman adalah persoalan individu dengan Tuhannya. Sama halnya dengan pengalaman-pengalaman spiritual tertentu yang didapatkan secara spesifik dan unik. Adapun urusan pilihan agama, simbol-simbol, ritual jamaah, dan lainnya menjadi wajah agama yang harus diperlihatkan sebagai upaya membangun identitas kultural yang menggabungkan nilai-nilai kultural dengan nilai-nilai religius. Toleransi keberagaman dalam hal ini dianggap sebagai batas privat untuk urusan iman, di mana orang hanya harus berjalan pada ruangnya sendiri, tanpa melanggar ruang yang lainnya. Catatan penting diberikan terkait etika dan konsekwensi tindakan para pemeluk agama tertentu, di mana ajaran agama masih menjadi standar kepatutan perilaku dan nilai-nilai di tengah masyarakat Bandung. Dengan kata lain, meski sedang berada pada fase transisi modernitas yang sesungguhnya, masyarakat masih berupaya menjaga agar ajaran agama tetap menjadi standar moral dan norma untuk perilaku individu, sekaligus jadi standar untuk interaksi dengan umat beragama lain dalam konteks toleransi beragama dalam kehidupan bermasyarakat yang plural.

Ketiga, praktik dan pengalaman keagamaan bersifat personal dan komunal yang mencerminkan nilai-nilai tertentu dalam diri, kecemasan, harapan, dan lainnya. Pada aspek komunal dari agama, individu seringkali kehilangan otonominya yang membuatnya tidak bisa menjadi subjek yang bebas secara eksistensial. Garis pembatas antara wilayah privat dan publik dari agama ini membuat orang bisa tampil dengan wajah kesalehan di satu sisi, seraya menyimpan kegelisahan iman di sisi lainnya. Orang bisa saja tidak melaksanakan ajaran agama, namun dengan bersemangat membela agama ketika ada pihak tertentu yang dianggap melecehkan agamanya. Dalam konteks toleransi secara khusus, interaksi dan komunikasi sosial lebih banyak dijalin dengan penganut agama lain dalam konteks kepentingan profan. Tidak ada dialog iman atau upaya untuk memahami tradisi dan keyakinan lainnya. Terdapat kepentingan pragmatis yang membuat toleransi ini tidak sepenuhnya bisa berjalan secara aktif di masyarakat.

Keempat, masyarakat kota yang cenderung konsumtif membuat agama bisa dengan mudah untuk dikomodifikasi dan dikomersialisasi bahkan dalam bentuknya yang paling sublim, termasuk dalam hal ini adalah pendirian kampung-kampung toleransi yang penuh dengan unsur-unsur dan simbol-simbol keagamaan yang seringkali tanpa makna. Berbagai bentuk perayaan dan kegiatan kultural di masyarakat selalu diberikan nuansa keagamaan, baik melalui simbol, doa, pengajian, dan lainnya. Beberapa kasus juga menunjukkan adanya upaya untuk melawan nilai-nilai buruk dari modernitas kota dengan melakukan praktik keagamaan yang kembali pada nilai-nilai tekstual-tradisional. Lalu, komunitas-komunitas keagamaan juga semakin marak, yang berusaha menjadi wadah untuk kejenuhan, keterasingan, dan kegelisan spiritual masyarakat kota.

Beberapa ringkasan temuan tersebut menunjukkan bahwa praktik keberagaman masyarakat kota memang dipenuhi dengan kompleksitas nilai-nilai dan dinamika sosio-kultural, yang membuat orang tidak bisa menyimpulkannya dalam satu wajah keberagaman tertentu saja. Beragam bentuk tafsiran, pemaknaan, dan perayaan keagamaan menjadi kekayaan kultural-teologis masyarakat kota, seperti masyarakat kota Bandung tersebut.

PEMBAHASAN

Berbagai temuan penelitian yang dipaparkan sebelumnya terkait praktik keberagaman dan toleransi masyarakat kota Bandung, menghasilkan beberapa catatan dari peneliti sebagai berikut:

Pertama, praktik keberagaman harus dilihat sebagai upaya atau tindakan tertentu yang dilakukan atas nama keyakinan, baik tindakan yang positif ataupun negatif. Dalam perspektif filsafat eksistensialisme, tindakan seseorang pada dasarnya adalah tindakan penegasan eksistensi diri yang menggambarkan dorongan-dorongan kesadaran dan naluri dalam diri. Hal ini pada gilirannya dapat dengan mudah membuat orang terjebak pada sisi ekstrim tertentu, terutama ketika yang menjadi pendorong dalam dirinya adalah kecemasan (*anxiety*) yang akut. Dalam konteks toleransi, orang yang melakukan pelanggaran dalam bentuk tindakan ekstrim, seperti tindakan kekerasan atas nama agama,

pada dasarnya adalah orang yang secara eksistensial sudah menyerahkan eksistensinya pada keyakinan tertentu, dan atau meletakkan dirinya pada posisi ekstrim yang tidak lagi mempertimbangkan aspek *reasoning* atau penalaran tentang eksistensi atau kehidupan orang lain.

Kedua, kesadaran seseorang terkait toleransi dan atau sebaliknya, sangat dipengaruhi oleh pilihan-pilihan eksistensial yang didorong dari naluri dan situasi-situasi dasarnya tersebut. Dalam perspektif eksistensialisme, tindakan manusia adalah tindakan yang dilandasi kesadaran akan batas-batas tertentu yang mendorong dirinya untuk mengambil posisi ekstrim ketika dirinya merasa bahwa hal tersebut adalah hal yang benar untuk dilakukan. Karena itu, promosi toleransi di masyarakat melalui narasi-narasi ajaran yang moderat dan kerukunan hidup, dalam hal ini bisa saja tidak berarti apa-apa ketika situasi-situasi batas yang dialami dan diyakini seseorang tidak ditarik ke tengah-tengah antara keyakinan dasar (*faith*) dan penalaran logis (*reasoning*) (Schrag, 1973).

Situasi-situasi batas (*boundary situations*) merupakan penggerak utama kehidupan religius seseorang. Cleve Morris (2009), terkait hal ini menyebutkan bahwa nilai-nilai kemanusiaan selalu bersifat manusuka ketika dihadapkan pada keyakinan teologis dan eksistensial tertentu, terutama ketika keyakinan tersebut dilingkupi oleh faktor-faktor stressor tindakan yang besar, seperti kecemasan, ketakutan akan kehidupan kedua dan tanggungjawab di hadapan Tuhan, ketidakberdayaan secara ekonomi, pemahaman ajaran yang salah, dan lainnya. Dalam pandangan salah satu tokoh eksistensialis utama, yakni Friedrich W. Nietzsche (1892-1952), agama atau keyakinan yang tidak memiliki celah untuk pertanyaan dan kritik dapat mendorong orang pada situasi yang berbahaya baik pada dirinya ataupun orang lain di sekitarnya. Agama atau keyakinan yang baik, menurut Nietzsche, justru harus ditempatkan sebagai unsur personal yang terbuka pada kritik. Orang harus menyadari bahwa agama atau keyakinan yang dianutnya dapat memengaruhi sikap, tindakan, atau kehidupannya secara keseluruhan, serta kehidupan orang lain di sekelilingnya (Hoffman, 2014).

Ketiga, kesadaran keagamaan seringkali berkaitan dengan kesadaran komunal dari komunitas keagamaan tertentu di mana seseorang terlibat di dalamnya. Seorang penganut kepercayaan atau ajaran agama tertentu akan mengidentifikasi dirinya dengan simbol komunitas atau identitas bersama, yang membuat eksistensinya secara personal hilang dan berbaur dengan komunitas tersebut. Pada titik ini, apa yang dinyatakan oleh Nietzsche bahwa agama dapat membuat seseorang tidak lagi menjadi diri yang autentik, dapat dipahami. Karena itu, agama atau keyakinan ini, menurut Nietzsche harus ditarik ke dalam wilayah pribadi, atau menjadi urusan personal, agar bisa menjadi autentik, dan dengannya keyakinan tersebut bisa terbuka pada kritik (Hoffman, 2014). Keyakinan yang tidak terbuka pada kritik, akan menjadi dasar absolut untuk tindakan, yang tidak lagi memperhitungkan dampak dan akibatnya pada kehidupan orang lain termasuk hidupnya sendiri.

Kondisi ini menurut Becker (1973), dapat menjerumuskan orang pada kondisi kesehatan mental yang buruk. Orang yang beragama atau memiliki keyakinan tertentu, seharusnya bisa menyadari ilusi yang mungkin timbul dari keyakinannya tersebut. Persoalan surga dan neraka, dosa dan pahala, misalnya, meski menjadi ajaran umum pada semua agama, namun ketika hal tersebut tidak dipahami dengan baik, dapat menjadi ilusi yang mengingkari rasionalitas dan mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri (May, 1991). Agama yang sehat (*healthy religion*), dalam hal ini harus dipahami sebagai keyakinan pada ajaran agama yang mengakui keterbatasan-keterbatasannya. Cara beragama dan berkeyakinan yang sehat, dalam perspektif eksistensialisme, harus dimulai dengan pengakuan dan kejujuran tentang kondisi-kondisi hidup yang suram, penuh dengan penderitaan, kematian yang menyakitkan, tragedi, perbedaan keyakinan, keragaman pikiran, dan hal-hal lain yang menjadi bagian niscaya dari kehidupan (Hoffman, 2014).

Keempat, persoalan toleransi keagamaan, dalam perspektif eksistensialisme, harus dimulai dengan pengakuan dan kesadaran akan situasi-situasi hidup tertentu, di mana perbedaan dan keragaman keyakinan menjadi bagian penting di dalamnya. Orang tidak bisa memaksakan kehendak dan kebenaran yang diyakininya pada orang lain untuk berbuat yang serupa. Kesadaran inilah yang harusnya memandu justifikasi teologis yang diyakininya agar tidak menjadi tindakan yang berbahaya atau merugikan bagi orang lain di sekitarnya (Becker, 1973). Kesadaran seperti ini dapat dipahami bahwa manusia memang

tidak bisa disatukan hanya dalam satu agama, satu ajaran, bahkan satu paham keagamaan.

Dalam Islam saja, ada banyak kelompok teologis yang berbeda satu sama lain dalam memahami ajaran Islam. Hal yang sama juga bisa ditemukan dalam konteks fiqih, di mana terdapat berbagai mazhab fiqih yang membedakan antara satu kelompok pemahaman dengan kelompok lainnya. Terdapat banyak sekali perbedaan paham dan penafsiran yang berbeda satu sama lain bahkan dalam satu agama. Kondisi ini memvalidasi fakta natural bahwa manusia memang ditakdirkan berbeda satu sama lain. Setiap orang memiliki cara berpikir, gagasan, sudut pandang, keyakinan, dan cara menjalani hidup yang berbeda dengan yang lainnya. Karena itu, menyatukan semua semua dalam ajaran yang sama, keyakinan yang sama, pemahaman yang sama, adalah hal yang mustahil dan bertentangan dengan kodrat eksistensial manusia itu sendiri.

Kemajemukan adalah fitrah. Keragaman adalah suatu realitas alami yang dalam bahasa agama disebut *sunnatullah* (Madjid, 1992). Namun demikian, manusia dalam kehidupan dan perkembangan kediriannya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh lingkungan, sistem sosial, beragam sistem nilai, pendidikan, ataupun informasi yang didapatkannya selama hidup. Karena itu, pada beberapa hal orang bisa saja memiliki kesamaan pandangan, pemahaman, ataupun keyakinan dengan yang lainnya, terutama ketika ada pengaruh yang sama pada kehidupan yang dijalaninya. Orang juga bisa membangun kesepakatan atau konsensus tentang apa yang baik dan bisa ditaati atau dijadikan aturan hidup bersama, sebab dalam diri manusia terdapat imperatif kategoris terkait moral yang bisa disepakati secara logis terkait nilai-nilai yang baik ataupun yang buruk. Namun, pada konteks pemahaman terkait ajaran agama, orang harus bisa bersepakat pada prinsip-prinsip pokok yang menjadi dasar ajaran agama, meskipun bisa saja berbeda dalam penafsiran terkait detil dan penerapan dari prinsip pokok tersebut (Byrne, 2011).

Perbedaan ajaran teologis dan keyakinan seseorang terhadap ajaran agama tertentu, tentu bukan masalah. Apa yang menjadi masalah adalah ketika keyakinan teologis yang bersifat tertutup, eksklusif, dan eksistensial ini menjadi dasar untuk tindakan-tindakan tertentu yang menghalalkan cara-cara kekerasan, intoleran, diskriminatif, teror, dan perilaku lain yang bisa mencederai kehidupan bersama di tengah masyarakat yang plural. Paham seperti ini bisa dengan mudah menjadi ideologi untuk tindakan tertentu yang bersifat diskriminatif terhadap keberadaan yang lainnya. Tidak hanya dalam Islam, tapi juga pada agama-agama yang lainnya, seperti Kristen, Hindu, Budha. Perbedaan dan keragaman, bagi kelompok dengan ideologi yang tertutup, kaku, diskriminatif, eksklusif, dan intoleran seperti ini, tidak bisa dianggap sebagai rahmat, melainkan kenyataan yang harus diubah, diseragamkan, dan jika perlu dihancurkan untuk mewujudkan kehidupan dengan kesatuan ajaran, paham, dan kebenaran versi mereka.

Dalam konteks kemajemukan, munculnya pandangan dan paham seperti ini juga bisa dimafhumi. Namun, ketika pandangan tersebut ternyata memiliki potensi untuk mencederai kehidupan bersama dan konsensus yang dibangun di dalamnya, maka hal itulah yang tidak bisa dibiarkan. Masyarakat pada akhirnya harus disadarkan bahwa pluralitas kehidupan adalah keniscayaan. Jika ada ajaran yang menolak hal tersebut, dan menginginkan orang lain untuk menjadi bagian dari komunitas mereka, beribadah seperti mereka, meyakini kebenaran seperti apa yang mereka yakini, maka hal itu berlawanan dengan *sunnatullah* itu sendiri. Dalam Al-Qur'ân Allah Swt berfirman bahwa: *"Tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang, sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya umat yang satu, tetapi Allah hendak menguji terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan."* (QS. Al-Mâ'idah: 48).

Ayat tersebut menunjukkan bahwa perbedaan jalan yang ditempuh oleh masing-masing umat adalah keniscayaan. Allah Swt memiliki kekuasaan untuk menyatukan umat manusia hanya pada satu jalan kebenaran (agama), tapi hal tersebut justru tidak dilakukan Allah Swt. Perbedaan jalan ini justru sengaja dilapangkan agar masing-masing umat, golongan, kelompok, bahkan individu berlomba-lomba dalam kebajikan sesuai dengan apa yang diyakininya. Bagaimanapun, setiap agama pasti mengajarkan kebaikan. Karena itu, kebaikan dalam versi ajaran yang berbeda-beda ini harus dijadikan ruang untuk kompetisi dalam kebajikan. Bukan sebaliknya, dijadikan alasan untuk menyatukan orang lain dalam

satu kebenaran versinya sendiri seraya memaksa, mengintimidasi, dan menolak pandangan yang berbeda. Bagaimana mungkin manusia bisa menyatukan dan menyamakan apa yang justru ditakdirkan Tuhan sebagai keragaman. Karena itu, ideologi, paham, ajaran, nilai-nilai, yang menolak keragaman dan perbedaan di masyarakat, harus dianggap sebagai ideologi yang tidak selaras dengan keniscayaan pluralitas atau keragaman itu sendiri (Kurnia, 2020).

KESIMPULAN

Hasil studi menunjukkan bahwa: Pertama, praktik keberagamaan masyarakat kota Bandung adalah praktik yang memadukan berbagai unsur kultural yang heterogen, plural, dinamis, serta unsur spiritual-keagamaan masyarakat kota yang cenderung simbolis, subjektif, dan campuran personal-komunal; Kedua, keberagamaan masyarakat kota Bandung tercermin dalam berbagai dimensi keagamaan, seperti keyakinan, pengalaman spritual, praktik ritual, interpretasi teologis, serta etika dan konsekwensi tindakan para penganutnya. Terdapat upaya untuk melestarikan standar moral keagamaan di tengah kehidupan kota yang modern untuk merawat nilai-nilai dan identitas diri yang retak; Ketiga, praktik dan pengalaman keagamaan bersifat personal dan komunal yang mencerminkan nilai-nilai tertentu dalam diri, kecemasan, harapan, dan lainnya. Pada aspek komunal dari agama, individu kehilangan otonominya yang membuatnya tidak bisa menjadi subjek yang bebas secara eksistensial. Hasil studi ini dapat memberikan gambaran tentang praktik keberagamaan masyarakat dalam perspektif filsafat eksistensialisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. The Free Press.
- BPPPP. (2018). *Ringkasan Eksekutif Kajian Strategis Pengukuran Toleransi dan Kerukunan Umat Beragama serta Pemahaman Masyarakat Kota Bandung*.
- Byrne, P. (2011). A Philosophical Approach to Questions about Religious Diversity. In *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (pp. 29–36). Oxford University Press.
- Floistad, G. (2016). *A Note on Religious Identity and Cultural Identity*.
- Hermawati, R., Paskarina, C., & Runiawati, N. (2016). Toleransi Antar Umat Beragama di Kota Bandung. *Umbara: Indonesian Journal of Anthropology*, 1(2), 105–124.
- Hoffman, L. (2014). Existential Psychology Religion and Spirituality: Method Praxis and Experience. *Existential Psychology & Religion*, 1(1), 1–9.
- Kurnia, U. (2019). *Radikalisme Keagamaan, Memperkuat Sektor Pendidikan untuk Deradikalisasi Masyarakat*. Hadziq Publishing.
- Kurnia, U. (2020). *Moderasi Beragama dan Masa Depan Indonesia*. Hadziq Publishing.
- Madjid, N. (1992). *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Yayasan Wakaf Paramadina.
- May, R. (1991). *The Cry for Myth*. Delta.
- Morris, V. Cl. (2009). The Compatability of an Existential Perspective with Religion. In S. Webster (Ed.), *Educating for Meaningful Lives Through Existential Spirituality*. Brill.
- Persiana, G. (2019). Warga Jabar Paling Intoleran, Tokoh Agama Tunggu Hasil Penelitian. *IDN Times*. <https://jabar.idntimes.com/news/jabar/galih/warga-jabar-paling-intoleran-tokoh-agama-tunggu-hasil-penelitian/4>
- Safei, A. A. (2016). Toleransi Beragama di Era “Bandung Juara.” *Kalam*, 10(2), 403–422.
- Schrag, O. O. (1973). An Existential Challenge to Philosophy of Religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, 4(3), 151–167.
- Setara Institute. (2020). *Intoleransi Semasa Pandemi*. Pustaka Masyarakat Setara.
- Simbolon, H. (2022). 5 Kampung Toleransi di Kota Bandung, Inspirasi Indahnya Keberagaman. *Liputan 6*. <https://www.liputan6.com/regional/read/4873644/5-kampung-toleransi-di-kota-bandung-inspirasi-indahnya-keberagaman>
- Wahyuni, D. (2019). *Gerakan Dialog Keagamaan: Ruang Perjumpaan Antar Umat Beragama di Kota*

Bandung. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, 3(2), 188–197.
Weimann, G. (2006). *Terror on the Internet: the New Arena, the New Challenges*. USIP.

Inovasi Pembelajaran Agama Islam di Era Society 5.0 dalam Menyiapkan Siswa yang Berkarakter Qurani

Hendri Juhana

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Abstract

This study aims to determine the importance of learning innation in era 5.0 in preparing students with Quranic characters. This type of research uses a qualitative approach with the process of collecting, reviewing literacy according to the theme. Library data were analyzed by connecting, reducing, presenting, interpreting and inferring. Validity data includes credibility, transferability, dependability, and confirmability. These findings indicate that Islamic educational institutions that do not have a competitive advantage will experience difficulties in increasingly tough competition. Islamic educational institutions are always to produce something new whether it is related to facilities and infrastructure, school buildings, facilities for learning tools, learning strategies or innovative curricula based on the needs of the times. Innovation is an important factor in improving the quality of Islamic education with the best achievement. By innovating, Islamic educational institutions react to dynamic market changes to create and maintain their competitiveness. Learning methods in schools must be adapted to the conditions of the times that continue to develop. Innovation in the Koran is a form of existence that is developed by humans towards future orientation, and is carried out through direction, accountability, balance to achieve the goals to be determined. Thus, innovation management is needed in building a superior Islamic educational institution. Technology needs to be used as a tool for the struggle of Muslims in improving the quality of education and not vice versa as a barrier to creativity to think and make changes for progress. Muslims must continuously improve the quality of human resources in science and technology and imtaq simultaneously, or improve themselves towards spiritual, moral, and intellectual robustness. The Islamic education system must have developments in a better direction so that existing educational institutions become laboratories of a harmonious future.

Keyword : *Islamic Religious Learning, Society 5.0, Qur'anic Students.*

Abstrak

Penelitian bertujuan untuk mengetahui sejauhmana pentingnya inovasi pembelajaran di era 5.0 dalam menyiapkan siswa yang berkarakter qurani. Jenis Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif dengan proses mengumpulkan, mengkaji literasi sesuai tema. Data pustaka dianalisis dengan menghubungkan, mereduksi, menyajikan, menginterpretasi dan penyimpulan. Pengujian keabsahan data meliputi kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*dependability*), dan kepastian (*confirmability*). Hasil temuan menunjukkan bahwa lembaga pendidikan islam yang tidak memiliki keunggulan kompetitif akan bermasalah di dalam persaingan yang semakin berat. Lembaga pendidikan islam dituntut untuk selalu menghasilkan sesuatu yang baru baik itu terkait sarana dan prasarana, bangunan sekolah, pasilitas alat-alat pembelajaran, strategi pembelajaran atau kurikulum inovatif berdasarkan kebutuhan zaman. Inovasi adalah faktor penting dalam meningkatkan mutu pendidikan islam dengan capaian keberhasilan terbaik. Dengan melakukan inovasi, lembaga pendidikan islam bereaksi terhadap perubahan pasar yang dinamis untuk menciptakan juga mempertahankan daya saingnya. Metode pembelajaran di sekolah harus disesuaikan dengan keadaan zaman yang terus berkembang. Inovasi dalam al-Quran merupakan wujud eksistensi yang dikembangkan manusia terhadap orientasi masa depan, serta dilakukan melalui pengarahannya, akuntabilitas, keseimbangan untuk mencapai tujuan yang akan ditentukan. Dengan demikian, diperlukan manajemen inovasi dalam membangun sebuah lembaga pendidikan islam yang unggul. Teknologi perlu dijadikan sebagai alat perjuangan umat islam dalam meningkatkan kualitas pendidikan

dan bukan sebaliknya sebagai penghalang bagi kreativitas berpikir dan berbuat bagi perubahan untuk kemajuan. Umat islam harus secara terus menerus meningkatkan SDM yang berkualitas iptek dan imtaq secara bersamaan, atau peningkatan diri ke arah kekokohan spiritual, moral, dan intelektual. Sistem pendidikan islam harus memiliki sense of development ke arah yang lebih baik sehingga lembaga pendidikan yang ada menjadi laboratorium masa depan yang harmoni.

Kata kunci: Pembelajaran Agama Islam, Society 5.0, Siswa Qur'ani.

PENDAHULUAN

Era society 5.0 adalah suatu konsep masyarakat yang berpusat pada manusia (human-centered) dengan berbasis teknologi (technology based). Society 5.0 lahir sebagai respon dari Revolusi Industri 4.0 yang dinilai berpotensi mendegradasi peran manusia (Suherman dkk; "Industri 4.0 VS Society 5.0" hal: 5). Diperkirakan bahwa Jepang akan semakin terkenal di dunia dengan memanfaatkan internet of things (IoT), big data, artificial intelligence (AI), robot, dan sharing economy serta berfokus pada humanism, yang merupakan perpaduan era Revolusi Industri 4.0 dan Masyarakat 5.0. (Suherman; "Industri 4.0 VS Society 5.0", hlm;83). Akan tetapi, Permasalahan penting di setiap era yang terus bergulir adalah persoalan pendidikan karakter. Dalam jurnal "Pendidikan Karakter Di Era Revolusi Industri 4.0" Leni menjelaskan bahwa Revolusi industri 4.0 berdampak pada dunia pendidikan di Indonesia, dimulai dengan digitalisasi sistem pendidikan yang mengharuskan setiap elemen dalam bidang pendidikan untuk mampu beradaptasi dengan perubahan yang terjadi. Akan tetapi, kurangnya pemahaman mengenai pendidikan karakter berdampak pada luntarnya identitas nasional bangsa Indonesia. Nilai-nilai luhur bangsa Indonesia mulai ditinggalkan oleh generasi muda kita (Zidniyati, 2019).

Tantangan pendidikan islam dalam mentranfer nilai-nilai kebaikan berupa akhlak mulia yang bersandarkan kepada quran dan hadis dan Rasulullah SAW sebagai cerminan utama pembentukan karakter mulia menjadi pondasi dalam proses inovasi Pendidikan di era 5.0. Jangan sampai pendidikan maju dengan inovasi tetapi nilai-nilai akhlak atau karakter (karakter islami) yang semestinya dijaga dan diajarkan menjadi hilang. Berita bohong (*Hoax*) yang sudah tidak terkendali lagi. Tontonan berbahaya yang mengarah ke fornogarafi dan forno aksi menjadi konsumsi biasa bagi generasi bangsa di era ini. Hampir setiap waktu di media sosial menginformasikan berbagai ragam kriminalitas dari mulai pemerkosaan, pembunuhan, penipuan dan berbagai kriminalitas lainnya.

Teknologi digital menjadi jalan kejahatan bagi kalangan yang tidak bertanggung jawab. Kejahatan siber dengan teknologi digital merebak sangat pesat. Berdasarkan laporan data anomali trafik BSSN (2021), sepanjang tahun 2020, Indonesia mengalami serangan siber mencapai angka 495,3 juta atau meningkat 41 persen dari tahun sebelumnya 2019 yang sebesar 290,3 juta. Bareskrim pun melihat adanya peningkatan laporan kejahatan siber. Dimana selama periode 2015 hingga 2019, kejahatan siber di Indonesia mengalami tren peningkatan. Dalam kurung waktu 6 tahun terakhir, telah terdapat 25.759 aduan masyarakat melalui portal *Patrolisiber* dengan total kerugian mencapai Rp 5,05 triliun. Penipuan online merupakan jenis tindak pidana yang paling tinggi terjadi. Total laporan penipuan online mencapai 8.541 kasus (PKA "Tantangan Penguatan Keamanan Siber Dalam Menjaga Stabilitas Keamanan" hal;4).

Undang-Undang Republik Indonesia No. 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional. Dalam pasal 3 UU Sisdiknas menyebutkan bahwa

"pendidikan nasional berfungsi mengembangkan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab".(Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional, pasal 3).

Alasan yang masuk akal apabila institusi pendidikan yang berbasis islam menjadi harapan bagi masyarakat dalam membina generasi bangsa. Sekolah yang berlebelkan islam di era society 5.0 mampu melakukan perubahan baik perubahan intelektual yang menitikberatkan pada aspek kognitif, perubahan

moral yang lebih menitikberatkan pada aspek afektif, dan perubahan spiritual menuju manusia yang bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. Perubahan karakter ini bertujuan untuk menjadikan manusia yang utuh, yakni manusia yang bisa memanfaatkan dan memaksimalkan segala potensi yang dimilikinya. Sekolah yang berbasis islam adalah kawah candradimuka untuk menggodog potensi-potensi generasi penerus bangsa dengan karakter qurani di era 5.0.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan Kualitatif dengan proses mengumpulkan dan mengkaji literasi terkait Inovasi Pembelajaran Agama Islam, Era 5.0, dan Karakter Qurani. Pengumpulan data pustaka dianalisis dengan menghubungkan, mereduksi, menyajikan dan penyimpulan. Pengujian keabsahan data meliputi: kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*defendability*), dan kepastian (*komfirmability*).

PEMBAHASAN

Inovasi Digital dalam Manajemen Kurikulum Pendidikan Islam

Revolusi industri sudah terjadi tiga kali dan yang keempatnya adalah industry 4.0. Revolusi pertama terjadi di Inggris pada tahun 1784 ketika adanya penemuan mesin uap oleh James Watt. Operasi mesin uap dan mekanisasinya mengawali menggantikan tenaga manusia. Kemudian, revolusi kedua terjadi pada akhir abad ke-19 dimana mesin-mesin produksi berlistrik digunakan untuk kegiatan produksi yang sekaligus mengganti mesin-mesin uap. Zaman pun terus bergerak hingga lahirnya teknologi komputer yang mengatur otomatisasi manufaktur pada tahun 1970 sehingga revolusi industri 3.0 tidak dapat dihindari. Saat ini, perkembangan yang pesat dari teknologi sensor, interkoneksi, dan analisis data memunculkan gagasan untuk mengintegrasikan seluruh teknologi tersebut ke dalam berbagai bidang industry dan terjadilah Revolusi Industri keempat (Suherman et al., 2020).

Syamsuar dan Relianto sebagaimana dikutip oleh Shohib menjelaskan bahwa dalam melakukan inovasi pendidikan sangatlah berpeluang bagi terciptanya banyak kondisi pembelajaran yang kondusif, menyenangkan sehingga kegiatan pembelajaran (*instructional units*) dapat berlangsung secara efektif dan efisien dalam memfasilitasi peserta didik untuk dapat meraih suatu komponen yang sangat menentukan terciptanya kondisi selama berlangsungnya pembelajaran (Shohib, 2018). Metode pembelajaran di sekolah harus disesuaikan dengan keadaan zaman yang terus berkembang. Di sinilah pentingnya inovasi. Era 4.0 berangsur-angsur berubah atau mengalami perombakan sejak lahirnya era society 5.0.

Gerakan inovasi pembelajaran bagi pendidikan islam yang berkarakter qurani di era society 5.0, menjadi sebuah tantangan dan keharusan. Akademi Pengajian Islam Kontemporeri dalam *Journal of Quranic Sciences and Research*, menjelaskan terkait inovasi dalam islam. Dalam jurnal ilmiah ini dibahas bahwa Allah SWT sendiri sebagai Inovator dan Allah SWT adalah Inovator Mutlak, inovasi Allah SWT adalah benar, tidak sia-sia dan tidak main-main, Allah SWT menghasilkan sesuatu dengan sempurna, dan Allah SWT mencipta sesuatu dengan berpasang-pasangan (Wan Abdullah et al., 2021). Kemudian di jurnal ilmiah ini dijelaskan bahwa inovasi manusia tidak ada yang sempurna. Di dalam ke tidak sempurnaannya itu selalu saja ada titik lemah dan akan terus diperbaiki. Dengan demikian, Lahirnya era society 5.0 tetap harus menjadi bahan untuk dikeritisi dan dikaji lebih dalam agar proses membangun peradaban manusia semakin baik.

Tidak dipungkiri bahwa pendidikan islam adalah salah satu pilar utama bagi kemajuan generasi umat islam dalam kiprahnya membangun peradaban yang berkarakter qurani. Tantangan kedepan bahwa pendidikan yang ada di sekolah islam wajib menyesuaikan diri sesuai dengan perkembangan zaman agar tidak tertinggal baik dari bidang teknologi pendidikan maupun kurikulum pembelajaran. Said dan Rashid mengatakan bahwa era baru industri 4.0 akan membawa perubahan besar dalam dunia fisik seperti pada fasilitas virtual yang dimungkinkan oleh koneksi digital yang memperkecil jarak, menghilangkan perbedaan, dan melakukan transfer pengetahuan waktu nyata dan transfer material

secara global (Dito & Pujiastuti, 2021).

Manajemen kurikulum dan inovasi pembelajaran agama islam harus bersinergi atau memanfaatkan sarana teknologi sebagai alat dalam menyiapkan generasi islam masa depan yang berkarakter qurani. Ifham Choli dalam jurnal penelitiannya mengatakan bahwa sarana teknologi perlu dijadikan sebagai alat perjuangan umat islam dalam meningkatkan kualitas pendidikan dan bukan sebaliknya sebagai penghalang bagi kreativitas berpikir dan berbuat bagi perubahan untuk kemajuan. Kemudian Ifham menjelaskan bahwa umat islam harus secara terus menerus meningkatkan SDM yang berkualitas iptek dan imtaq secara bersamaan, atau peningkatan diri ke arah kekokohan spiritual, moral, dan intelektual. Sistem pendidikan islam harus memiliki *sense of development* ke arah yang lebih baik sehingga lembaga pendidikan yang ada menjadi laboratorium masa depan yang harmoni. (Choli, 2020).

Dalam jurnal ilmiahnya, Ibrahim Nasbi menjelaskan tentang kurikulum. Menurutnya bahwa kurikulum adalah suatu sistem yang mempunyai komponen-komponen yang saling berkaitan erat dan menunjang satu sama lain. Komponen-komponen kurikulum tersebut terdiri dari tujuan, materi pembelajaran, metode, dan evaluasi. Ibrahim menjelaskan bahwa apabila salah satu dari variabel kurikulum tidak berfungsi dengan baik, maka sistem kurikulum akan berjalan kurang baik dan maksimal. (Nasbi, 2017). Dengan demikian, Inovasi Manajemen Kurikulum pembelajaran agama islam bisa sangat erat kaitannya dengan inovasi di terkait dengan tujuan dan materi pembelajaran, metode dan evaluasi.

Pendidikan Karakter Qurani dan Inovasi Pendidikan

Karakter berasal dari bahasa Latin *kharakter*, *kharassein*, dan *kharax* yang bermakna “*tool for making*”, “*to engrave*”. Kata ini mulai banyak digunakan (kembali) dalam bahasa Perancis “*caractere*” pada abad ke-14, dan kemudian dalam bahasa Inggris menjadi “*character*” sebelum akhirnya menjadi bahasa Indonesia “*karakter*”. Dalam pengertian lain, karakter diartikan sebagai tabiat, watak, sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dengan yang lain (Kak Hendri, “*Pendidikan Karakter Berbasis Dongeng*” hal.2). Dalam buku *Konsep dan Model Pendidikan Karakter* Prof. Dr Muchlas Samani beserta Drs. Hariyanto, M.S. mengatakan bahwa pendidikan karakter adalah upaya sadar dan sungguh-sungguh dari seorang guru untuk mengajarkan nilai-nilai kepada para siswanya. Lebih lanjut, Muchlas dan Hariyanto menjelaskan bahwa pendidikan karakter merupakan suatu upaya proaktif yang dilakukan, baik oleh sekolah maupun pemerintah, untuk membantu siswa mengembangkan inti pokok dari nilai-nilai etik dan nilai-nilai kinerja, seperti kepedulian, kejujuran, kerajinan, *fairness*, keuletan dan ketabahan (*fortitude*), tanggung jawab, menghargai diri sendiri, dan orang lain (*Konsep dan Model Pendidikan Karakter*, Januari 2012, hal 43).

Dalam konteks ke-Islaman pendidikan karakter diterjemahkan berdasarkan Al-Qur’an dan Hadits. Quraish Shihab mengatakan pendidikan karakter banyak bersumber dari Al-Qur’an yang melibatkan akal dan kalbu (Abd.Mukhid; “*Konsep Pendidikan Karakter Dalam Al-Quran*”, hal;15). Kemudian, dalam pandangan islam, pendidikan karakter merupakan ajaran para nabi. Seluruh nabi yang diutus memiliki pribadi yang terpuji. Ketegasan, kelembutan, keberanian, penyayang, cinta damai dan berbagai nilai-nilai karkter semuanya ada pada diri para nabi. Bahkan, Rasulullah SAW sendiri pun diutus untuk menyempurnakan karakter (akhlak) manusia. Implementasi pendidikan karakter dalam Islam, terlihat dalam perilaku keseharian Rasulullah SAW. Hal ini pun ditegaskan dalam firman Allah SWT Dalam surah al-Qalam ayat 4 dijelaskan:

وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

”Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung”

Pendidikan karakter di dalam agama islam dikenal dengan pendidikan akhlak. Sumber referensi yang utama dalam Pendidikan akhlak adalah Quran dan Hadis. Inilah yang sejatinya menjadi alasan utama Lembaga Pendidikan Islam untuk terus konsisten mendidik peserta didik karena pada dasarnya merupakan perintah Allah SWT. Dengan demikian Pendidikan karakter qurani dalam islam bermuara pada hal yang bersifat teosentris. Tantangan pendidikan islam dalam mentranfer nilai-nilai kebaikan berupa akhlak mulia yang bersandarkan kepada quran dan hadis dan Rasulullah SAW sebagai cerminan utama pembentukan karakter mulia menjadi pondasi dalam proses berinovasi. Jangan sampai

pendidikan maju dengan inovasi tetapi nilai-nilai karakter yang semestinya dijaga dan diajarkan menjadi hilang. Tantangan Pendidikan karakter semakin berat dan penuh tantangan ketika zaman terus mengalami perubahan.

Era industri 4.0 yang serba digital saat ini menjadi tantangan tersendiri dalam kreativitas dan inovasi di berbagai bidang khususnya dunia Pendidikan yang berbasis islam. Tidak akan tercapai keberhasilan dengan baik apabila tidak ada manajemen inovasi di sebuah lembaga pendidikan. Manajemen Inovasi menjadi kunci untuk mencapai kesuksesan. Inovasi berkaitan dengan gagasan baru yang disesuaikan dengan kebutuhan zaman di mana sebuah Lembaga atau Instansi Pendidikan itu bergerak. Muhammad Kusman dalam jurnal ilmiahnya menjelaskan bahwa inovasi adalah gagasan, ide, metode, praktik yang dirasakan, disadari dan diterima sebagai suatu yang baru oleh seseorang atau kelompok masyarakat untuk diadopsi, baik itu berupa hasil invensi maupun *discovery*. Inovasi diimplementasikan untuk mencapai tujuan tertentu atau guna pemecahan suatu permasalahan tertentu (Kusman, 2020). Dalam manajemen pendidikan, inovasi dapat diterapkan untuk memecahkan berbagai persoalan pendidikan.

Menurut Sastrohadiwiryono, sebagaimana yang dikutip Tuti Susanti dalam penelitiannya mengemukakan bahwa ada tujuh unsur penggerak motivasi. Ketujuh unsur penggerak motivasi itu adalah:

1. Kinerja
2. Penghargaan
3. Tantangan
4. Tanggung Jawab
5. Pengembangan
6. Keterlibatan
7. Kesempatan (Susanti, 2016)

Lembaga pendidikan islam yang tidak memiliki keunggulan kompetitif akan bermasalah di dalam persaingan yang semakin berat. Untuk memiliki keunggulan bersaing, lembaga pendidikan islam harus mampu mencari terobosan baru. Keberlangsungan sebuah lembaga pendidikan islam bergantung pada seberapa cepat dan tanggap merespon kedinamisan yang ada. Lembaga pendidikan islam dituntut untuk selalu menghasilkan sesuatu yang baru baik itu terkait sarana dan prasarana, bangunan sekolah, fasilitas alat-alat pembelajaran, strategi pembelajaran atau kurikulum inovatif berdasarkan kebutuhan zaman. Inovasi adalah faktor penting dalam meningkatkan mutu pendidikan islam dengan capaian keberhasilan terbaik.

Dengan melakukan inovasi, lembaga pendidikan islam bereaksi terhadap perubahan pasar yang dinamis untuk menciptakan juga mempertahankan daya saingnya. Sebuah lembaga pendidikan islam yang berhasil menciptakan keunggulan bersaing (*competitive advantage*) adalah lembaga pendidikan islam yang mampu menciptakan inovasi dan kreativitas melalui proses inovasi yang efektif dan terencana.

Di dalam islam kita mengenal istilah hijrah. Menurut Dr. Arifin sebagaimana dikutip zamakhsyari Abdul Majid dalam jurnal ilmiahnya bahwa secara tekstual (harfiah) hijrah adalah berpindah, sedangkan secara kontekstual makna hijrah membarui hidup dalam segala aspek pada kondisi hasil karya hari ini lebih baik dari kemarin dan esok lebih baik dari hari ini. Dengan demikian hakikat makna hijrah secara kontekstual adalah inovasi (Abdul Majid, 2018). Lebih lanjut Abdul Majid menjelaskan bahwa Inovasi atau Hijrah dalam al-Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW paling tidak mengemban fungsi utama, yaitu sebagai *hudan* (petunjuk), *bayyinah* (penjelas) dan *furqan* (pembeda). Menurutnya bahwa inovasi dalam al-Quran merupakan wujud eksistensi yang dikembangkan manusia terhadap orientasi masa depan, serta dilakukan melalui pengarahan, akuntabilitas, keseimbangan untuk mencapai tujuan yang akan ditentukan. Dengan demikian diperlukan manajemen inovasi dalam membangun sebuah lembaga pendidikan islam yang unggul.

Manajemen inovasi sendiri adalah cara yang digunakan seorang manajer. Kepala sekolah merupakan manajer sekaligus pemangku kebijakan di instansi pendidikan untuk mengembangkan

berbagai hal penting terkait apa yang dibutuhkan di sekolah. Kebutuhan-kebutuhan itu bisa bersifat fisik maupun non fisik, *hardware* maupun *software*, juga berbagai konsep teoritik maupun praktis untuk kemajuan lembaga pendidikan yang dipimpinnya. Semua yang direncanakan dan dilakukan seorang manajer dalam membangun sebuah lembaga pendidikan diharuskan melakukan yang terbaik agar sekolah yang dipimpinnya bisa berkembang sesuai yang direncanakan. Dengan demikian manajemen kurikulum dan pembelajaran inovasi erat kaitannya dengan teori fungsi manajemen menurut George Tery R yaitu adanya *planning* (perencanaan), *organizing* (pengorganisasian), *actuating* (tindakan), dan *controlling* (pengawasan).

Sejumlah kebijakan pemerintah yang berhubungan dengan inovasi pendidikan telah banyak yang diimplementasikan. Diantara inovasi-inovasi itu diantaranya Cara Belajar Siswa Aktif (CBSA), Proyek Perintis Sekolah Pembangunan (PPSP), Siswa Belajar Jarak Jauh (SBJJ) dan juga Pengembangan Lesson Study. Inovasi tersebut dilaksanakan pemerintah dengan mengganti PP No 19 Tahun 2005 menjadi PP No 32 Tahun 2013 dan Perubahan Kurikulum KTSP (kurikulum 2006) menjadi Kurikulum 2013. Selanjutnya dimoratorium untuk dievaluasi, hingga kemudian berubah menjadi Kurikulum Nasional (Kurnas).

Meskipun begitu kondisi pendidikan di Indonesia masih belum dikatakan baik, sehingga masih terus memerlukan berbagai inovasi (Kusman, 2020). Inovasi terus berlanjut hingga kemunculan pandemi kopid 19 yang melanda seluruh negara di dunia. Di masa pandemi ini, pemerintah kemudian meluncurkan kurikulum baru yang disebut dengan kurikulum merdeka. Kurikulum merdeka yang terlahir di masa pandemi ini adalah respon dari kebutuhan masyarakat karena tidak bisa belajar dengan tatap muka karena situasi pandemi.

Pemerintah Republik Indonesia pun sebenarnya sudah mempunyai kriteria standar mengenai kualitas pendidikan, yaitu dengan delapan standar nasional pendidikan yang terdiri dari standar isi, standar proses, standar pembiayaan, standar pengelolaan, standar sarana dan prasarana, standar pendidik dan tenaga kependidikan, standar kompetensi lulusan, serta standar penilaian pendidikan. Hal ini sebagaimana diatur dalam Peraturan Pemerintah No. 19 Tahun 2005 mengenai Standar Nasional Pendidikan. Peraturan ini diperbaharui dengan Peraturan Pemerintah No. 32 Tahun 2013 mengenai Perubahan PP No. 19 Tahun 2005. Standar-standar ini tentunya menjadi pondasi sekaligus acuan untuk proses peningkatan mutu Manajemen Inovasi Pendidikan Islam di Era Society 5.0 dalam menyiapkan generasi masa depan yang berkarakter.

KESIMPULAN

Zaman mengalami terus perubahan. Inovasi pembelajaran di era society 5.0, menjadi keharusan. Lembaga pendidikan islam yang tidak memiliki keunggulan kompetitif akan bermasalah di dalam persaingan yang semakin berat. Lembaga pendidikan islam dituntut untuk selalu menghasilkan sesuatu yang baru baik itu terkait sarana dan prasarana, bangunan sekolah, pasilitas alat-alat pembelajaran, strategi pembelajaran atau kurikulum inovatif berdasarkan kebutuhan zaman. Inovasi adalah faktor penting dalam meningkatkan mutu pendidikan islam dengan capaian keberhasilan terbaik. Dengan melakukan inovasi, lembaga pendidikan islam bereaksi terhadap perubahan pasar yang dinamis untuk menciptakan juga mempertahankan daya saingnya. Metode pembelajaran di sekolah harus disesuaikan dengan keadaan zaman yang terus berkembang. Inovasi dalam al-Quran merupakan wujud eksistensi yang dikembangkan manusia terhadap orientasi masa depan, serta dilakukan melalui pengajaran, akuntabilitas, keseimbangan untuk mencapai tujuan yang akan ditentukan. Dengan demikian, diperlukan manajemen inovasi dalam membangun sebuah lembaga pendidikan islam yang unggul. teknologi perlu dijadikan sebagai alat perjuangan umat islam dalam meningkatkan kualitas pendidikan dan bukan sebaliknya sebagai penghalang bagi kreativitas berpikir dan berbuat bagi perubahan untuk kemajuan. Umat islam harus secara terus menerus meningkatkan SDM yang berkualitas iptek dan imtaq secara bersamaan, atau peningkatan diri ke arah kekokohan spiritual, moral, dan intelektual. Sistem pendidikan islam harus memiliki *sense of development* ke arah yang lebih baik sehingga lembaga pendidikan yang ada menjadi laboratorium masa depan yang harmoni.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Majid, Z. (2018). Perencanaan Perubahan Dalam Sudut Pandang Al-Qur'an. *Almarhalah | Jurnal Pendidikan Islam*, 2(2), 111–130. <https://doi.org/10.38153/alm.v2i2.19>
- Choli, I. (2020). Pendidikan Agama Islam Dan Industri 4.0. *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, 3(2), 20–40. <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v3i2.891>
- Dito, S. B., & Pujiastuti, H. (2021). Dampak Revolusi Industri 4.0 Pada Sektor Pendidikan: Kajian Literatur Mengenai Digital Learning Pada Pendidikan Dasar dan Menengah. *Jurnal Sains Dan Edukasi Sains*, 4(2), 59–65. <https://doi.org/10.24246/juses.v4i2p59-65>
- Kusman, M. (2020). Manajemen Inovasi Pendidikan di Sekolah Dasar. *JIEM (Journal of Islamic Education Management)*, 4(2), 156. <https://doi.org/10.24235/jiem.v4i2.6567>
- Nasbi, I. (2017). MANAJEMEN KURIKULUM: Sebuah Kajian Teoritis. *Idaarah: Jurnal Manajemen Pendidikan*, 1(2), 318–330. <https://doi.org/10.24252/idaarah.v1i2.4274>
- Shohib, M. (2018). Solusi Atau Masalah di Era Revolusi Industri 4.0. *Hukum Dan Keadilan*, 1(1), 87. <https://stihpainan.e-journal.id/HK/article/view/4>
- Suherman, Musnaini, Wijoyo, H., & Indrawan, I. (2020). Industri 4.0 vs Society 5.0. In *Fakultas Teknik Universitas Gadjah Mada* (Issue May). <http://ft.ugm.ac.id/kolom-pakar-industri-4-0-vs-society-5-0/>
- Susanti, T. (2016). Upaya Peningkatan Motivasi Kerja Pegawai Di Kecamatan Damai Kabupaten Kuta Barat. *E - Journal Administrasi Negara*, 4(1), 2522–2536.
- Suwardana, H., Industri, T., & Mental, R. (2018). 235152255. 1(2), 109–118.
- Wan Abdullah, W. A. A., Abdul Razak, K., Hamzah, M. I., & Mohd Zhaffar, N. (2021). Innovation Concept in Islam based on Innovative Asatizah. *Journal of Quranic Sciences and Research*, 02(02), 8–16. <https://doi.org/10.30880/jqsr.2021.02.02.002>
- Zidniyati, Z. (2019). Penguatan Pendidikan Karakter di Sekolah Dasar di Era Revolusi Industri 4.0. *Tarbiyatuna : Kajian Pendidikan Islam*, 3(1), 41. <https://doi.org/10.29062/tarbiyatuna.v3i1.199>
- Abdul Majid, Z. (2018). Perencanaan Perubahan Dalam Sudut Pandang Al-Qur'an. *Almarhalah | Jurnal Pendidikan Islam*, 2(2), 111–130. <https://doi.org/10.38153/alm.v2i2.19>
- Choli, I. (2020). Pendidikan Agama Islam Dan Industri 4.0. *Tahdzib Al-Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, 3(2), 20–40. <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v3i2.891>
- Dito, S. B., & Pujiastuti, H. (2021). Dampak Revolusi Industri 4.0 Pada Sektor Pendidikan: Kajian Literatur Mengenai Digital Learning Pada Pendidikan Dasar dan Menengah. *Jurnal Sains Dan Edukasi Sains*, 4(2), 59–65. <https://doi.org/10.24246/juses.v4i2p59-65>
- Kusman, M. (2020). Manajemen Inovasi Pendidikan di Sekolah Dasar. *JIEM (Journal of Islamic Education Management)*, 4(2), 156. <https://doi.org/10.24235/jiem.v4i2.6567>
- Nasbi, I. (2017). MANAJEMEN KURIKULUM: Sebuah Kajian Teoritis. *Idaarah: Jurnal Manajemen Pendidikan*, 1(2), 318–330. <https://doi.org/10.24252/idaarah.v1i2.4274>
- Shohib, M. (2018). Solusi Atau Masalah di Era Revolusi Industri 4.0. *Hukum Dan Keadilan*, 1(1), 87. <https://stihpainan.e-journal.id/HK/article/view/4>
- Suherman, Musnaini, Wijoyo, H., & Indrawan, I. (2020). Industri 4.0 vs Society 5.0. In *Fakultas Teknik Universitas Gadjah Mada* (Issue May). <http://ft.ugm.ac.id/kolom-pakar-industri-4-0-vs-society-5-0/>
- Susanti, T. (2016). Upaya Peningkatan Motivasi Kerja Pegawai Di Kecamatan Damai Kabupaten Kuta Barat. *E - Journal Administrasi Negara*, 4(1), 2522–2536.
- Suwardana, H., Industri, T., & Mental, R. (2018). 235152255. 1(2), 109–118.
- Wan Abdullah, W. A. A., Abdul Razak, K., Hamzah, M. I., & Mohd Zhaffar, N. (2021). Innovation Concept in Islam based on Innovative Asatizah. *Journal of Quranic Sciences and Research*, 02(02), 8–16. <https://doi.org/10.30880/jqsr.2021.02.02.002>
- Zidniyati, Z. (2019). Penguatan Pendidikan Karakter di Sekolah Dasar di Era Revolusi Industri 4.0. *Tarbiyatuna : Kajian Pendidikan Islam*, 3(1), 41. <https://doi.org/10.29062/tarbiyatuna.v3i1.199>

- liti Kualitatif (Ancaman Metodologi, Presentasi, dan Publikasi Hasil Penelitian Untuk Mahasiswa dan Peneliti Pemula Bidang Ilmu-Ilmu Sosial, Pendidikan dan Humaniora)*. Bandung. Pustaka Setia Fathoni, 2002.
- Abdurahmat.. *Metodologi Penelitian dan Teknik Penyusunan Skripsi*. Jakarta. Rineka Cipta Forniawan, Ari. 2012. "Fungsi Dan Tujuan Pendidikan Karakter Terhadap Pendidikan Nasional". Artikel ilmiah. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan. Universitas Muhammadiyah Metro, 2006
- Putra, Nusa. *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan*. Jakarta. Rajawali Press 2012.
- Setyaningsih, Ana Sri. 2012. "Kontribusi guru dalam pembentukan karakter melalui pendidikan ramah anak Pada siswa kelas iv SD Negeri 2 Sribit Tahun ajaran 2011/ 2012".
- Sugiyono. Memahami Penelitian Kualitatif. Bandung: Alfabeta Wardah, Fathiyah. 2012. "KPAI Imbau Pemerintah Lebih Serius Atasi Kekerasan Anak dalam Lingkup Pendidikan" (online). (<http://m.voaindonesia.com/a/1562622.html>) 2007.
- Widodo, Rachmad. "Pendidikan Ramah Anak" (online). (<http://wyw1d.wordpress.com>) 2009.
- Saifuddin Azwar. (2004). *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Badan Keahlian Sekretariat Jemdral, (2021)"*Tantangan Pemnguatan Keamanan Siber Dalam Menjaga Stabilitas Kemananan : Analisis RUU Tentang APBN*.

Manajemen Pembelajaran PAI Terpadu Untuk Meningkatkan Kompetensi Spiritual Dan Sosial Peserta Didik

Fitri Handayani^{1*}, Uus Ruswandi², Nanih Machendrawaty,³ Badrudin⁴

¹²³⁴ UIN Sunan Gunung Djati Bandung Jawa Barat Indonesia

fitrihandayani078@gmail.com

Abstrak

Mata pelajaran PAI merupakan salah satu mata pelajaran yang mengajarkan ilmu pengetahuan dan keterampilan serta sikap peserta didik untuk membangun peserta didik yang kompeten dalam seluruh aspek, terutama aspek kompetensi sikap spiritual dan sosial. Sebagaimana kurikulum 2013 dalam Permendikbud RI nomor 23 tahun 2016 pasal 3, bahwa penilaian hasil belajar peserta didik pada pendidikan dasar dan pendidikan menengah meliputi aspek sikap, pengetahuan dan keterampilan (Kemendikbud RI, 2016). Fenomenanya nampak peserta didik yang kompeten dalam pengetahuan dan keterampilannya namun lemah dalam segi kompetensi sikap spiritual dan sosialnya. Terlihat adanya tawuran, ugal-ugalan di jalan, tidak taat pada aturan, kurang beradab pada orangtua dan guru serta melupakan tugas, tidak trampil dalam mengaplikasikan teori yang diberikan dan melupakan kewajiban dirinya sebagai muslim untuk beribadah pada Allah Sang Pencipta. Timbulnya hal ini karena kurangnya keteladanan, kurangnya perhatian orangtua, pengaruh negatif teknologi informasi dan komunikasi sehingga belum bisa memberikan kontribusi optimal dalam pembentukan sikap spiritual dan sosial peserta didik serta lemahnya penerapan pendidikan agama. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan dan pengawasan pembelajaran PAI terpadu dalam membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif serta teknik pengumpulan data melalui wawancara, observasi dan dokumen. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perencanaan sudah dibuatkan dalam kurikulum, silabus dan RPP, pengorganisasian, tidak membentuk MGMP pelajaran PAI secara terorganisir, namun telah menggunakan pengorganisasian secara luas dalam struktur organisasi sekolah dan bermusyawarah dengan guru rumpun PAI lainnya. Pelaksanaan, sudah melaksanakan pembelajaran PAI terpadu dengan model pelajaran yang berdiri sendiri yang dipadukan dengan corak kepesantrenan. Pengawasan, dilaksanakan oleh pimpinan dan seluruh SDM yang terlibat di dalam manajemen. Simpulannya bahwa manajemen pembelajaran PAI terpadu dalam membina kompetensi spiritual peserta didik sudah diterapkan namun belum seluruhnya optimal.

Kata Kunci: Manajemen, Pembelajaran PAI terpadu, kompetensi spiritual dan sosial

PENDAHULUAN

Mata pelajaran PAI merupakan salahsatu mata pelajaran pada pendidikan formal yang mengajarkan ilmu pengetahuan dan keterampilan serta sikap peserta didik untuk membangun peserta didik yang kompeten dalam seluruh aspek, terutama aspek kompetensi sikap spiritual dan sosialnya. Sebagaimana kurikulum 2013 dalam Peraturan Menteri pendidikan dan kebudayaan Republik Indonesia nomor 23 tahun 2016 pasal 3, bahwa penilaian hasil belajar peserta didik pada pendidikan dasar dan pendidikan menengah meliputi aspek sikap, pengetahuan dan keterampilan (Kemendikbud RI, 2016).

Fenomena saat ini nampak peserta didik yang kompeten dalam pengetahuan dan keterampilannya namun lemah dalam segi kompetensi sikap spiritual dan sosialnya. Terlihat adanya kecenderungan peserta didik yang tawuran, ugal-ugalan di jalan, tidak mau melaksanakan pembelajaran dengan benar, mengerjakan ujian oleh joki atau orang lain, kurang beradab pada orangtua dan guru serta melupakan tugas, tidak trampil dalam mengaplikasikan teori yang diberikan dan melupakan kewajiban dirinya sebagai muslim untuk beribadah pada Allah SangPencipta.

Timbulnya hal tersebut karena kurangnya keteladanan atau public figure di sekolah, kurangnya perhatian orangtua, pengaruh negatif teknologi informasi dan komunikasi sehingga belum bisa memberikan kontribusi optimal dalam pembentukan sikap spiritual dan sosial peserta didik serta

lemahnya penerapan pendidikan pengembangan sikap dan budi pekerti yang luhur yang dilandasi pendidikan agama. Pendidikan merupakan sebuah proses yang sangat panjang dan terus menerus dilaksanakan melalui perencanaan untuk mencapai tujuan pendidikan, sebagaimana Ruswandi yang menyatakan bahwa :

Pendidikan merupakan usaha yang sengaja dan terencana untuk membantu perkembangan potensi dan kemampuan manusia agar bermanfaat bagi kepentingan hidupnya sebagai seorang individu dan seorang warga negara/masyarakat, dengan memiliki isi (materi), strategi kegiatan dan tehnik penilaian yang sesuai (Ruswandi, 2011).

Pendidikan sebagai acuan pada pembelajaran yang diberikan kepada peserta didik sebagai upaya mencerdaskan dan mengembangkan potensi yang ada dalam diri santri. Kompetensi ini harus dibentuk dan dilandasi nilai-nilai keimanan dan ketaqwaan yang dipupuk secara terus menerus dan terbiasa sehingga terbina guna mencapai tujuan menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sebagaimana Tujuan Pendidikan Nasional sebagaimana tertuang dalam Undang Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) bahwa :

Pendidikan bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab, serta pendidikan berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa” (UU No.20 tahun 2003).

Hal tersebut selaras dengan pendidikan Islam serta tujuan pendidikan Islam yang mencakup seluruh tujuan pendidikan sebagaimana yang masyarakat harapkan. Lembaga pendidikan Islami yang dapat mensinergikan kecerdasan spiritual, emosional dan kecerdasan intelektual sehingga menjadi manusia yang berakhlakul mulia. Mengenai terbentuknya akhlak mulia, Tasmars menyatakan bahwa :

Darimana akhlak mulia itu terbentuk? Jawabannya adalah berkat memahami dan menerapkan ajaran agama secara konsisten dan konsekuen. Ada aturan-aturan transendental yang harus diikuti oleh manusia supaya menjadi pribadi berakhlak mulia dan meraih kebahagiaan dunia akhirat (Tasmars, 2001).

Pencapaian akhlak mulia dan kebahagiaan dunia akherat bagi peserta didik dicapai melalui pencapaian kompetensi spiritual dan sosial. Hal ini sangat dibutuhkan pada perkembangan zaman saat ini, menuntut peserta didik untuk dapat berkolaborasi dengan manusia lainnya dengan tetap berlandaskan pada kekuatan spiritual dan sosialnya untuk menjaga hubungan baik dengan SangPencipta, lingkungan dan manusia lainnya sehingga memerlukan metode dan strategi atau pendekatan dalam proses pembelajarannya.

Metode dan strategi pembelajaran ini merupakan sebagian dari faktor pendekatan belajar dalam proses pembelajaran, sebagaimana Syah menyatakan bahwa “Faktor pendekatan belajar (*approach to learning*), jenis upaya belajar siswa yang meliputi strategi dan metode yang digunakan siswa untuk melakukan kegiatan pembelajaran materi-materi pelajaran” (Syah, 2005)

Berdasarkan metodenya, pembelajaran PAI terpadu dapat dilaksanakan secara beragam. Hal ini dimaksudkan agar peserta didik memudahkan dalam mencapai keserdasannya. Sebagaimana Horr yang menyatakan bahwa, ”Menjadi cerdas tidak lagi ditentukan oleh nilai ulangan; menjadi cerdas ditentukan oleh seberapa baik murid belajar dengan cara yang beragam (Horr, 2007).

Melalui pembelajaran PAI terpadu, berupaya mencerdaskan dan menyeimbangkan kompetensi spititual dan sosial peserta didik untuk mencapai kecerdasan lainnya. Sebagaimana konteks pendidikan Islam menurut Ahmad D. Marimba, bahwa hakikatnya pendidikan Islam sebagai program bimbingan subyek pendidikan (guru) kepada obyek didik (murid) dengan bahan materi tertentu dalam jangka waktu tertentu, dengan metode tertentu dan dengan alat perlengkapan yang ada ke arah terciptanya pribadi tertentu disertai evaluasi sesuai ajaran Islam (Marimba, 1989).

Hal ini agar terbangun dengan memelihara dan mengembangkan fitrah peserta didik (santri) untuk taat dan patuh kepada Allah SWT, mempersiapkannya agar memiliki kepribadian muslim, membekali mereka dengan berbagai ilmu pengetahuan untuk mencapai hidup yang sempurna, menjadi anggota masyarakat yang baik dan bahagia lahir bathin, dunia dan akhirat. Hal ini ditegaskan dalam Firman Allah swt dalam Al-Quranul Karim surah Al-Qasas:77 :

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Artinya:“Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan” (Agama, 2007).

Perwujudan pencapaian pembelajaran diperlukan suatu pengelolaan. Pengelolaan yang terarah melalui manajemen pembelajaran secara optimal untuk pencapaian tujuan yang ditetapkan melalui usaha orang lain secara bersama-sama. Terdapat banyak fungsi manajemen menurut para ahli, satu diantaranya adalah fungsi manajemen George R. Terry. Empat fungsi manajemen menurut George Terry yakni planning, organizing, actuating, and controlling yang terkenal dengan istilah POAC (Terry, 2019).

Manajemen dilaksanakan untuk memudahkan dalam pencapaian tujuan yang diharapkan bersama. Pengelolaan yang terstruktur dimulai dari langkah perencanaan, pengorganisasiain, pelaksanaan, dan pengendalian atau pengawasan yang di dalamnya terdapat proses penilaian guna mewujudkan tujuan. Tujuan pembelajaran PAI terpadu, memadukan materi pembelajaran dengan knsep atau materi lainnya yang sejalan secara menyeluruh untuk membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Menurut Moleong, bahwa penelitian kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan social yang secara fundamental bergantung di pengamatan di manusia dan kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasa dan peristilahannya (Moleong, 2019).

Metode penelitian yang digunakan adalah metoda deskriptif analisis. suatu metode yang berfungsi mendeskripsikan atau memberi gambaran terhadap objek yang diteliti melalui data atau sampel yang telah terkumpul sebagaimana adanya tanpa melakukan analisis dan membuat kesimpulan yang berlaku untuk umum (Sugiyono, 2015).

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini melalui observasi, wawancara dan dokumentasi. Peneliti melakukan observasi langsung ke tempat penelitian untuk mencari dan mendapatkan data yang dibutuhkan melalui perekaman dan pencatatan data penelitian. Selanjutnya dokumentasi, peneliti menyelidiki benda-benda tertulis seperti buku-buku, majalah, dokumen, peraturan-peraturan, notulen rapat, catatan harian dan sebagainya (Arikunto, 2010). Kemudian wawancara dalam penelitian yang dilaksanakan secara langsung, yakni kepada kepala sekolah, wakil kepala sekolah bidang kurikulum, tenaga kependidikan atau TU, guru PAI, peserta didik, guru mapel lainnya secara sistematis untuk mengumpulkan data berlandaskan tujuan penelitian.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

A. Temuan

1. SMA Daarul Quran Bandung

a. Perencanaan

Perencanaan merupakan tahap pertama dalam manajemen dalam penelitian ini. Perencanaan pembelajaran PAI terpadu untuk membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik ini adalah dengan mempersiapkan silabus sebagai pedoman rencana dan pengaturan mengenai pembelajaran yang

di dalamnya memuat kompetensi dasar, materi pokok, kegiatan pembelajaran, alokasi waktu, sumber belajar, pengelolaan kelas, serta penilaian hasil belajar. Berdasarkan pada wawancara dengan guru PAI dan budi pekerti diperoleh suatu data, bahwa SMA Daarul Quran, menggunakan silabus PAI kelas XI kurikulum 2013 kemendikbud RI dan dipadukan dengan silabus dirosah SMA Daarul Quran.

Tertulis dalam silabus PAI kelas XI kurikulum 2013, bahwa kompetensi spiritual dalam Kompetensi Inti (KI) 1, yakni menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya. Kemudian mengenai kompetensi sosial dalam Kompetensi Inti (KI) 2 yaitu mengembangkan perilaku (jujur, disiplin, tanggungjawab, peduli, santun, ramah lingkungan, gotong royong, kerjasama, cinta damai, responsif dan pro-aktif) dan menunjukkan sikap sebagai bagian dari solusi atas berbagai permasalahan bangsa dalam berinteraksi secara efektif dengan lingkungan sosial dan alam serta dalam menempatkan diri sebagai cerminan bangsa dalam pergaulan dunia.

Perencanaan berikutnya yang dipersiapkan adalah dalam bentuk RPP, yang merupakan perangkat pembelajaran untuk digunakan sebagai rencana pelaksanaan pembelajaran yang menjadi pedoman bagi guru dalam mengajar pada setiap pertemuan. RPP yang dibuat di sekolah ini pada kelas XI oleh guru PAI selama satu tahun pelajaran berjumlah 11 RPP. Berdasarkan wawancara dengan guru PAI, bahwa RPP yang digunakan berpedoman pada RPP satu lembar yang di dalamnya memuat tiga komponen, yakni tujuan pembelajaran, kegiatan pembelajaran dan penilaian. Hal ini diambil agar guru tidak terlalu terbebaskan dengan administrasi dan lebih mudah difahami.

b. Pengorganisasian

Aspek yang diteliti pada pengorganisasian pembelajaran PAI terpadu dalam meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik pada penelitian ini adalah musyawarah guru mata pelajaran (MGMP) yang merupakan forum atau organisasi untuk memfasilitasi berkumpulnya guru mata pelajaran yang sama dalam mengembangkan profesionalitas sebagai guru untuk meningkatkan pembelajaran pada proses belajar mengajar (PBM), mulai dari perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi hasil pembelajaran.

Berdasarkan hasil penelitian, bahwa di SMA Daarul Quran Bandung tidak membentuk organisasi MGMP PAI sekolah secara tersendiri karena guru bidang studi PAI hanya sendiri, yang mengajar mulai kelas X sampai kelas XII, namun menggunakan struktur organisasi sekolah secara langsung, walau demikian, tetap adanya komunikasi yang dilakukan mengenai pembelajaran dengan mapel rumpun PAI lainnya, yakni materi kepesantrenan yang diadopsi di SMA Daarul Qur'an Bandung adalah merupakan adopsi materi keislaman (Dirosah Islamiyyah) dari Pesantren Daarul Qur'an pusat untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik dalam periode mingguan yang dilaksanakan setiap hari rabu.

c. Pelaksanaan

Tahap berikutnya adalah tahap pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu dalam membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik yang dilaksanakan sesuai dengan pedoman yang ditetapkan. Pada tahap ini, aspek yang diteliti dalam pelaksanaan kebijakan sekolah dalam menanamkan nilai moderasi beragama meliputi kegiatan awal, kegiatan inti dan kegiatan akhir pembelajaran sesuai dengan langkah-langkah pembelajaran yang ditempuh.

Pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu di SMA Daarul Quran Bandung ini menggunakan pendekatan terpadu yang berorientasi pada pembelajaran PAI yang dikaitkan atau dipadukan dengan pelajaran rumpun PAI dan kepesantren yang bertolak dari tema atau materi pembelajaran yang dikembangkan guru dengan peserta didik kegiatan awal, kegiatan inti dan kegiatan akhir pembelajaran sesuai dengan langkah-langkah pembelajaran yang ditempuh.

PAI terpadu yang dipadukan pada pelajaran rumpun PAI yang dilaksanakan di dalam kelas, yakni pelajaran tarikh islam, tauhid, fiqih, tafsir, hadist (ihya' sunnah), b. arab, insya', nahwu, shorf, balaghoh ma'ani, imla', mahfudzot, muthola'ah, mustholahul hadits, ilmu faroid, masail fiqhiyyah, ulumul qur'an, khot, ushulul fiqh dan tajwid. Kemudian PAI terpadu yang dipadukan dengan kepesantrenan, yakni salah satunya dengan DAQU METHOD, bahwa Karakter Qurani adalah karakter

kebaikan yang bersumber dari ayat-ayat Al-quran berupa qiyamulail, salat Duha, pembacaan surat Alwaqiah dan zikir pagi, kuliah Duha, salat berjamaah di mesjid, salat sunah rawatib, membaca surat Yasin setelah salat Asar, shaum sunnah Senin-Kamis dan shaum sunnah lainnya, tilawah, tahsin serta tahfizh Alquran, bersedekah, ta'lim, doa dan saling mendoakan.

d. Pengendalian

Pengawasan pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik yang di dalamnya terdapat proses penilaian. Aspek yang diteliti mengenai kegiatan awal di dalam kelas, kegiatan inti di dalam kelas, kegiatan akhir pembelajaran di dalam kelas dan kegiatan di luar kelas. Melibatkan guru PAI itu sendiri, guru rumpun PAI lainnya sampai ke peserta didik, supaya tujuan pembelajaran dapat mudah tercapai dengan baik, efektif dan efisien.

Sementara pengawasan di luar kelas, berdasarkan hasil penelitian, bahwa kegiatan pengawasan dilaksanakan secara bersama-sama oleh kepala sekolah, Yayasan Daarul Qur'an, Wakil Kepala Sekolah, Pengelola Asrama, BK, guru-guru, orangtua dan masyarakat. Kegiatan pembelajaran PAI terpadu di sekolah dilaksanakan sesuai jadwal pelajaran yang dijadwalkan wakasek kurikulum dalam setiap pekannya. Pengawasan yang di dalamnya terdapat penilaian sikap spiritual dan sosial peserta didik di dalam kelas dan di luar dilakukan oleh guru mata pelajaran, guru bimbingan konseling (BK), dan wali kelas kemudian dicatat dalam jurnal.

Pengawasan terhadap pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik di dalam kelas melibatkan guru PAI itu sendiri, guru rumpun PAI lainnya sampai ke peserta didik. Hal ini dilakukan sebagai upaya untuk mewujudkan Visi, Misi dan Tujuan sekolah.

2. SMA Terpadu Darussalam Rajapolah Tasikmalaya

a. Perencanaan

Perencanaan pembelajaran terpadu di SMA Terpadu Darussalam Rajapolah Tasikmalaya sudah direncanakan sebagaimana dituliskan dengan label SMA Terpadu, hal ini menunjukkan adanya keterpaduan di dalam lembaga pendidikan dalam kurikulum dan pembelajarannya, yang dipersiapkan untuk seluruh mata pelajaran secara bertahap dengan dibimbing serta dibina agar keterpaduannya mengikuti kultur pesantren. Tahap awal dimulai dengan memberikan pemahaman kepada guru mengenai RPP terpadu dengan keterpaduan atau pengintegrasian untuk semua mata pelajaran. Demikian pula dengan mata pelajaran PAI terpadu dengan kultur pesantren.

Dalam KTSP keterpaduan itu dapat dilihat di dalam Dokumen 1 KTSP yang tertuang dalam bentuk jadwal pelajaran, kemudian dalam RPP bentuk keterpaduannya dapat dilihat dari tiap KI yang di dalam RPP dan tujuan pembelajarannya memuat poin - poin nilai-nilai kepesantrenan yang terpadu dengan nilai-nilai yang sudah ditentukan oleh Dinas Pendidikan.

Berdasarkan hasil temuan, diperoleh data bahwa persiapan SDM untuk pembelajaran terpadu sudah dibentuk dan berjalan dengan optimal, sehingga setiap SDM dapat melaksanakan tugasnya masing-masing sesuai tugas pokok dan fungsinya masing-masing secara terorganisir dengan dibentuknya PIMHAR (Pimpinan Harian).

PIMHAR ini terdiri dari para Wakasek dan Pengasuhan santri, serta terbentuknya Bagian KMI (Kulliatul Muallimin Islamiyyah) agar dapat melaksanakan pembelajaran terpadu sesuai dengan tugas pokok dan fungsinya masing-masing serta bertanggung jawab dalam menjalankan proses pembelajaran yang baik. Seluruh SDM membentuk jejaring dan kolaborasi secara terpadu, sesuai dengan pembagian tugas dan tanggung jawab masing-masing dengan Kepala Sekolah sebagai pengelola satuan pendidikan dapat mengkoordinasikan personalia pendidikan.

Berdasarkan penelitian melalui studi dokumentasi dan wawancara dengan guru PAI tentang pembelajaran PAI terpadu pada SMA Terpadu Darussalam Rajapolah Tasikmalaya, hasil penelitiannya menunjukkan bahwa perencanaan pembelajaran PAI terpadu di SMA Terpadu Darussalam Rajapolah Tasikmalaya, secara garis besarnya, mulai dari kurikulum, silabus dan RPP yang disesuaikan dengan kondisi budaya pondok pesantren.

Keterpaduan pembelajaran PAI, sistem keterpaduannya memadukan tiga kurikulum besar di dalamnya, yang pertama yaitu kurikulum KMI Gontor, kurikulum Kemendikbud RI dan kurikulum Salafiah, serta kurikulum Tahfizid Quran sebagai tambahan. Selanjutnya silabus dan RPP yang disesuaikan dengan corak kepesantrenan serta guru PAI yang akan memberikan pembelajaran di kelas, diharuskan terlebih dahulu membuat RPP yang terpadu dengan corak pondok pesantren, memuat ayat Al-Quran atau hadits yang disesuaikan dengan materi ajar atau tema pada setiap pelajaran secara berdiri sendiri.

Pada pembelajaran PAI terpadu yang direncanakan saat PBM di kelas, mata pelajaran ini merupakan mata pelajaran yang berdiri sendiri dengan persiapan pada tiga kurikulum besar di dalamnya. Perpaduan ini untuk tiga kurikulum yang semuanya di dalam satu waktu dan terpadu pada mata pelajaran. Hal ini mengandung arti bahwa perpaduan tiga kurikulum itu masuk pada mata pelajaran PAI yang disampaikan. Pembelajaran terpadu model mata pelajaran yang berdiri sendiri dan direncanakan guru melalui pengembangan silabus dan rencana pelaksanaan pembelajaran (RPP) untuk pembelajaran pada saat PBM di kelas.

Selanjutnya Pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik pula didukung dengan perencanaan di luar kelas, yakni pada kegiatan kepesantrenan dengan menggunakan silabus, yang merupakan seperangkat rencana dan pengaturan pembelajaran dengan memuat kompetensi inti, kompetensi dasar, materi pokok, kegiatan pembelajaran, alokasi waktu, sumber belajar, pengelolaan kelas, serta penilaian hasil belajar. Berdasarkan wawancara dengan guru PAI dan budi pekerti diperoleh suatu data, bahwa SMA Terpadu Darussalam, menggunakan silabus PAI kelas XI kurikulum 2013 dari kemendikbud RI.

Pada perencanaan berikutnya yang dipersiapkan adalah dalam bentuk RPP, yang merupakan perangkat pembelajaran yang digunakan sebagai rencana pelaksanaan pembelajaran yang menjadi pedoman bagi guru dalam mengajar untuk setiap pertemuan. Berdasarkan dokumen yang diperoleh dari guru PAI, bahwa RPP memuat komponen yang diantaranya terdiri dari kompetensi dasar, indikator pencapaian kompetensi (IPK), tujuan pembelajaran, dan langkah-langkah pembelajaran. RPP yang dibuat di sekolah ini pada kelas XI oleh guru PAI selama satu tahun pelajaran berjumlah 11 RPP, dengan berpedoman pada RPP yang di dalamnya memuat 13 komponen, diantaranya KI, KD, IPK, tujuan pembelajaran, materi, metode, model pembelajaran, langkah-langkah pembelajaran dan penilaian. Selanjutnya materi-materi pembelajaran yang akan disampaikan atau diajarkan oleh guru, harus dibuat dalam RPP, tapi dengan corak kepondokan memuat ayat Al-Quran atau hadits yang disesuaikan dengan materi ajar atau tema pada pelajaran PAI secara terpadu dan berdiri sendiri.

Berdasarkan temuan melalui wawancara dengan guru PAI, bahwa pada tujuan pembelajaran dalam RPP, memuat hasil dari tujuan yang ingin dicapai peserta didik dan dirumuskan oleh guru. Sementara kegiatan pembelajaran dimulai dengan kegiatan awal, kegiatan inti dan kegiatan akhir untuk refleksi dan konfirmasi. Kemudian pada penilaian, untuk kompetensi sikap spiritual, melalui pengamatan terbiasa membaca Al Qur'an dalam kehidupan sehari-hari dengan instrumen penilaian sikap atau jurnal. Penilaian pada kompetensi sikap sosial, melalui pengamatan semangat menuntut ilmu dalam kehidupan sehari-hari melalui instrumen penilaian sikap atau jurnal.

b. Pengorganisasian

Musyawarah Guru Mata Pelajaran atau disingkat dengan MGMP merupakan forum atau organisasi yang memfasilitasi berkumpulnya guru mata pelajaran yang sama dalam mengembangkan profesionalitas guru untuk meningkatkan pembelajaran pada proses belajar mengajar (PBM), mulai dari perencanaan, pelaksanaan dan evaluasi hasil pembelajaran.

Berdasarkan temuan penelitian, bahwa di SMA Terpadu Darussalam Rajapolah Tasikmalaya, organisasi MGMP tidak dibentuk tersendiri secara terorganisir khusus, namun menginduk pada struktur organisasi sekolah dan bermusyawarah dengan guru rumpun PAI lainnya.

c. Pelaksanaan

Pada pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu pada kurikulum pesantren salafi dan kurikulum KMI Gontor di dalam kelas, yaitu konsep keterpaduan menjadi satu kesatuan yang dapat dilaksanakan

dalam Proses Belajar Mengajar (PBM) dengan memasukkan atau memadukan konsep-konsep kepesantrenan yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadist melengkapi materi yang sudah ditentukan dan sudah menjadi standar di dalam pendidikan Dinas pendidikan, nampak adanya mengkaitkan antara materi yang dipelajari dengan konsep yang sudah ada di dalam kepesantrenan Perpaduan ini dilaksanakan untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik atau yang berakhlakul karimah.

Pada pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik, biasanya pembelajaran terpadu dilaksanakan dengan indirect teaching (Pembelajaran tidak langsung), namun di SMA Terpadu Darussalam Tasikmalaya, pembelajaran terpadu ini dilaksanakan dengan cara direct teaching (Pembelajaran langsung), baik di dalam kelas maupun di luar kelas.

Pada pelaksanaan kegiatan awal pembelajaran PAI terpadu, dilaksanakan dengan memasukkan muatan pesantren pada pembelajaran, mulai dari salam, menyampaikan tujuan pembelajaran, absensi, apersepsi, mengaitkan pembelajaran sebelumnya, menadomkan huruf-huruf hijaiyah, baca Qur'an secara tadarus, doa dan saling mendoakan. Pada kegiatan menadomkan huruf-huruf hijaiyah, sebagai upaya agar peserta didik lebih mudah mulai dari huruf alif sampai ya, berharokat fathah, dhomah dan kasroh serta tasydid dan bacaan panjang dengan dinadzomkan pelafalannya agar bisa dan fasih mengucapkan huruf hijaiyah saat membaca ayat-ayat Allah dalam Al-Quran.

Selanjutnya pada kegiatan inti pembelajaran, materi-materi yang akan disampaikan guru yang akan mengajar, sudah dibuatkan RPP lengkap sesuai pembelajaran terpadu dengan corak pondok pesantren yang disesuaikan. Pembelajaran di kelas memuat pembelajaran umum dan kepesantrenan.

d. Pengawasan

Hasil penelitian pada pengawasan pembelajaran PAI terpadu dalam membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik di SMA Terpadu Darussalam Rajapolah Tasikmalaya berpusat pada pimpinan sekolah serta dilaksanakan oleh seluruh SDM yang terlibat di dalam manajemen dan dipimpin langsung oleh pimpinan pesantren sehingga tujuan dapat tercapai secara efektif dan efisien dalam mendukung pembelajaran PAI terpadu.

Pada pengawasan pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik yang di dalamnya terdapat proses evaluasi dan penilaian meliputi aspek yang diteliti mengenai kegiatan pembelajaran awal di dalam kelas, kegiatan inti di dalam kelas, kegiatan akhir di dalam kelas dan kegiatan di luar kelas yang melibatkan guru PAI itu sendiri, guru rumpun PAI lainnya sampai ke peserta didik.

PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

a. Perencanaan

Perencanaan merupakan tahap pertama dalam manajemen. Demikian pula pada penelitian ini, perencanaan pembelajaran PAI terpadu merupakan tahap awal dalam proses manajemen yang harus dipersiapkan dan merupakan fungsi dasarnya manajemen karena perencanaan merupakan pondasi dalam menentukan kegiatan, sarana prasarana dan sumber daya manusianya. Sebagaimana dikemukakan Hasibuan bahwa "Perencanaan adalah fungsi dasar (fundamental) manajemen karena organizing, staffing, directing dan controlling pun harus terlebih dahulu direncanakan" (Hasibuan et al., 2018).

Perencanaan pembelajaran PAI terpadu untuk membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik ini adalah dengan mempersiapkan kurikulum, silabus sebagai pedoman rencana dan pengaturan mengenai pembelajaran yang di dalamnya memuat kompetensi dasar, materi pokok, kegiatan pembelajaran, alokasi waktu, sumber belajar, pengelolaan kelas, serta penilaian hasil belajar. Berdasarkan hasil penelitian, bahwa SMA menggunakan kurikulum yang dipadukan antara kurikulum kemendikbud RI dengan kurikulum pesantren, menggunakan silabus PAI kelas XI kurikulum 2013 kemendikbud RI serta menggunakan rencana pelaksanaan pembelajaran (RPP). Perencanaan ini merupakan suatu keputusan yang sudah diperhitungkan untuk menetapkan suatu perencanaan kegiatan

pembelajaran PAI terpadu, sebagaimana Muzamil Qomar yang menyatakan bahwa “perencanaan pembelajaran PAI merupakan keputusan yang telah memperhitungkan sumber daya yang dimiliki, keinginan yang akan dicapai, problem yang akan dihadapi dan alternatif solusinya, serta prioritas kegiatan yang telah ditetapkan sebelumnya” (Qomar, 2018).

Tertulis dalam silabus PAI kelas XI kurikulum 2013, bahwa kompetensi spiritual dalam Kompetensi Inti (KI) 1, yakni menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya. Kemudian mengenai kompetensi sosial dalam Kompetensi Inti (KI) 2 yaitu mengembangkan perilaku (jujur, disiplin, tanggungjawab, peduli, santun, ramah lingkungan, gotong royong, kerjasama, cinta damai, responsif dan pro-aktif) dan menunjukkan sikap sebagai bagian dari solusi atas berbagai permasalahan bangsa dalam berinteraksi secara efektif dengan lingkungan sosial dan alam serta dalam menempatkan diri sebagai cerminan bangsa dalam pergaulan dunia.

Perencanaan pembelajaran PAI terpadu memberikan persiapan yang jelas untuk pelaksanaan pada proses pembelajaran. Dede Rosyada dalam Mujamil Qomar menyatakan bahwa : “guru harus merencanakan pembelajaran yang bijak, meliputi perencanaan untuk mengapresiasi keragaman, merumuskan tujuan dan kompetensi, dan menyusun rencana implementasi pembelajaran dalam kelas”(Qomar, 2018).

Berdasarkan hal ini, bahwa perencanaan pembelajaran PAI terpadu yang dipersiapkan di sekolah ini sesuai dengan Perencanaan pembelajaran sebagaimana Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 22.Tahun 2016 tentang standar proses pendidikan dasar dan menengah, dirancang dalam bentuk Silabus dan Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP) yang mengacu pada standar isi. Perencanaan pembelajaran meliputi penyusunan rencana pelaksanaan pembelajaran dan penyiapan media dan sumber belajar, perangkat penilaian pembelajaran, dan skenario pembelajaran (Permendikbud, 2016).

b. Pengorganisasian

Aspek yang diteliti pada pengorganisasian pembelajaran PAI terpadu dalam meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik pada penelitian ini adalah musyawarah guru mata pelajaran (MGMP) yang merupakan forum atau organisasi untuk memfasilitasi berkumpulnya guru mata pelajaran yang sama dalam mengembangkan profesionalitas sebagai guru untuk meningkatkan pembelajaran pada proses belajar mengajar (PBM), mulai dari perencanaan, pelaksanaan, dan evaluasi hasil pembelajaran.

Berdasarkan hasil penelitian, bahwa di kedua SMA tidak membentuk organisasi MGMP PAI sekolah secara tersendiri namun menggunakan struktur organisasi sekolah secara langsung. walaupun demikian tetap adanya komunikasi yang dilakukan mengenai pembelajaran dengan mapel rumpun PAI lainnya, yakni materi kepesantrenan yang diadopsi di sekolah untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik dalam periode. Berdasarkan hal ini, adanya hubungan dan komunikasi yang baik untuk dapat bekerja sama antar guru yang serumpun dalam mewujudkan pembelajaran PAI terpadu, sehingga tujuan dapat tercapai. Sebagaimana pengorganisasian menurut George R. Terry, bahwa “pengorganisasian adalah menyusun hubungan perilaku yang efektif antar personalia sehingga mereka dapat bekerja sama secara efisien dan memperoleh keputusan pribadi dalam melaksanakan tugas-tugas dalam situasi lingkungan yang ada untuk mencapai tujuan dan sasaran tertentu” (Mulyono, 2017).

c. Pelaksanaan

Tahap berikutnya adalah tahap pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu dalam membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik yang dilaksanakan sesuai dengan pedoman yang ditetapkan. Pada tahap ini, aspek yang diteliti meliputi kegiatan awal, kegiatan inti dan kegiatan akhir pembelajaran sesuai dengan langkah-langkah pembelajaran yang ditempuh.

Berdasarkan hasil penelitian, bahwa pada pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu di kedua SMA ini dilaksanakan sesuai dengan tujuan dan pedoman yang ditetapkan dalam kurikulum tingkat satuan pendidikan (KTSP). Perwujudan pencapaian tujuan ini, dengan menggunakan pendekatan terpadu yang berorientasi pada pembelajaran PAI yang dikaitkan atau dipadukan dengan pelajaran rumpun PAI dan

kepesantren yang bertolak dari tema atau materi pembelajaran yang dikembangkan guru dengan peserta didik pada kegiatan awal, kegiatan inti dan kegiatan akhir pembelajaran sesuai dengan langkah-langkah pembelajaran yang ditempuh.

Pelaksanaan dalam pembelajaran terpadu dalam membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik ini, pelaksanaan merupakan salahsatu realisasi dari mewujudkan rencana yang tertuang dalam KTSP, sebagaimana Mujamil Qomar yang menyatakan bahwa pelaksanaan merupakan kegiatan merealisasikan rencana menjadi tindakan riil untuk mencapai tujuan dengan efektif dan efisien” (Qomar, 2018)

PAI terpadu yang dipadukan pada pelajaran rumpun PAI yang dilaksanakan di dalam kelas, yakni PAI terpadu dengan materi kepesantrenan dalam kurikulum terpadu, lingkungan budaya pesantren dan waktu pembelajaran.

Pembelajaran PAI terpadu yang dilaksanakan ini, merupakan langkah yang tepat dalam membina kompetensi spiritual dan sosialnya peserta didik. Sebagaimana Gusviani yang menyatakan bahwa “sikap spiritual adalah sikap yang berhubungan dengan pembentukan moral peserta didik berdasarkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa”(Gusviani, 2016). Pembiasaan dalam pembelajaran ini mulai dari kegiatan awal pembelajaran, kegiatan inti dan kegiatan akhir pula sesuai dengan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia nomor 37 Tahun 2018 yakni “Menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya” (Kemendikbud, 2018). Kemudian secara khusus sesuai dengan KMA No 211 tahun 2011 dalam standar pengamalan hubungan dengan Allah SWT yang mencakup hubungan dengan Allah SWT, hubungan dengan diri sendiri serta hubungan dengan sesama manusia/orang lain dan lingkungannya (KMA No 211 tahun 2011).

Pada kegiatan awal pembelajaran, berdasarkan hasil penelitian, ditemukan bahwa kompetensi sikap spiritual yang dilaksanakan berkenaan dengan menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya melalui pembiasaan, peneladanan dan budaya sekolah. Pada segi pembiasaan, peserta didik diberikan pembiasaan berpakaian rapi sesuai syariat Islam, melaksanakan membaca basmalah di awal kegiatan, berdoa dan saling mendoakan, membaca surah dalam Al-quran dan membaca salam.

Pada keteladanan, guru PAI memberikan peneladanan pada kegiatan awal melalui peneladanan dengan menggunakan pakaian sopan sesuai syariat Islam. Guru PAI di kedua SMA menggunakan pakaian rapi dan dipanggil dengan panggilan ustadz. Sebagaimana wawancara dengan guru PAI, bahwa guru PAI ini dipanggil dengan panggilan ustadz dan nampak ciri khas ustadz sebagai peneladanan bagi peserta didik. Nampak pula pada tutur kata yang lembut serta kata-kata yang mulia dari mulut ustadz. Selanjutnya dalam memberikan contoh dalam mengucapkan kefasihan membaca surah dalma Al-quran, salam dan melantunkan doa dengan adab berdoa yang selalu dicontohan sebagai peneladanan bagi seluruh peserta didik.

Selanjutnya pada segi budaya sekolah, pembelajaran PAI terpadu dilaksanakan dengan memasukkan budaya kepesantrenan, yakni sekolah tahfidz yang menggiring peserta didik untuk mencintai Al-quran dan hidup dengan Al-quran. Pada awal pembelajaran, peserta didik membaca surah dalam Al-quran tidak hanya sekedar membaca saja, namun diingatkan dan digiring untuk mudah dihafalkan melalui metode mudah menghafal Al-quran, sehingga pembelajaran PAI terpadu ini, membantu proses hafalan peserta didik yang kemudian berguna bagi peserta didik dalam menempuh program tahfidz pesantren.

Berdasarkan hasil penelitian pada kegiatan awal pembelajaran ini, butir dari nilai kompetensi spiritual dan soaial yang terdiri dari butir nilai beriman, bertakwa serta bersyukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, telah dilaksanakan di kedua SMA melalui pembiasaan, peneladanan dan budaya sekolah.

d. Pengendalian

Pengawasan pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik yang di dalamnya terdapat proses penilaian. Aspek yang diteliti mengenai kegiatan awal di dalam kelas, kegiatan inti di dalam kelas, kegiatan akhir pembelajaran di dalam kelas dan kegiatan di luar kelas. Melibatkan guru PAI itu sendiri, guru rumpun PAI lainnya sampai ke peserta didik, supaya tujuan pembelajaran dapat mudah tercapai dengan baik, efektif dan efisien.

Pengawasan pembelajaran dapat tercapai secara efektif dan efisien, karena didukung proses manajemen pembelajaran yang tepat. Pengawasan merupakan suatu kegiatan yang berusaha untuk mengendalikan agar pelaksanaan pembelajaran PAI terpadu dapat berjalan sesuai dengan harapan.

Sementara pengawasan di luar kelas, berdasarkan hasil penelitian, bahwa kegiatan pengawasan dilaksanakan secara bersama-sama oleh kepala sekolah, Yayasan Daarul Qur'an, Wakil Kepala Sekolah, Pengelola Asrama, BK, guru-guru, orangtua dan masyarakat. Kegiatan pembelajaran PAI terpadu di sekolah dilaksanakan sesuai jadwal pelajaran yang dijadwalkan wakasek kurikulum dalam setiap pekannya. Pengawasan pada kegiatan pembelajaran setiap harinya dimulai pukul 06.45 sampai pukul 15.30. Pengawasan yang di dalamnya terdapat penilaian sikap spiritual dan sosial peserta didik di dalam kelas dan di luar dilakukan oleh guru mata pelajaran, guru bimbingan konseling (BK), dan wali kelas kemudian dicatat dalam jurnal.

Selanjutnya apabila terdapat peserta didik yang bersikap menyimpang, maka dilakukan secara spontan dengan menegur langsung. Jika masalahnya berulang dan butuh solusi lanjut dilakukan secara bertahap, mulai dari pemanggilan siswa oleh wali kelas untuk mendapatkan pengarahan, jika masalah belum bisa diselesaikan bisa di koordinasikan dengan guru BK, namun jika perilaku yang ditimbulkan belum bisa terselesaikan bisa di selesaikan ke bagian kesiswaan hingga pemanggilan orang tua siswa.

Pengawasan terhadap pembelajaran PAI terpadu untuk meningkatkan kompetensi spiritual dan sosial peserta didik di dalam kelas melibatkan guru PAI itu sendiri, guru rumpun PAI lainnya sampai ke peserta didik. Hal ini dilakukan sebagai upaya untuk mewujudkan Visi, Misi dan Tujuan SMA Daarul Qur'an untuk menjadi lembaga Islam yang melahirkan generasi Qur'ani yang Berakhlakul Karimah dan Berdaya Saing Global, serta mengamalkan karakter qurani, yang tahfizh qur'an dalam kehidupan sehari-hari dalam rangka melestarikan budaya daarul qur'an dengan mendidik santri menjadi pembelajar yang unggul, mengikuti perkembangan teknologi, dan mahir berbahasa serta berwawasan global.

KESIMPULAN

Simpulannya bahwa sekolah sudah menerapkan manajemen pembelajaran PAI terpadu dalam membina kompetensi spiritual dan sosial peserta didik, namun belum seluruhnya berjalan secara optimal. Masih ada yang perlu ditingkatkan dan memaksimalkan fungsi manajemen. Sebagaimana pengawasan pembelajaran PAI menurut Qomar, menyatakan bahwa dalam melaksanakan pengawasan, pendidik PAI selalu mengamati pelaksanaan pembelajaran PAI, membandingkan pelaksanaan pembelajaran PAI dengan perencanaan pembelajarannya, menemukan penyimpangan pelaksanaan dari perencanaan pembelajaran PAL, meluruskan pelaksanaan pembelajaran PAI dan memperbaiki kesalahan-kesalahan yang terdapat dalam pembelajaran PAI. Tugas-tugas ini harus dilakukan dalam kegiatan pengawasan terhadap pembelajaran PAI (Qomar, 2018).

Rawatan Alternatif Islam: Kajian Analisis Pengetahuan Di Kalangan Para Pelajar

Normarlina Mohamad Lutpi¹, Rushdi Ramli²

¹Unit Pengajian Am, Kolej Komuniti Jempol, Universiti Malaya, Malaysia

²Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Malaysia

¹normarlina@kkjns.edu.my

²sufism@um.edu.my

Abstrak

Wabak Covid-19 yang melanda dunia memberi impak yang sangat besar kepada kesihatan manusia. Malah ramai yang dijangkiti dan mendapatkan rawatan. Rawatan kesihatan bukan sahaja meliputi rawatan alopati bahkan rawatan alternatif. Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari, Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) telah menyenaraikan amalan pengubatan Islam antara bidang amalan yang diiktiraf. Bahkan terdapat banyak pusat rawatan alternatif yang berpaksikan “rawatan Islam” dibuka. Persoalannya adakah pusat rawatan ini benar-benar menggunakan kaedah atau rawatan secara Islam? Kajian ini lebih memfokuskan kepada perubatan Islam sebagai rawatan alternatif. Objektif utama kajian ini adalah untuk menganalisis pengetahuan para pelajar terhadap konsep perubatan Islam. Kajian ini menggunakan metode kuantitatif, penyelidikan perpustakaan dan pemerhatian bagi mendapatkan data. Metode kuantitatif lebih utama digunakan dalam kajian ini. Seterusnya data yang diperolehi telah dianalisis menggunakan *Statistical Package for the Social Sciences* (SPSS). Manakala responden kajian terdiri daripada para pelajar muslim Politeknik Port Dickson daripada pelbagai bidang. Melalui data yang diperolehi, didapati pengetahuan para pelajar terhadap konsep rawatan Islam berada pada tahap yang tinggi dan baik. Namun melalui data yang diperolehi juga terdapat segelintir daripada para pelajar yang masih bersetuju penggunaan tangkal ataupun azimat yang dipercayai boleh memberikan perlindungan kepada si pemakai. Para pelajar dinasihatkan untuk menerokai dan mempelajari bidang rawatan alternatif Islam daripada badan yang berautoriti seperti Darussyifa’ agar tidak mudah dipengaruhi oleh rawatan perubatan yang tidak berlandaskan kepada syara’. Malah KKM telah menetapkan Darussyifa’ sebagai badan pengamal yang diakui. Hal ini bagi menjaga *maqāsid syari’ah* iaitu dengan memelihara agama agar dapat menjamin kehidupan yang selamat dan diredhai oleh Allah SWT.

Kata Kunci: rawatan alternatif, pengetahuan, pelajar, perubatan Islam, Darussyifa’.

PENDAHULUAN

Rawatan alternatif Islam merupakan rawatan yang tidak asing dalam kalangan masyarakat di Malaysia. Bahkan rawatan ini semakin mendapat sambutan yang menggalakkan daripada seluruh masyarakat (Mohd Farhan Md Ariffin et al. 2013). Ia juga dikenali sebagai Perubatan Tradisional dan Komplementari (PT&K) dan telah mempunyai akta tersendiri yang dikenali sebagai Akta PT&K 2016 (Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari, 2022). Melihat kepada kepentingan dan peranan rawatan alternatif, maka Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) telah mengambil langkah yang proaktif untuk memantau dan mengiktiraf beberapa bidang amalan. Terdapat tujuh bidang amalan yang diiktiraf oleh pihak KKM diantaranya adalah perubatan tradisional Melayu, perubatan tradisional Cina, perubatan tradisional India, homeopati, kiropatik, osteopati dan amalan pengubatan Islam (Kementerian Kesihatan Malaysia, 2022). Walaubagaimanapun, kajian ini hanya berfokus kepada amalan pengubatan Islam sebagai rawatan alternatif.

SOROTAN LITERATUR

Perubatan tradisional telah memainkan peranan penting dalam penjagaan kesihatan manusia. Malah Pertubuhan Kesihatan Dunia (WHO) sedar akan fungsi Perubatan Tradisional dan Komplementari (PT&K) dan memberikan galakan serta sokongan agar dapat membuat dasar yang bersesuaian untuk sistem kesihatan kebangsaan (Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari, 2006). Pusat rawatan alternatif Islam mula aktif dibangunkan pada tahun 80an dan semakin berkembang hingga ke hari ini (Ahmad Najaa' Mokhtar et al. 2019). Ia selaras dengan sambutan dan permintaan yang diterima daripada masyarakat setempat. Bahkan dijangka akan semakin berkembang maju di masa akan datang (Khader Ahmad et al. 2015).

Terdapat daripada segelintir pengamal atau perawat PT&K yang menggunakan nama perubatan Islam sebagai cara untuk mengaburi atau menarik kepercayaan pesakit terhadap mereka (Syed Hadzrullathfi Syed Omar et al. 2017). Perbuatan ini boleh memperdayakan pesakit yang beranggapan mereka mendapatkan rawatan alternatif Islam. Didapati juga segelintir daripada bomoh atau pawang yang telah mencampur adukkan kaedah rawatan mereka di antara yang hak dengan yang batil. Mereka cuba mengislamkan kaedah rawatan yang digunakan sedangkan kaedah tersebut diambil daripada bomoh. Sebagai contoh mereka mengambil kaedah rawatan bomoh dan menukarkan bacaan jampi kepada bacaan ruqyah. Bacaan jampi tersebut pada asalnya dalam Bahasa Melayu atau Jawa (Ahmad Najaa' Mokhtar et al. 2019). Mereka membuat kombinasi kaedah rawatan bomoh dan bacaan ruqyah agar masyarakat percaya mereka benar-benar menawarkan khidmat rawatan alternatif Islam.

Setiap manusia pasti akan diuji dengan pelbagai perkara dalam kehidupan mereka. Antaranya adalah ujian sakit. Sekiranya manusia ditimpa sakit, maka digalakkan untuk mencari ubatnya atau penawar bagi sakit yang dihidapi. Malah Rasulullah SAW bersabda:

قَالَ: تَدَاوُوا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ، سُبْحَانَهُ، لَمْ يَضَعْ دَاءً، إِلَّا وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً، إِلَّا الْهَرَمَ

Terjemahan: Baginda bersabda: Berubatlah wahai hamba-hamba Allah, Sesungguhnya Allah SWT tidak meletakkan penyakit melainkan meletakkan bersamanya ubat kecuali satu penyakit; tua (Hadith riwayat Ibn Mājah).

Melalui hadis berikut, Rasulullah SAW menganjurkan kepada umatnya untuk berubat. Malah ia merupakan salah satu ikhtiar atau usaha untuk menyembuhkan kembali tubuh badan daripada sakit yang dihidapi. Sebagai umat Islam, penggunaan kaedah rawatan alternatif perlu dititikberatkan supaya tidak mudah terjerumus kepada perkara-perkara yang merosakkan akidah dan syara'. Malah sebagai seorang pengamal perubatan Islam tidak boleh melakukan apa-apa perkara yang boleh membawa kepada syirik. Pengamal perubatan Islam juga perlu mematuhi etika pengubatan Islam yang meliputi sebelum rawatan, semasa rawatan dan selepas merawat (Jabatan Mufti Negeri Melaka, 2012).

Kertas kerja yang bertajuk *Perubatan Alternatif Mengikut Perspektif Islam: Satu Tinjauan* membincangkan mengenai pendirian syariah dalam mempelajari ilmu perubatan, hukum mendapatkan rawatan, jenis-jenis perubatan, prinsip asas dalam rawatan Islam dan prinsip berubat dengan menggunakan jampi dan tangkal. Dalam kertas kerja ini dinyatakan secara asas berkenaan prinsip berubat dengan menggunakan jampi dan tangkal iaitu bersumberkan daripada Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW, tidak mengandungi unsur syirik kepada Allah, tidak terdapat unsur sihir, bahasa yang digunakan difahami perkataannya dan menggunakan benda yang suci (Zulkifli Bin Mohamad Al-Bakri, 2011).

Melalui kertas kerja yang dibentangkan di seminar antarabangsa bertempat di Pattani, Thailand; bertajuk *Keperluan Terhadap Rawatan Alternatif Islam: Tinjauan Di Zon Selatan Semenanjung Malaysia*, menerangkan kaedah rawatan alternatif Islam mendapat permintaan yang sangat tinggi. Kajian telah dilakukan di negeri Melaka, Negeri Sembilan dan Johor yang terdiri daripada pesakit yang mendapatkan rawatan daripada pusat rawatan alternatif di negeri-negeri berkenaan. Hasil kajian menunjukkan persepsi masyarakat berhubung dengan rawatan alternatif Islam amat

memberangsangkan. Situasi ini menggambarkan kepekaan, keperluan dan sokongan masyarakat terhadap rawatan alternatif Islam (Mohd Farhan Md Ariffin et al. 2015).

Selain itu melalui kajian yang dijalankan terdapat cadangan yang diberikan agar usaha untuk menyampaikan ilmu mengenai perubatan Islam perlu ditingkatkan lagi (Mohd Farhan Md Ariffin et al. 2015). Usaha ini diperlukan agar para pelajar celik ilmu dan peka kepada pengetahuan mengenai perubatan Islam. Hal ini bagi memelihara maqāsid syariah iaitu memelihara kesucian agama agar para pelajar tidak menjebakkan diri kepada perkara-perkara yang boleh merosakkan akidah dan mengancam nyawa. Contohnya ialah mendapatkan khidmat rawatan daripada bomoh dan penggunaan tangkal sebagai pelindung diri. Situasi ini telah pun berlaku di kalangan mahasiswa yang mempercayai kata-kata bomoh yang membawa kepada kes dera dan kematian terhadap Allahyarham Zulfarhan (Ibrahim Isa & Kalidevi Mogan Kumaraapa, 2017).

Berdasarkan situasi yang berlaku, penyelidik berpendapat kajian perlu dilakukan bagi mengenal pasti dan menganalisis bagaimana pengetahuan para pelajar terhadap konsep perubatan Islam. Hal ini kerana berdasarkan pemerhatian awal, penyelidik mendapati terdapat pusat rawatan alternatif yang dikenali sebagai Ba Tha Mim, dipercayai memberikan rawatan Islam tetapi masih terdapat perkara yang meragukan dalam kaedah rawatan mereka. Bahkan melalui Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan telah memutuskan kumpulan ini bertentangan dengan syariat Islam (Jabatan Mufti Kerajaan Negeri Sembilan, 2017).

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan beberapa metode. Kajian kepustakaan dan pemerhatian telah digunakan bagi metode kualitatif. Kajian kepustakaan digunakan bagi memperoleh maklumat secara mendalam (Ahmad Sunawari Long, 2016) dan mencari dalil serta isu yang berlaku. Seterusnya metode pemerhatian digunakan bagi memastikan dan mengenal pasti masalah yang berlaku.

Selain itu kajian ini menggunakan edaran soal selidik bagi mendapatkan data berbentuk kuantitatif. Saiz sampel yang dicadangkan untuk kajian rintis sekurang-kurangnya 30 orang (Fuad Mohamed Berawi, 2017). Kajian rintis telah dijalankan terhadap 74 orang pelajar sebelum data sebenar diambil. Hal ini bagi menilai kesesuaian laras bahasa yang digunakan sama ada dapat difahami dengan baik oleh responden ataupun tidak (Othman Talib, 2013). Selain itu ia juga bagi melihat anggaran masa yang diperlukan oleh responden bagi menjawab soalan. Penentuan masa untuk menjawab soal selidik juga perlu munasabah (Chua Yan Piaw, 2014). Hasil daripada kajian rintis yang dijalankan menunjukkan nilai *Cronbach Alpha* 0.80. Nilai yang ditetapkan adalah sebanyak 0.60. Jadi tahap kebolehpercayaan (*validity*) bagi soal selidik ini adalah diperakui.

Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.80	8

Sumber : Soal Selidik 2019

Selepas itu, data akan dianalisis menggunakan metode frekuensi (kekerapan) dengan menggunakan perisian *Statistical Package for Social Science* (SPSS). Soalan terbahagi kepada Bahagian A dan B. Tujuan Bahagian A dibina adalah bagi mendapatkan maklumat latar belakang responden. Skala nominal digunakan sebagai skala pengukuran pada bahagian ini. Manakala Bahagian B dibina untuk mendapatkan data mengenai pengetahuan para pelajar bagi konsep perubatan Islam. Skala ordinal digunakan sebagai skala pengukuran pada bahagian B. Skala ordinal menggunakan soalan berbentuk skala Likert yang terdiri daripada *Sangat Tidak Setuju, Tidak Setuju, Kurang Setuju, Setuju dan Sangat Setuju*.

Skala Jawapan	Julat Skor	Tahap Pengetahuan
---------------	------------	-------------------

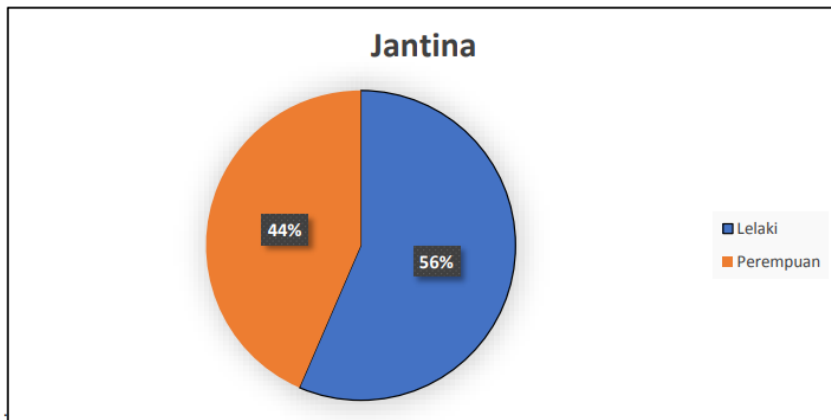
Sangat Tidak Setuju	1.00 – 2.33	Rendah
Tidak Setuju	1.00 – 2.33	Rendah
Kurang Setuju	2.34 – 3.66	Sederhana
Setuju	3.67 – 5.00	Tinggi
Sangat Setuju	3.67 – 5.00	Tinggi

Kategori tahap penilaian pengetahuan telah ditetapkan seperti dalam jadual di atas iaitu pengetahuan Rendah, Sederhana dan Tinggi (Mohd Najib Abdul Ghafar, 2003). Oleh itu penyelidik akan menyimpulkan skala jawapan dan tahap pengetahuan responden berdasarkan hasil julat skor yang diperolehi nanti (Normarlina Mohamad Lutpi & Rusldi Ramli, 2021). Penulisan ini berguna untuk menganalisis sejauh mana pengetahuan para pelajar terhadap konsep perubatan Islam. Kajian ini amat penting supaya golongan para pelajar tidak mudah terjebak terhadap rawatan alternatif yang bercampur dengan unsur-unsur yang meragukan, syirik dan khurafat.

ANALISIS KAJIAN

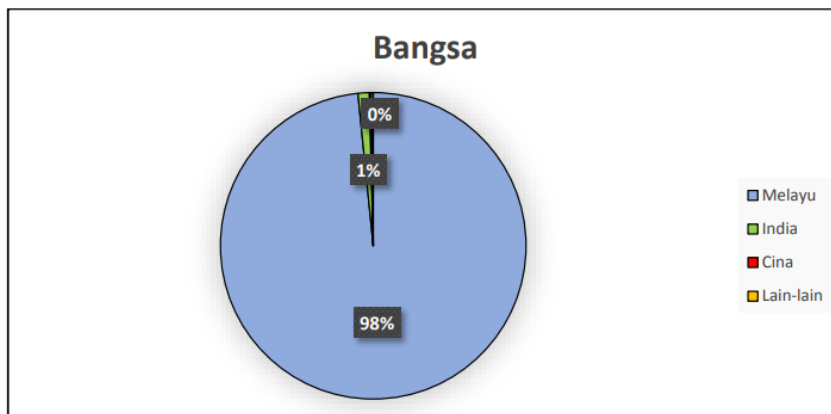
Bahagian A: Demografi Responden

Pertama: Jantina Responden



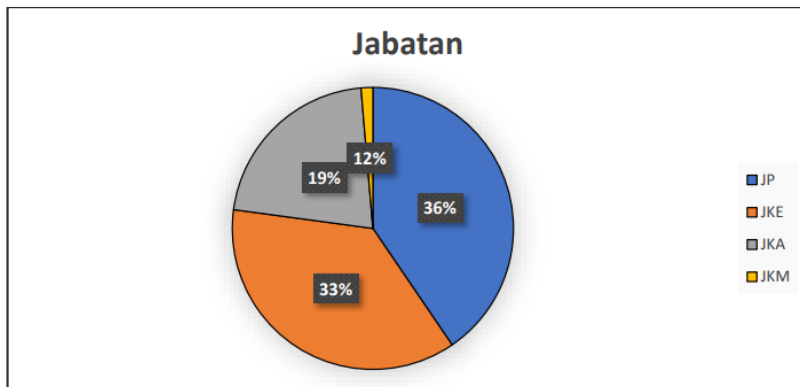
Responden yang terlibat dalam kajian ini adalah seramai 407 orang. Melalui carta pai, jantina responden menunjukkan bilangan lelaki seramai 230 orang (56%) manakala bilangan responden perempuan pula seramai 177 orang (44%).

Kedua: Bangsa Responden



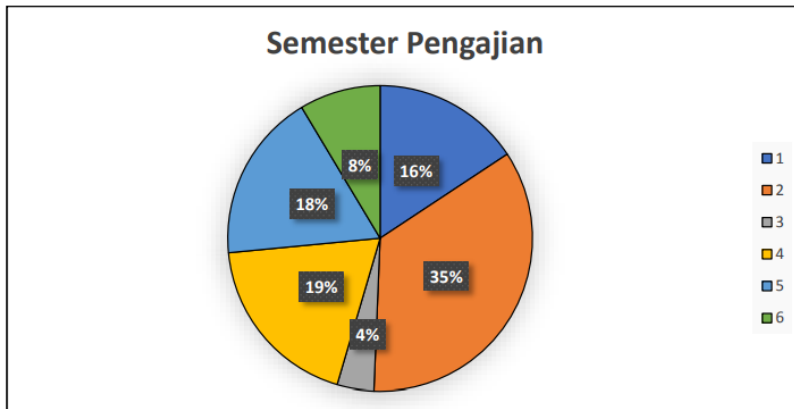
Responden daripada bangsa Melayu mencatatkan jumlah yang ramai iaitu sebanyak 400 orang (98%), India 5 orang (1.2%), Cina 1 orang (0.2%) dan lain-lain 1 orang (0.2%).

Ketiga : Jabatan Responden



Seterusnya jabatan pengajian bagi responden terdiri daripada Jabatan Perdagangan (JP) seramai 147 orang (36%), Jabatan Kejuruteraan Elektrik (JKE) seramai 133 orang (33%), Jabatan Kejuruteraan Awam (JKA) seramai 78 orang (19%) dan Jabatan Kejuruteraan Mekanikal (JKM) seramai 49 orang (12%).

Keempat: Semester Responden



Responden terdiri daripada 6 semester. Responden daripada semester satu berjumlah 64 orang (16%), responden daripada semester dua berjumlah 142 orang (35%), responden daripada semester tiga berjumlah 16 orang (4%), responden daripada semester empat berjumlah 77 orang (19%), responden daripada semester lima berjumlah 73 orang (18%) dan responden daripada semester enam berjumlah 35 orang (8%).

Bahagian B : Pengetahuan Para Pelajar Terhadap Konsep Perubatan Islam

Dalam bahagian ini, penyelidik menganalisis pengetahuan responden terhadap konsep perubatan Islam. Bahagian ini terdiri daripada 8 soalan.

Soalan B1 – B8 merupakan dapatan kajian yang diperolehi melalui hasil soal selidik.

B1 : Saya perlu mengelakkan diri daripada dirawat oleh perawat yang mendakwa mendapat ilmu daripada mimpi, ilham, bisikan-bisikan dan kitab-kitab yang tidak sah sumbernya.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	26	6.4
Tidak Setuju	11	2.7
Kurang Setuju	46	11.3
Setuju	91	22.4
Sangat Setuju	233	57.2
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 233 orang (57.2%) menjawab *Sangat Setuju* berkaitan perlu mengelakkan diri daripada dirawat oleh perawat yang mendakwa mendapat ilmu daripada mimpi, ilham, bisikan-bisikan dan kitab-kitab yang tidak sah sumbernya. Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 11 orang (2.7%). Nilai min bagi item ini adalah 4.21. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar terhadap sumber ilmu perawat berada di tahap yang tinggi.

B2 : Kesembuhan sesuatu penyakit adalah dengan izin Allah.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	12	2.9
Tidak Setuju	1	0.2
Kurang Setuju	21	5.2
Setuju	39	9.6
Sangat Setuju	334	82.1
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 334 orang (82.1%) menjawab *Sangat Setuju* berkaitan kesembuhan sesuatu penyakit adalah dengan izin Allah. Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 1 orang (0.2%). Nilai min bagi item ini adalah 4.68. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar terhadap kesembuhan sesuatu penyakit merupakan urusan dan takdir Allah berada di tahap yang tinggi.

B3 : Kesembuhan sesuatu penyakit bukannya datang daripada perawat, bacaan ruqyah, bahan rawatan atau cara rawatan.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	18	4.4
Tidak Setuju	11	2.7
Kurang Setuju	105	25.8
Setuju	117	28.7
Sangat Setuju	156	38.3
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 156 orang (38.3%) yang menjawab *Sangat Setuju* berkaitan kesembuhan sesuatu penyakit bukannya datang daripada perawat, bacaan ruqyah, bahan rawatan atau cara rawatan. Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 11 orang (2.7%). Nilai min bagi item ini adalah 3.94. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar terhadap kesembuhan sesuatu penyakit bukannya datang daripada perawat, bacaan ruqyah, bahan rawatan atau cara rawatan berada di tahap yang tinggi.

B4 : Rawatan perlulah menjaga kesucian agama agar tidak terjebak dengan perkara-perkara yang merosakkan akidah atau syirik.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	11	2.7
Tidak Setuju	1	0.2
Kurang Setuju	32	7.9
Setuju	99	24.3
Sangat Setuju	264	64.9
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 264 orang (64.9%) yang menjawab *Sangat Setuju* berkaitan rawatan perlulah menjaga kesucian agama agar tidak terjebak dengan perkara-perkara yang merosakkan akidah atau syirik. Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 1 orang (0.2%). Nilai min bagi item ini adalah 4.48. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar terhadap rawatan perlulah menjaga kesucian agama agar tidak terjebak dengan perkara-perkara yang merosakkan akidah atau syirik berada di tahap yang tinggi.

B5 : Konsep rawatan alternatif Islam juga perlu menjaga maqāsid syariah iaitu kesucian agama, memelihara akal, memelihara nyawa, memelihara maruah dan harta benda.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	12	2.9
Tidak Setuju	2	0.5
Kurang Setuju	39	9.6
Setuju	103	25.3
Sangat Setuju	251	61.7
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 251 orang (61.7%) yang menjawab *Sangat Setuju* berkaitan konsep rawatan alternatif Islam juga perlu menjaga maqāsid syariah iaitu kesucian agama, memelihara akal, memelihara nyawa, memelihara maruah dan harta benda. Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 2 orang (0.5%). Nilai min bagi item ini adalah 4.42. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar mengenai pemeliharaan maqāsid syariah berada di tahap yang tinggi.

B6 : Tangkal, azimat dan wafak boleh memberi perlindungan kepada diri manusia.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	265	65.1
Tidak Setuju	37	9.1
Kurang Setuju	50	12.3

Setuju	28	6.9
Sangat Setuju	27	6.6
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 265 orang (65.1%) yang menjawab *Sangat Tidak Setuju* berkaitan pemakaian tangkal, azimat dan wafak boleh memberi perlindungan kepada diri manusia. Kelompok responden yang menjawab *Sangat Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 27 orang (6.6%). Nilai min bagi item ini adalah 1.81. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar mengenai pemakaian tangkal dan azimat berada di tahap yang tinggi.

B7 : Perawat yang melakukan rawatan dengan bacaan Basmalah dan Al-Fātihah merupakan rawatan patuh syariah.

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	14	3.4
Tidak Setuju	3	0.7
Kurang Setuju	67	16.5
Setuju	160	39.3
Sangat Setuju	163	40.0
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 163 orang (40%) yang menjawab *Sangat Setuju* berkaitan perawat yang melakukan rawatan dengan bacaan Basmalah dan Al-Fātihah merupakan rawatan patuh syariah. Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 3 orang (0.7%). Nilai min bagi item ini adalah 4.12. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar mengenai perawat yang melakukan rawatan dengan bacaan Basmalah dan Al-Fātihah merupakan rawatan patuh syariah berada di tahap yang tinggi.

B8 : Saya akan melabelkan perawat yang merawat menggunakan ayat-ayat Al-Quran dan Selawat Syifa' dengan gelaran "ustaz" atau "ustazah".

Skala Jawapan	Frekuensi (Kekerapan)	Valid Percent
Sangat Tidak		
Setuju	18	4.4
Tidak Setuju	12	2.9
Kurang Setuju	115	28.3
Setuju	137	33.7
Sangat Setuju	125	30.7
Jumlah	407	100.0

Sumber : Soal Selidik 2019

Berdasarkan jadual di atas, taburan tertinggi seramai 137 orang (33.7%) yang menjawab *Setuju* berkaitan akan melabelkan perawat yang merawat menggunakan ayat-ayat Al-Quran dan Selawat Syifa' dengan gelaran "ustaz" atau "ustazah". Kelompok responden yang menjawab *Tidak Setuju* mencatatkan jumlah terendah seramai 12 orang (2.9%). Nilai min bagi item ini adalah 3.83. Ini menunjukkan pengetahuan para pelajar mengenai gelaran yang sesuai bagi perawat yang merawat menggunakan ayat-ayat Al-Quran dan Selawat Syifa' dengan gelaran "ustaz" atau "ustazah" berada di tahap yang tinggi.

PERBINCANGAN

Pengetahuan pelajar terhadap rawatan alternatif Islam berada di tahap yang tinggi dan baik. Majoriti para pelajar bersetuju bahawa mereka perlu mengelakkan diri daripada dirawat oleh perawat yang mendapatkan sumber ilmu yang tidak jelas dan tidak sahih sumbernya. Kajian ini disokong oleh kajian lain mengatakan perawat yang memperoleh ilmu daripada sumber mimpi, kebolehan sendiri, anugerah dan ilham boleh membahayakan masyarakat. Perawat seharusnya mengenal pasti kesahihan kaedah rawatannya dengan merujuk kepada sumber utama Al-Qur'an dan Al-Hadith atau ulama'. Ini bagi mengelakkan agar kaedahnyanya tidak mengandungi unsur tipu daya jin (Khader Ahmad et al. 2014).

Seterusnya majoriti para pelajar bersetuju kesembuhan merupakan milik Allah SWT. Penyembuhan penyakit hanya merujuk kepada Allah sahaja (Haron Din, 2011). Allah SWT berfirman:

وَإِذَا مَرَضْتُمْ فَهُوَ يَشْفِيكُمْ
Al-Syua'ra' 26: 80

Terjemahan: dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku.

Berpandukan ayat di atas, dengan jelas menerangkan kepada kita bahawa Allah SWT yang memberikan sakit kepada manusia dan Allah SWT jugalah yang menyembuhkannya. Ini kerana kesembuhan merupakan hak mutlak Allah SWT yang mana manusia tidak ada daya untuk menguasainya melainkan melakukan ikhtiar rawatan dan bertawakal kepada Allah SWT.

Majoriti pelajar juga bersetuju kesembuhan sesuatu penyakit bukannya datang daripada perawat, bacaan ruqyah, bahan rawatan atau cara rawatan. Bahkan dapatan ini selari dengan Haron Din yang mengatakan kesembuhan bagi sesuatu penyakit merupakan milik Allah. Ia diberikan kepada sesiapa sahaja yang berikhtiar dan berdoa kepadaNya (Haron Din, 2011). Adapun perawat, bacaan ruqyah, bahan rawatan dan cara rawatan merupakan bentuk-bentuk ikhtiar untuk mendapatkan kesembuhan.

Selain itu majoriti pelajar bersetuju rawatan perlulah menjaga kesucian agama agar tidak terjebak dengan perkara-perkara yang merosakkan akidah atau syirik. Sheikh Wahid Abdussalam Bāli telah menyenaraikan syarat-syarat sebelum diadakan rawatan terhadap pesakit yang dirasuk jin. Antaranya adalah mengeluarkan gambar-gambar dari rumah pesakit agar malaikat mudah untuk masuk ke dalamnya, membuang segala azimat atau tangkal dari diri pesakit dan membakarnya, mengeluarkan peralatan muzik daripada tempat rawatan, memberitahu perkara-perkara yang melanggar syariat Islam seperti pemakaian emas oleh lelaki atau perempuan yang tidak bertudung dan memberikan tunjuk ajar tentang akidah yang betul kepada pesakit dan ahli keluarganya (Wahid Abdussalam Bali, 2012). Semua syarat ini adalah bagi memelihara maqāsid syariah (Normarlina, 2022).

Kebanyakan responden juga tidak bersetuju tangkal, azimat dan wafak boleh memberi perlindungan kepada diri manusia. Bagi menjaga diri daripada keburukan-keburukan yang boleh menjejaskan iman, penggunaan tangkal adalah dilarang sama sekali walaupun menggunakan ayat Al-Qur'an. Hal ini bagi mencegah daripada berlakunya keburukan yang lebih besar. Kita perlu tekadkan keyakinan bahawa Allah SWT yang melindungi manusia daripada segala-gala perkara sama ada baik ataupun buruk (Haron Din, 2009).

Selain itu majoriti responden bersetuju perawat yang patuh syariah adalah seperti membacakan bacaan Basmalah dan Al-Fātihah ketika melakukan rawatan. Melakukan rawatan seperti ini merupakan amalan yang dilakukan oleh kebanyakan perawat Islam. Malah melalui pemerhatian penyelidik, Persatuan Kebajikan Dan Pengubatan Islam Malaysia (Darussyifa') sangat menekankan bacaan Al-Fātihah dengan makhraj dan tajwid yang betul kepada para perawat dan pelajar-pelajar kursus perubatan yang dikendalikan oleh pihak persatuan. Bahkan beberapa ketetapan perlu dilakukan oleh perawat adalah dengan memulakan rawatan dengan menyebut nama Allah SWT dan memujinya (Abu Bakar Yang & Abu Bakar Abd Majeed, 1999).

Seterusnya majoriti responden juga bersetuju dengan penggunaan gelaran ustaz atau ustazah kepada perawat yang merawat dengan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan Selawat Syifa'. Dapatan

ini juga disokong oleh kajian lain yang menunjukkan majoriti responden sangat setuju perawat hanya terdiri dari kalangan mereka yang bergelar ‘ustaz’ atau ‘ustazah’ sahaja (Mohd Farhan Md Ariffin et al. 2015).

KESIMPULAN

Berdasarkan dapatan yang diperolehi, beberapa rumusan dapat dibuat:

1. Secara keseluruhannya, melalui jawapan yang diberikan oleh responden, didapati tahap pengetahuan responden mengenai pengetahuan konsep perubatan Islam adalah di tahap yang tinggi dan baik. Didapati responden masih samar-samar berhubung pemakaian tangkal, azimat dan wafak yang dipercayai boleh memberi perlindungan kepada diri manusia. Ini dapat dibuktikan melalui jawapan yang diberikan oleh responden berkaitan dengan perkara tersebut pada soalan B6 yang menjawab *Sangat Setuju* seramai 27 orang dan yang menjawab *Setuju* seramai 28 orang. Jumlah ini menggambarkan 13.5% masih mempercayai kepada pemakaian tangkal. Hakikatnya perbuatan memakai tangkai ini merosakkan akidah kerana meletakkan kebergantungan selain daripada Allah SWT. Perkara ini perlu dipandang serius. Malah penyelidik mencadangkan agar para pensyarah Pendidikan Islam lebih menekankan bab syirik dan khurafat di dalam proses pengajaran dan pembelajaran di bawah topik akidah.
3. Penyelidik juga menyarakan agar para pelajar mendalami ilmu perubatan Islam daripada badan persatuan atau institusi yang mempunyai autoriti dan dipercayai. Malah Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) melalui Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari telah menyenaraikan di dalam laman web rasmi milik mereka berkaitan badan pengamal ditetapkan antaranya ialah Persatuan Perubatan, Pengubatan dan Kebajikan Islam Malaysia (Darussyifa’). Ini bermakna, Darussyifa’ merupakan badan tunggal yang mewakili amalan pengubatan Islam yang diiktiraf oleh KKM. Maka segala sesi pembelajaran dan praktikal mengenai perubatan Islam yang dianjurkan oleh Darussyifa’ diperakui dan dipercayai. Jadi tiada keraguan terhadap persatuan ini kerana tenaga pengajarnya adalah daripada kalangan para asatizah yang diyakini keilmuannya malahan para perawat Darussyifa’ perlu mempelajari ilmu perubatan Islam secara teori selama lebih kurang setahun, perlu melalui pelbagai peringkat ujian, menjalani latihan praktikal sebelum diperakui sebagai perawat Darussyifa’.
4. Para pelajar dinasihatkan untuk berhati-hati dan melakukan soal selidik berkenaan dengan sesebuah pusat rawatan alternatif sebelum mendapatkan rawatan. Terdapat banyak cara dalam melakukan siasatan. Bahkan para pelajar disarankan untuk melayari laman web <https://tcm.moh.gov.my/ms/> yang dimiliki oleh Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari, Kementerian Kesihatan Malaysia bagi mendapatkan info yang sahih. Hal ini bagi mengelakkan kemudaratan yang lebih besar apabila terlibat dengan rawatan alternatif yang tidak patuh syariah.

RUJUKAN

Al-Qurān al- Karīm.

Abu Bakar Yang & Abu Bakar Abd Majeed, *Konsep dan Operasi Perubatan Islam*, Kuala Lumpur: Publication Information. IKIM, 1999.

Ahmad Sunawari Long. *Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2016.

Ahmad Najaa' Mokhtar, Jahid Hj Sidek, Muhammad Khairi Mahyuddin, Abdul Rahim Zumrah, Mahyuddin Ismail, Rosidayu Sabran & Mohd Rumaizuddin Ghazali, “Isu dan Masalah Akidah dan Syariah Dalam Pengubatan Spiritual Islam di Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia,” *Jurnal Ushuluddin Adab dan Dakwah* Vol 1(2), (2018): 133-134.

“Ajaran Tapediri 65 atau Ba Tha Mim 114”, dikemaskini 25 Oktober 2017, dicapai 2 November 2017, <http://muftins.gov.my/index.php/arkib2/himpunan-fatwa/171-keputusan-mesyuarat-fatwa/895-ajaran-tapediri-65-atau-ba-tha-mim-114>

- Bahagian Perubatan Tradisional dan Komplementari (KKM). *Dasar Perubatan Tradisional dan Komplementari Kebangsaan*. Kuala Lumpur: Kementerian Kesihatan Malaysia, 2006.
- “Bidang Amalan Yang Diiktiraf,” 2022. <http://tcm.moh.gov.my/ms/#bidang-amalan-diiktiraf>.
- Chua Yan Piaw. *Kaedah dan Statistik Penyelidikan : Buku 1*. Shah Alam, Selangor: McGraw-Hill Education (Malaysia) Sdn. Bhd, 2014.
- Haron Din, *Pengantar Perubatan Islam*, Bangi, Selangor: Persatuan Kebajikan Perubatan dan Pengubatan Islam Malaysia & Koperasi Darussyifa’ Berhad, 2011.
- . *Menjawab Persoalan Makhluk Halus : Kaitannya Dengan Penyakit Dan Pengubatan*. Bangi, Selangor: Persatuan Kebajikan Perubatan dan Pengubatan Islam Malaysia & Koperasi Darussyifa’ Berhad, 2009.
- Ibrahim Isa, Kalidevi Mogan Kumarappa. 2017. “Angkara Bomoh.” *Harian Metro*. <https://www.pressreader.com/malaysia/harian-metro/20170604/283296047545791>.
- Jabatan Mufti Negeri Melaka. *Garis Panduan Amalan Pengubatan dan Perbomohan Menurut Islam*. Melaka: Jabatan Mufti Negeri Melaka, 2012.
- Ibn Majah, Abdullah Muhammad Bin Yazid Bin Majah Al-Rabie Al-Qazwini. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut, Lubnan: Dar Al-Risalah Al-’Alamiyyah, 2009.
- Khadher Ahmad, Abdullah Yusuf, dan Mohd Farhan Md Ariffin, “Hala Tuju Pengubatan Alternatif Berteraskan Islam Di Malaysia: Kajian Persepsi Pengamal Perubatan,” *Al-Basirah* 4, no. 1 (2014): 109–134.
- Khadher Ahmad, Fauzi Deraman, Mohd Farhan Md Ariffin & Wan Noor Azila Wan Kamaruzaman, “Persepsi Masyarakat Terhadap Rawatan Alternatif Islam : Satu Kajian Kes Di Negeri Selangor D.E.,” *Jurnal Intelek* 9, no. 2 (2015): 26-36.
- Mohd Awang Idris, Haslina Muhamad, R Zirwatul Aida R Ibrahim. *Metodologi Penyelidikan Sains Sosial*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2018.
- Mohd Najib Abdul Ghafar. 2003. *Reka Bentuk Tinjauan Soal Selidik Pendidikan*. Skudai, Johor: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia.
- “Majlis Perubatan Tradisional Dan Komplementari (PT&K),” 2022. <https://tcm.moh.gov.my/ms/index.php/dasar/akta-pt-k-2016/majlisptk>
- Mohd Farhan Md Ariffin, Khadher Ahmad, Nor Izati Samsudin, Mohamad Zaim Ismail dan Muhammad Ikhlas Rosele. 2013. “Seni Perubatan Alternatif Di Malaysia: Analisis Permasalahan Metode Rawatan.” *GJAT* (Disember): 79-90.
- Mohd Farhan Md Ariffin, Khadher Ahmad & Anuar Ramli, 2015. “Keperluan Terhadap Rawatan Alternatif Islam : Tinjauan Di Zon Semenanjung Malaysia”, Prosiding Seminar 167-188.
- Normarlina Mohamad Lutpi. 2022. *Kefahaman dan Penglibatan Pelajar Dalam Pusat Rawatan Alternatif: Kajian di Politeknik Port Dickson*. Kuala Lumpur: Univerisiti Malaya.
- Normarlina Mohamad Lutpi, Rushdi Ramli. 2021. “Perubatan Alternatif Islam: Satu Analisis Kefahaman di Kalangan Para Pelajar.” *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* : 85-104.
- Othman Talib. *Asas Penulisan Tesis Penyelidikan dan Statistik*. Serdang, Selangor: Penerbit Universiti Putra Malaysia, 2013.
- Syed Hadzrullathfi Syed Omar, Mahyuddin Ismail & Jahid Hj Sidek. 2017. Pembangunan Standard Pengukuran Pematuhan Syariah Bagi Pengamal Perubatan Tradisional dan Komplementari. *In: 2nd Nusantara Conference On Medical Issues From Islamic Perspective*.
- Zulkifli Bin Mohamad Al-Bakri, 2011. “Perubatan Alternatif Mengikut Perspektif Islam: Satu Tinjauan,” *Sumber R&D, Jabatan Agama Islam Selangor*.

Integrasi antara Islam dan Budaya Jawa dalam Pemikiran Sultan Agung Hanyokrokusumo pada Masa Kesultanan Mataram Islam

Mohamad Arief Khumaidi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
arief.khumaidi@setkab.go.id

Abstrak

Islam dan budaya lokal pada masa pemerintahan Sultan Agung telah terintegrasi. Terintegrasinya antara dua anasir nilai yaitu agama (Islam) dan budaya lokal ini mengingatkan teori ruang publik yang diusung Jurgen Habermas. Habermas mengusung tentang kehidupan ideal dengan sebutan kehidupan yang baik atau *mundigkei*t atau masyarakat yang otonom, manusia yang tanggung jawab atau kedewasaan. Kedewasaan ditandai dengan adanya kesepaham antara kaum sekuler dan kaum agamis untuk hidup dalam ruang publik yang sama. Integrasi sosial terjadi dengan mengandaikan adanya ruang bebas dominasi dengan memberikan ruang komunikasi bebas dominasi bagi kaum agamamis maupun kaum sekuler. Sultan Agung mencita-citakan kehidupan dalam negara yang ideal dengan menyodorkan konsep *gung binantara*. Artikel ini menggunakan metode hermeneutika Habermas yang berbasis psikoanalisis yang disebut dengan hermeneutika-dalam melalui Tafsir Mimpi dan Metode Hermeneutika-dalam Melalui Sensor atau Resistensi Habermas. Melalui metode hermeneutic Jurgen Habermas ini diharapkan dalam penelitian dapat terkuak bentuk integrasi sosial antara kelompok Islam dan budaya lokal pada jaman Sultan Agung Hanyokrokusumo yang tercermin dari produk-produk pemikirannya.

Kata Kunci: *Gung Binantara, integrasi sosial, hermeneutik,*

Abstract

Islam and local culture during the reign of Sultan Agung have been integrated. The integration between the two value elements, namely religion (Islam) and local culture, is reminiscent of the theory of public space promoted by Jurgen Habermas. Habermas advocates an ideal life as a good life or *mundigkei*t or an autonomous society, a responsible human being or maturity. Maturity is marked by an understanding between secularists and religious people to live in the same public space. Social integration occurs by assuming the existence of a free space for domination by providing a communication space for domination for both religiousists and secularists. Sultan Agung aspires to live in an ideal country by offering the concept of *gung binantara*. This article uses Habermas's psychoanalytic-based hermeneutic method called hermeneutics-in through Dream Interpretation and Hermeneutics-in-Method through Censorship or Habermas's Resistance. Jurgen Habermas's hermeneutic method in this research is expected to reveal the form through the social integration of Sultan Agung Hanyokrokusumo between namely religion (Islam) and local culture, which is reflected from the products of his thoughts.

Keywords: *Gung Binantara, social integration, hermeneutic.*

PENDAHULUAN

Kehendak Sultan Agung untuk menguasai seluruh Jawa berhadapan dengan kenyataan sosial adanya dua kelompok di Mataram dengan pendukungnya masing-masing, yaitu kelompok Islam dan kelompok pendukung budaya Lokal. Pada jaman Sultan Agung berkuasa Islam telah berkembang di tanah Jawa. Islam yang datang dari semenanjung arabia telah mulai merasuk si tanah Jawa, menyebar ke penjuru tanah yang ditandai dengan hadirnya Kasultanan Demak. Sementara kehidupan masyarakat Jawa kental dengan budaya lokal yang telah dilaksanakan secara turun temurun oleh masyarakat pendukungnya. Penyebaran Islam yang semakin masif terjadi ketika Malaka jatuh ke tangan Portugis. Pada tahun 1511 Portugis berhasil merebut pusat perdagangan Malaka untuk menguasai perdagangan rempah dunia. Dalam menjalankan perdagangan Portugis menggunakan jalan kekerasan. Portugis

melebarkan kekuasaannya dari Malaka ke Nusantara hingga ke Maluku. Kasultanan-kasultanan di Nusantara membantu Kasultanan Malaka melawan Portugis. Bantuan para Sultan ini karena adanya persamaan kepentingan perdagangan negara (kesultanan) mereka yang telah mapan akan terganggu akibat Portugis hendak memonopoli perdagangan. Kerajaan Demak dibawah kepemimpinan Pati Unus membantu menyerang Portugis. Serangan Demak pada tahun 1513 dengan kekuatan 100 Kapal dan 5000 pasukan, dengan tambahan pasukan dari Palembang, sehingga jumlahnya mencapai 12.000 pasukan. Pada tahun 1527 gabungan pasukan Demak, Cirebon, dan Banten menyerang Sunda Kelapa untuk membendung pengaruh Portugis di bawah pimpinan Fatahillah. Pada bulan Juni 1527 Sunda Kelapa berhasil di rebut oleh Fatahillah yang kemudian nama Sunda Kelapa berubah menjadi Jayakarta

337

Kekalahan Sultan Malaka oleh Portugis ini menyebabkan pusat perdagangan pindah dari Malaka yang menyebar serta menumbuhkan pusat-pusat perdagangan baru di Nusantara. Imbas dari kekalahan ini penyebaran Islam semakin intensif di Sumatera, Jawa, maupun Sulawesi. Pedagang yang berasal dari Timur Tengah, India yang beragama Islam, di samping berdagang juga membawa cara beragama di daerah baru tempatnya berdagang. Sultan Agung hidup di jaman pergolakan penyebaran Islam dan menghadapi kolonialisme yang mencoba masuk ke tanah Jawa. Sultan Agung yang pada mudanya tertempa dengan pendidikan Islam dan memiliki hubungan geneologis keturunan Demak berada dalam situasi dan ruang dengan latar belakang budaya heterogen dan tantangan menghadapi kolonialisme tersebut. Langkah-langkah Sultan Agung adalah mengintegrasikan masyarakat dengan menyatukan dua sistem nilai pendukung budaya lokal dan agama Islam dan menyusun strategi melawan kolonialisme. Karya-karya pustaka Jawa di jaman Sultan Agung dan beberapa abad setelahnya menjelaskan upaya-upaya Sultan Agung dalam mengintegrasikan masyarakat Karya pustaka Jawa tersebut ditulis dengan menggunakan bahasa simbol dan alegori sehingga untuk mengetahui maksud memerlukan interpretasi.

Cita-cita Sultan Agung menyatukan Jawa dalam Kekuasaan Mataram agar menjadi kekuatan yang besar sehingga mampu melawan kekuatan asing tersebut. Kehendak tersebut merupakan mimpi yang ingin di realisir, namun terganggu dengan datangnya bangsa Portugis yang kemudian disusul oleh VOC. VOC sebagai kekuatan asing yang hendak menguasai Jawa menjadi beban mental atau resistensi (meminjam istilah Jurgen Habermas) Sultan Agung untuk membangun negara Gung Binantara.

Dalam penelitian ini mengkaji Islam dan kebudayaan Jawa yang telah terpadu menjadi satu setelah melalui proses yang panjang dalam sejarahnya hingga terbentuk integrasi budaya. Bagaimanakah integrasi antara Islam dan budaya Jawa terbentuk menjadi masalah yang menarik bagi penulis untuk menelitinya. Obyek kajian untuk menjelaskan adanya integrasi di Kebudayaan Jawa ini adalah karya pustaka Jawa, seperti Serat Sastra Gending dan babat Sultan Agung. Pustaka Jawa ini menjadi obyek penelitian dengan alasan, pertama, munculnya pustaka Jawa ini terjadi pada waktu terjadinya proses Islamisasi di Jawa. Kedua, adanya corak integrasi antara Islam varian tasawuf dan budaya lokal yang terdapat dalam karya pustaka Jawa. Maka permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimanakah karya pustakan Jawa ini menjelaskan integrasi Islam dan Budaya Jawa. Penulisan ilmiah ini hendak melacak integrasi sosial yang dilakukan oleh Sultan Agung, dengan menggunakan metode hermeneutika-dalam Habermas. Penggunaan teori Habermas diharapkan dapat mengungkap bentuk integrasi Islam dan Jawa yang sebagaimana dikatakan oleh Hudgson bahwa Islam hadir secara sempurna di Jawa.

LITERATUR REVIEW

1. Pemikiran Jurgen Habermas tentang Ruang Publik

Jurgen Habermas di kenal sebagai filosof juga sebagai pemikir ilmu-ilmu sosial, berusaha mengawinkan dimensi teori dan praksis melalui perspektif Hermeutika. Hasil perkawinan ini

³³⁷ Kompas.com. 14/11/2021.

melahirkan konsep hermeneutik kritis komunikatif. Habermas berupaya mengatasi kebuntuan teori yang dibangun oleh generasi pertama Mazhab Frankfurt yang dimotori oleh Max Horkheimer. Madzab Frankfurt adalah lembaga penelitian social yang bernama *Institut fur Sozialforschung*, meletakkan dasar pengembangan mutidipliner yang dikenal dengan teori kritis. Teori kritis ini dimaksudkan untuk menguji konsepsi pengetahuan yang telah mapan pada waktu yang didominasi oleh aliran positivism. Positivisme juga merambah dalam bidang ilmu-ilmu sosial yang menganggap ilmu sosial tersebut bebas nilai (value free), terlepas dari moralitas dan praktek sosial. Ilmu sosial dengan metode ilmiah yang bersifat obyektif dapat dipergunakan untuk memprediksi. Madzab Frankfurt melakukan kritik terhadap positivisme karena menyembunyikan dukungan terhadap status quo kondisi masyarakat di balik kedok obyektifitasnya³³⁸

Madzab Frankfurt berbalik mencurigai pencerahan sebagai biang munculnya cara berfikir positivistik. Menurutnya proyek pencerahan telah menyingkirkan mitos masyarakat tradisional dalam terang logos (akal budi). Pencerahan ialah berlangsung sejak jaman Yunani Kuno yang melahirkan cara berfikir kritis yang disebut rasio kritis. Hasil rasio kritis dapat dilihat dari perkembangan ilmu dan teknologi modern. Pengembangan ilmu dan teknologi dalam masyarakat modern telah membunuh mitos tahayul tersebut melalui sistem pendidikan, perkembangan ekonomi dan industri, hingga mampu mengusir mitos dari manusia. Ilmu dan teknologi menjadi mitos baru dalam bentuk yang lebih halus dan mengelabui sehingga dapat diterima oleh akal manusia modern. Rasio kritis tersebut tidak berhasil membebaskan manusia. Begitu pula Dialektika pencerahan produk pemikiran Mazhab Frankfurt ini, ternyata juga terjebak dalam penciptaan mitos baru. Teori kritis berubah menjadi mitos baru, rasio kritis menjadi ideologi. Teori kritis mengalami jalan buntu. Contoh dalam masyarakat modern dewasa berpotensi tertutup ruang untuk kritik, sebab telah didominasi oleh logika kapitalisme telah menjadi total.³³⁹

Jurgen Habermas memandang ruang publik merupakan elemen dasar dari konstruksi politik deliberatif. Namun yang tidak boleh dilupakan bahwa ruang publik tidak otonom dari pengaruh kapitalisme. Habermas pada masa mudanya menunjukkan bahwa ruang publik yang tumbuh di Eropa sejak abad ke 18 untuk memenuhi kebutuhan kalangan elit borjuis yang memiliki kepentingan berbeda dari para warga biasa. Produk Sejarah Magna Carta Libertatum di Inggris pada tahun 1215 merupakan hasil dari perselisihan antara Paus, Raja John dan para baron yang merupakan kelas menengah. Dalam piagam ini, kelas menengah berhasil membatalkan beberapa hak raja, seperti kesediaan Raja memberikan hak-hak kepada warga, menghormati kemerdekaan hak dan kebebasan gereja Inggris, kekuasaan raja di batasi, hak asasi manusia lebih penting daripada kedaulatan, kekuasaan, politik dan hukum.³⁴⁰ Namun ruang publik masa tersebut telah dikolonisasi oleh kekuatan negara dan kekuatan ekonomi. Ruang publik yang dibutuhkan individu-individu ini dikuasai oleh para pemilik modal ekonomi maupun politik untuk mempromosikan kepentingannya.

Maka penyimpangan dari hakekat ruang publik itu harus dikembalikan. Menurut Habermas, kekhasan dari ruang public adalah ruang atau tempat arena diskursus yang bebas yang terpisah dari kekuatan ekonomi dan kekuatan negara. Melalui diskursus di ruang publik ini para warga berpartisipasi melalui dialog dan debat tanpa dominasi kekuasaan. Bebas dari Ruang publik kekuasaan pemilik modal maupun kekuasaan negara dengan sistem politiknya untuk mempromosikan kepentingannya.

Habermas menegaskan bahwa ruang publik merupakan sebuah ruang otonom, tidak hidup dari kekuasaan administrasi maupun ekonomi kapitalis, melainkan dari *lebenswelts* atau *civil society*. Ruang publik atau dalam bahasa Jerman "Offenlichkeit", adalah keadaan dapat diakses oleh semua orang. Ruang publik bukan lembaga politik, bukan lembaga formal, bukan organisasi melainkan ruang informal yang mana para warga berkomunikasi dengan leluasa.³⁴¹ Ruang publik digambarkan

³³⁸ F Budi Hardiman, 2009. Menuju Masyarakat Komunikatif. (Penerbit Kanisius, Yogyakarta, p.12-13)

³³⁹ F Budi Hardiman, p.14.

³⁴⁰ Wikipedia Eksiklopedia Bebas, id.wikipedia.org/wiki/Magna_Carta

³⁴¹ Gusti A B Menoh, 2015, Agama dalam Ruang Publik Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas, (Penerbit PT Kanisius, p. 85.

sebagai suatu jaringan untuk para warga mengkomunikasikan segala informasi dan pandangannya, baik berupa opini-opini, ekepresi, sikap yang positif ataupun negative. Beragam aliran pendapat berproses dalam komunikasi, akan tersaring dan mengalami sintesakan dalam suatu cara sebagai bentuk opini-opini publik. Seperti *Lebenswelt* yaitu dunia kehidupan suatu keseluruhan, maka dalam ruang publik direproduksi melalui tindakan komunikasi, karena tindakan komunikasi adalah sarana utama ruang publik.

Ruang publik juga politis yang didalamnya terdapat sebuah formasi opini dan aspirasi diskursif sebuah publik yang terdiri dari para warga negara dapat berlangsung. Para peserta berdiskusi dalam keadaan bebas, setara, tanpa diskriminasi, tanpa tekanan dalam kehidupan bersama. Konsep yang bersifat normatif ini diperlukan dalam proses pembuatan hukum. Produk hukum menjadi legitim apabila telah melalui proses diskursus publik. Karena keputusan publik diperoleh setelah melalui proses diskursus sebagai pengujian public. Ruang public berfungsi menghubungkan suara rakyat yang berkembang dalam ruang publik dan kemudian diterima melalui proses legislasi hukum oleh lembaga legislatif dalam sistem politik. Proses ini secara diskursif menyambung antara ruang publik dan sistem politik, yang bermaksud memungkinkan rakyat disebut berdaulat.³⁴² Untuk kondisi saat ini dalam kompleksitas masyarakat dewasa ini, sebutan rakyat berdaulat nyata jika lembaga-lembaga legislatif, eksekutif, dan yudikatif tersambung secara diskursif dengan proses pembentukan aspirasi dan opini dalam ruang publik. Ruang publik tidak dapat diabaikan karena merupakan konsekuensi dari negara hukum demokratis. Legitimitas ruang publik secara substansi sama dengan lembaga-lembaga formal dinegara hukum, yaitu Lembaga legislative, eksekutif, yudikatif.³⁴³

Begitu pula dalam ruang publik itu tidak ada dominasi satu tradisi atau budaya atau agama. Kesemua tradisi-tradisi ini tidak dapat mengklaim komitmen etisnya sebagai norma bagi semua pihak. Habermas sebagaimana dikatakan Menoh mengatakan bahwa ruang publik sebagai arena terjadinya argumentasi, yang tidak dapat diklaim sebagai teritori oleh suatu tradisi apapun. Sebaliknya, ruang publik harus menjadi tempat penyatuan yang dapat mendamaikan konflik, persaingan klaim-klaim, dan perbedaan-perbedaan untuk dapat diselesaikan. Dalam ruang publik diharapkan menjadi arena diskursif, yang melindungi pluralitas budaya, kelompok sosial dan yang dapat memobilisasi komunikasi di antara para warga yang berbeda pandangan dan keyakinan itu sehingga tercipta saling pengertian dan saling belajar diantara warga. Ruang publik menjadi lokus berlansungnya komunikasi dan deliberasi yang bebas dan setara, yang dapat saling menghargai hak masing-masing kelompok, sehingga dapat mendorong terbentuknya solidaritas sosial di tengah-tengah kehidupan yang pluralistik. Dalam aliran filsafat kritisnya, Habermas membangun epistemologinya melalui dua cara. Pertama Habermas menghendaki transformasi atas Teori Kritis, kedua, disusul merekonstruksi epistemologinya melalui Teori Tindakan Komunikatif.³⁴⁴

Para penggagas Teori Kritis, masih terjebak pada rasio "paradigma kerja" yang ditekankan Karl Marx. Para pendahulunya yang masih memahami *praxis* sebagai kerja (*labour*), sedangkan Habermas mengajukan komunikasi sebagai tindakan dasar manusia. Kekurangan utama dari filsafat kesadaran terletak pada kegagalannya memberi tempat bagi peran *bahasa*. Habermas menyebut paradigma yang lama (teori kritis) sebagaimana paradigma teori pekerja upahan karlmark sebagai filsafat kesadaran atau filsafat subjek. Filsafat subjek ini berakar dalam filsafat Rene Descartes (1596-1650) melalui semboyannya, *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada), yang sangat bergantung pada subjek soliter (tertutup).

Filsafat kesadaran itu bertolak dari subjek soliter yang berhubungan dengan dunia dengan model dikotomi subjek-objek antara kesadaran dan sesuatu yang berada di luar dirinya, antara manusia dan dunia. Filsafat subjek mengisolasi kesadaran individu dari kondisi-kondisi material yang merintanginya individu mengaktualisasikan dirinya. Paradigma filsafat kesadaran tersebut, menurut Habermas tidak cocok untuk kondisi masyarakat dewasa ini yang ditandai oleh pluralitas budaya dan

³⁴² Gusti A B Menoh, p. 87)

³⁴³ Gusti A B Menoh, p.88-90

³⁴⁴ Gusti A B Menoh, p. 48.

orientasi nilai. Habermas menyarankan untuk mengubah paradigma dalam pemahaman epistemologis atas subjektivitas. Habermas mengajukan paradigma baru, yakni paradigma teori komunikasi. Paradigma teori komunikasi ini tidak lagi memahami subjektivitas sebagai subjek yang terisolasi yang ditandai dengan cara pengenalan monologis (satu arah). Sebaliknya, paradigma teori komunikasi memahami subjektivitas dan pengetahuan sebagai hasil proses komunikasi intersubjektif. Paradigma intersubjektif tersebut mengandaikan kesetaraan para individu dalam berkomunikasi.³⁴⁵

Habermas memasukkan dimensi baru dalam Teori Kritis melalui pengintegrasian konsep kritik dalam teori diskursus. Praksis diskursus akan membangun suatu sikap melalui argumentasi sehingga dapat memeriksa berbagai manipulasi ideologis dalam arena diskursus rasional yang bersifat publik. Dalam diskursus berlangsung fungsi kritis terhadap pernyataan-pernyataan yang dikeluarkan oleh peserta yang terlibat. Kritik sebagai diskursus membuka peluang bagi sebuah konstruksi teoretis normatif mengenai demokrasi. Teori tindakan komunikatif itu diterapkan dalam bidang moral melalui Etika Diskursus, dan kemudian diterapkan ke dalam bidang politik.³⁴⁶

Dalam bukunya yang berjudul *The Theory of Communicative Action*, sebagaimana dikutip Soemarsono, Habermas membagi tindakan menjadi empat jenis: tindakan teleologis, tindakan normatif, tindakan dramaturgik dan tindakan komunikatif. *Tindakan teleologis*: telah dibicarakan oleh Aristoteles, dalam tindakan ini aktor mempertahankan tujuan yang khusus dan untuk mencapainya dibutuhkan sarana yang tepat dan sesuai, yaitu: keputusan. Untuk membina tindakan ini diperlukan model strategi dengan maksud untuk memperhitungkan keberhasilan tindakan actor. Aktor juga mengantisipasi dari keputusan yang menjadi bagian yang ditambahkan pada tujuan yang hendak dicapai. Jadi konsep pokok tindakan ini: keputusan. *Tindakan normative*, yaitu tindakan yang diarahkan kepada anggota-anggota kelompok sosial, Tindakan tidak diarahkan pada tingkah laku aktor soliter (sendirian). Semua anggota kelompok sosial pada umumnya mempunyai kecenderungan kepada nilai-nilai yang berlaku umum sehingga mengukur tindakan atas dasar norma kelompok tersebut. Konsep pokok dalam tindakan ini adalah pemenuhan terhadap norma. *Tindakan dramaturgi* adalah jenis tindakan yang penting bukan perseorangan ataupun anggota-anggota kelompok, melainkan "peserta" yang bertindak yang ditujukan kepada masyarakat umum atau "pendengarnya". Aktor mencoba untuk menampilkan diri dalam image atau gambaran penampilan dirinya itu. Konsep pokok adalah penampilan diri di hadapan umum atau masyarakat. *Tindakan komunikatif* adalah tindakan yang menunjuk kepada interaksi, sekurang-kurangnya dari dua orang yang mempunyai kemampuan berbicara dan bertindak, serta dapat membentuk hubungan antarpri badi baik secara verbal maupun secara nonverbal. Aktor dalam mencapai pemahaman terhadap situasi tindakan serta rencana-rencana tindakannya sendiri, juga tindakan terbaik atas dasar persetujuan. Konsep pokok dalam tindakan ini adalah interpretasi. Dalam interpretasi tersebut bahasa mendapatkan tempat yang utama. Untuk mencapai pemahaman dengan perantaraan bahasa ini diperlukan pengarah, yaitu semacam mekanisme tindakan yang terkoordinasikan. Sehingga, walaupun mempergunakan konsensus tertentu, aktor dapat mengkoordinir dirinya ke arah tujuan tertentu.³⁴⁷

Habermas membuat perbedaan tegas antara kerja dalam materialisme sejarah Marx. dan komunikasi sebagai dua dimensi dari *praxis*.³⁴⁸ Habermas memahami kerja sebagai tindakan rasional bertujuan, tindakan instrumental atau tindakan strategis. Tindakan strategis ini bersifat kalkulatif, terwujud dalam ilmu-ilmu alam dan teknologi. Habermas membedakan kerja dari interaksi, di mana interaksi adalah domain pragmatik dari relasi antar manusia. Sementara kerja berupa hubungan instrumental yaitu penguasaan atas dunia objek. Sedangkan interaksi dipahami dalam komunikasi saling pengertian diantara subjek - subjek. Kerja menyangkut penerapan aturan - aturan teknis pada realitas eksternal, interaksi tergantung pada norma - norma moral (praktis). Interaksi, sebagai tindakan

³⁴⁵ . Gusti A B Menoh, 2015, p. 49. Lihat juga. F. Budi Hardiman, Teori Diskursus dan Demokrasi, dalam *Diskursus*, Vol. 7, No. 1 (April 2004),p.5.

³⁴⁶ . Ibid, p. 51).

³⁴⁷ E. Sumaryono, 1999. Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat, Penerbit Kanisius, Yogyakarta, p. 94- 95)

³⁴⁸ Menoh, p. 68.

komunikatif, dikendalikan oleh norma-norma kesepakatan yang mengikat, yang menentukan harapan-harapan timbal balik mengenai tingkah laku dan yang harus dimengerti dan diketahui setidaknya oleh dua subjek yang bertindak. Habermas memahami kerja dan interaksi sebagai sama-sama tindakan dasar manusia. Yang membedakan adalah kerja merupakan tindakan dasar manusia dalam hubungan dengan alam sebagai objek yang dimanipulasi, sedangkan komunikasi merupakan tindakan dasar manusia dalam hubungan dengan sesamanya sebagai subjek.³⁴⁹ Dari komunikasi intersubjektif tersebut lahir saling pengertian dan barangkali kesepakatan.

Habermas menggolongkan tiga jenis tindakan rasional yang berbeda orientasi, yakni tindakan instrumental, tindakan strategis, dan tindakan komunikatif. Baik tindakan instrumental maupun tindakan strategis berorientasi kesuksesan dan bukan saling pengertian diantara para subjek. Tindakan instrumental sendiri adalah sebuah tindakan yang sifatnya soliter dengan mengikuti aturan-aturan teknis tertentu. Tindakan instrumental merupakan bentuk Tindakan yang non sosial. Sementara, tindakan strategis dimaksudkan untuk mempengaruhi keputusan lawan bicara agar mengikuti kemauan seseorang. Tindakan strategis ini bersifat sosial, tetapi kurang terjadi intersubjektif karena tindakan mempengaruhi orang lain bertitik tolak dari keyakinan monologal seseorang yang merasa benar dan tepat sehingga akan dipaksakan pada sesama. Tindakan strategis ini tidak rasional karena yang dianggap penting adalah berhasil mempengaruhi orang bukan karena alasan-alasan rasional dari suatu persoalan. Paradigma strategis tersebut tidak menganggap pihak lain sebagai subyek otonom yang memiliki kehendak dan kepentingan, maka di paksa dengan dengan dipengaruhi untuk mengikuti subjek tertentu.

Habermas menekankan tindakan komunikatif berhubungan dengan relasi antar manusia adalah bersifat rasional. Karena para subjek yang berkomunikasi senantiasa mengarahkan pada pencapaian kesepahaman satu sama lain. Tindakan komunikasi bertujuan pada consensus, sebuah kesepakatan. Sedangkan konsensus dianggap rasional, apabila peserta komunikasi dapat menyatakan pendapat secara merdeka dan tanpa paksaan terhadap klaim-klaim kesahihan. Karena bersifat rasional maka Habermas menganggap tindakan komunikatif lebih penting daripada tindakan strategis dalam menghasilkan mekanisme koordinasi sosial. Berbeda dengan tindakan strategis yang memiliki motif mengendalikan pihak lain, sedangkan dalam tindakan komunikatif menghargai otonomi manusia dan mengajak berkomunikasi untuk mencapai saling pengertian.³⁵⁰

2. Integrasi Budaya Jawa dan Islam

Salah satu yang menyebabkan Islam terintegrasi dengan kebudayaan Jawa karena sufi atau tasawuf. Walaupun di Jawa telah ada agama-agama sebelumnya, namun Islam bisa terintegrasi secara mudah karena corak keislaman sufistik. Pendapat bahwa Islam populer karena sufistik ini mengingatkan pendapat Seyyed Hossein Nasr tentang kesatuan agama-agama. Menurut Nasr, mistik-mistik yang ada dunia memiliki unsur yang sama, yaitu sebagai agama tradisional yang memiliki keyakinan terhadap kekuatan besar di dunia ini, yang disebut Yang Mutlak atau Tuhan. Kesatuan agama di temukan dalam Yang Mutlak sebagai kebenaran dan realitas dan awal dari semua wahyu dan kebenaran. Ketika para sufi mengklaim bahwa doktrin keesaan (al tauhid wahid), sesungguhnya mereka sedang menegaskan hal yang fundamental. Pada tingkat Yang Mutlak ajaran agama-agama sama. Agama-agama yang berbeda seperti berbagai ragam bahasa di dunia yang menjelaskan kebenaran yang unik itu, yaitu ketika kebenaran tersebut memanifestasikan dirinya dalam dunia yang berbeda. Menurut Nasr pola dasar batinnya sama, tetapi sintaksis dari bahasa-bahasa itu tidak sama. Karena setiap agama-agama berasal dari Yang Maha Benar, maka segala sesuatu dalam agama tersebut, yang diwahyukan adalah suci, harus di hormati dan dihargai. Ketika keberadaannya diterangkan maka harus dihormati daripada dikesampingkan atau direduksi menjadi tidak berarti.³⁵¹

Mistisme Islam yang universal tersebut berkembang menyebar keluar dari rumpun kebudayaan asal di kawasan Timur-Tengah ke di Asia Tenggara, masuk di Nusantara, pulau Sumatera dan Jawa. Kedatangan mistisisme Islam yang bersifat universal di tanah Jawa berpengaruh terhadap

³⁴⁹ Gusti AB Menoh, p. 53

³⁵⁰ Gusti A B Menoh, p. 54

³⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, Pengetahuan dan kesucian, penerbit Pustaka pelajar, 1997, p.337.

cara pandang orang Jawa dalam memahami kehidupan. Di Jawa pertemuan agama Islam sebagai agama pendatang dan budaya lokal mengalami penyesuaian atau pelenturan yang akhirnya membentuk entitas baru. Suatu agama pendatang masuk ke dalam masyarakat tertentu maka terjadi proses pelenturan atau penyesuaian dengan kebudayaan yang telah ada di wilayah tersebut. Terjadi dialog yang saling mempengaruhi antara budaya lokal dan agama pendatang tersebut, yang menurut Joseph M. Kitagawa dalam pengantar buku Joachim Wach, bahwa pengaruh agama terhadap masyarakat bersifat ganda. Pengaruh agama terhadap masyarakat terlihat dalam pembentukan, pengembangan, mengubah tata yang sekuler sambil menciptakan struktur yang baru. Pengaruh masyarakat terhadap agama seperti memberi nuansa dan keragaman perasaan dan sikap keagamaan yang terdapat dalam kelompok sosial tertentu³⁵².

Keraton Mataram merupakan sumber dari Pustaka Islam Jawa yang mengandung pemikiran mistik, sebagai kelanjutan dari Pustaka Islam Jawa berkembang sejak jaman Kerajaan Demak. Karya-karya Pustaka Jawa ini diwarnai oleh pemikiran Abu Yazid al Bustami, Husein bin Mansur al Hallaj, Ibnu Arobi juga Muhammad Ibn Fadhillah. (Simuh, p.52-53 Cek). Pengaruh dari ulama Aceh ikut mewarnai dalam perkembangan sastra Pustaka Jawa dengan corak mistiknya. Ulama-ulama tersebut adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin Pasai, Nurudin ar Raniri juga Abu Rauf al Singkle berpengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam di masyarakat Jawa (Sangidu, 2004, p:67 cek). Sehingga pada periode ini muncul pemikiran keagamaan yang mistis. Tokoh-tokoh Syekh Siti Jennar yang menjadi cerita di Jawa pada jaman kerajaan Demak sampai saat ini. Syekh Siti Jennar dikenal sebagai wali yang mempunyai kecenderungan mistik yang sering menimbulkan ketegangan dengan ketentuan hukum syariah yang baku. Paham mistik yang diyakini Siti Jennar tersebut berpengaruh dalam keberagamaannya yang meremehkan hukum negara berupa syariah yang sudah di adopsi oleh kerajaan Demak. Kemudian kerajaan Demak berusaha memadamkan pengaruh mistik, sufi dan tarekat karena paham ini menyebabkan orang menjadi individualistik dan meremehkan ketentuan keraton. Akhirnya Syekh Siti Jennar dihukum mati, sebagai perlambang sirnanya mistik Islam dan sufisme dengan digantikan dengan hukum kerajaan yakni syariah demi ketertiban negara. Kerajaan Demak lebih memilih syariah untuk menjaga kewajiban kerajaan dari pengaruh sufisme yang melecehkan kekuasaan kerajaan.³⁵³

Perkembangan kecenderungan syariah dan mistik ini juga berpengaruh dalam pemikiran keagamaan di Jaman Mataram Islam. Corak pemikiran tersebut pada Serat Sastra Gending yang muncul pada jaman Sultan Agung berkuasa. Karya serat sastra gendhing, yang dilihat dari namanya mengarah pada aspek yang halus, lembut atau mistik. Serat Sastra Gending berisikan dua tema besar, yaitu teologi dan tasawuf. Pemikiran Sultan Agung dibidang teologi menjelaskan adanya kesatuan tiga unsur yang membentuk bangunan setitiga sama sisi, yang menempatkan Tuhan dalam posisi puncak, sedangkan dua sisi lainnya adalah manusia dan alam. Tiga sisi tersebut saling berhubungan dengan Tuhan sebagai sentral atau sumber dari kedua sisi lainnya³⁵⁴

Danu mengatakan telah terjadi kompromi nilai dan simbol antara agama pendatang dengan budaya Jawa, sehingga muncul bentuk baru yang berbeda dari budaya asli maupun agama pendatang. Proses tersebut merupakan akulturasi yang terjadi secara perlahan sehingga antara Islam dan budaya Jawa hingga memunculkan sebuah entitas baru yang dikenal dengan Islam Kejawan. Islamisasi di Jawa relatif lebih mudah diterima oleh orang Jawa baik orang awam maupun bangsawan dikarenakan Islam yang datang berbau mistik, yaitu tasawuf.³⁵⁵ Pertemuan budaya Jawa yang bercorak mistik dan mistisisme Islam tersebut dapat dilihat dari pemikiran Sultan Agung dalam bukunya serat sastra gending Di Jawa mistisisme ini tampak dalam kepustakaan Jawa, salah satunya adalah Serat Sastra

352 Joachim Wach. Ilmu Perbandingan Agama Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan, terjemahan dari *The Comparative Study of Religions* oleh Drs Djamanmuri. (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada). 1984, p. XXXVI

353 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Penerbit Mizan, 1991, p. 231-233.

354 Sudjak, *Serat Sultan Agung Melacak Jejak Islam Nusantara*, Penerbit Bildung, Yogyakarta, 2016, p. 79-80.

355 Priyo Prabowo, Dhanu. *Pengaruh Islam dalam Karya-karya R.Ng. Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi), 2003, p.7

Gending. Sastra gending mengedepankan harmoni hubungan manusia dengan Tuhan, dimana dampak hubungan Tuhan ini menimbulkan konsekuensi hubungan baik dengan sesama.

Sastra Gending Karya Sultan Agung di abad 17 merupakan gambaran manunggali manusia dan Tuhan. Dalam mistik Islam di jelaskan tentang upaya manusia menuju Tuhan dilakukan dengan pembersihan diri dari anasir buruk yang membuat manusia tidak suci, batinnya tidak bersih. Tasawuf, yaitu ajaran Islam yang sifatnya isoteris, berupa ajaran untuk menuju Tuhan melalui pembersihan batin, sehingga menjadi pribadi manusia yang berbudi pekerti, manusia halus, memiliki batin yang halus dan peka. Pemahaman tentang tasawuf yang menekankan pembentukan pribadi manusia dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan melalui sikap hidup zukud, sederhana menjauhi kehidupan dunawian yang berlebihan sehingga terbentuk pribadi yang memiliki batin yang lembut. Pengertian tasawuf seperti ini dekat dengan pengertian tasawuf sunni. Sedangkan tasawuf yang menekankan pada aspek makrifat, menuju Tuhan, yang ditempuh melalui usaha melatih diri (riyadhoh), berjuang (mujahadah) dan melepaskan diri dari belenggu nafsu, disebut dengan tasawuf batini.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode hermeneutik yaitu analisis secara hermeneutik terhadap karya pustaka Jawa pada jaman Sultan Agung seperti Serat Sastra Gending. Metode interpretasi menggunakan *hermeneutika-dalam* Jurgen Habermas. Sedangkan teori ruang publik Jurgen Habermas dipergunakan untuk analisis integrasi sosial terhadap kehidupan sosial pada jaman Sultan Agung. Pemikiran tentang ruang publik mengandaikan adanya ruang publik yang dimiliki bersama antara kelompok sekuler dan kelompok agamis. Pemikiran Ruang public Jurgen Habermas sebagai ruang tempat bersama dikontekkan dengan situasi ruang public pada zaman Sultan Agung. Pemikiran habermas ini diharapkan dapat membantu mengintegrasikan integrasi Islam dan budaya Jawa sebagaimana tampak dalam kultur Jawa yang terintegrasi seperti saat ini.

Hermeneutika secara etimologis berasal dari istilah bahasa Yunani yaitu dari kata kerja *hermeneuein*, yang artinya menafsirkan. Sedangkan kata bendanya adalah *hermeneia* yang artinya interpretasi atau penafsiran. Secara terminologi hermeneutika artinya proses mengubah sesuatu dari tidak tahu menjadi mengerti.³⁵⁶ Dalam metode hermeneutika, Habermas membedakan antara pemahaman dan penjelasan. Penjelasan berhubungan dengan ilmu-ilmu alam sedangkan pemahaman berhubungan dengan manusia. Manusia tidak sepenuhnya dapat memahami makna suatu fakta, karena terdapat fakta yang tidak sepenuhnya dapat diinterpretasi. Ada suatu makna yang bersifat lebih yang tidak dapat dijangkau oleh interpretasi, yaitu hal-hal yang tidak teranalisis yang ada diluar pikiran kita. Hal-hal tersebut ada terus menerus mengalir dalam hidup manusia.

Metode Hermeneutika-dalam melalui Tafsir Mimpi

Habermas menyebut hermeneutik sebagai *Teifenhermeneutik* atau *depth psychology* atau dalam bahasa Indonesia *hermeneutika-dalam*. Menurut Habermas hermeneutic-dalam tidak hanya tafsir mimpi psikoanalitis, melainkan salah satu bentuk tafsir (hermeneutic). Habermas membedakan antara tafsir biasa dengan tafsir psikoanalisis. Hermeneutik biasa mengandaikan bahwa teks memuat ingatan pengarangnya tentang sejarah hidup penulis dalam kondisi normal. Pengarang dianggap menulis struktur makna yang sudah diobyektifikasikan dalam masyarakat pada zamannya dan diandaikan dengan sadar memahaminya. Karena itu penafsir dapat lebih memahami struktur makna itu dan kurang mencurigai pengarang yang mempresentasikannya. Sedangkan hermeneutika psikoanalisis dalam menghadapi teks dengan sikap mencurigai dari segi yang ditulisnya. Bahkan pengarangnya tidak memahami tentang teks mimpi yang ditulisnya. Pengarang tidak memahami karena bahasa simbol yang digunakan dalam teks itu adalah hasil distorsi yang tidak sadar dilakukan oleh pengarang.³⁵⁷ Perbedaan kedua, dilihat dari bahasa yang dipakai teks. Dalam hermeneutika biasa menghadapi teks yang menggunakan bahasa sehari-hari, bahasa yang biasa di gunakan oleh

³⁵⁶ Richard E Palmer, 2016, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Penerbit Pustaka Pelajar, Yogyakarta, p.14)

³⁵⁷ F Budi Hardiman, 2009. *Menuju Masyarakat Komunikatif*, (Penerbit Kanisius, Yogyakarta, p.65).

masyarakat. Bahasa teks bahasa biasa berisi language games yang menggunakan bahasa sehari-hari. Sementara hermeneutic psikoanalisis menggunakan language-games yang susunan bahasanya kacau balau. Menurut Habermas, psikoanalisis menghubungkan kekacauan language game ini dengan sejarah hidup pengarang sendiri. Psikoanalisis menemukan bahwa kekacauan ini ada hubungannya dengan penipuan diri yang dilakukan oleh pengarang.³⁵⁸

Metode Hermeneutika-dalam Melalui Sensor atau Resistensi

Habermas sebagaimana di sampaikan Budi Hardiman, tertarik dengan konsep sensor atau resistensi. Konsep ini berhubungan dengan pengetahuan yang sifatnya dominasi, seperti dogmatisme (istilah yang digunakan filsuf pencerahan), atau kesadaran palsu atau ideologis dalam terminologi marxisme. Istilah dogmatisme, kesadaran palsu atau ideologis ini berkaitan dengan sistem kekuasaan tertentu yang menganggap pengetahuan tersebut sebagai satu-satunya kebenaran sehingga cenderung menindas pengetahuan lainnya. Habermas menghubungkan neorosis dengan makna yang disebut dengan struktur simbolis. Neorosis tersebut yang menyebabkan penipuan diri dengan mendistorsi struktur simbol dalam ketiga dimensi, yaitu bahasa, tindakan dan ekspresi. Distorsi tersebut tampak dalam tiga dimensi yakni pikiran obsesif, tindakan yang diulang-ulang dan histeria.

Mimpi sebagai bentuk orang yang memuaskan hasrat yang tidak dapat dipuaskan ketika dalam keadaan terjaga. Pemuasan hasrat tersebut muncul dalam bentuk symbol mimpi, namun ketika terjaga dari tidur dari nya tersebut justru merasa asing dengan teks mimpinya. Dalam peristiwa ini terdapat dua realitas yang seakan tidak berhubungan, yaitu mimpi di satu pihak dan tingkah laku setelah terjaga di lain pihak. Seorang psikoanalais melihat hubungan ini, yaitu hal yang tidak dapat dilaksanakan dalam kehidupan ketika dia terjaga, yang kemudian diterjemahkan sebagai teks mimpi. Sedangkan gejala orang yang merasa asing dengan mimpinya adalah contoh patologis yaitu penipuan diri yang tidak di sadari.³⁵⁹ Hermeneutika-dalam mempunyai tugas memahami yang terdistorsi atau gambaran-gambaran mimpi yang penuh rahasia tersebut dan juga memahami distorsi itu sendiri. Dengan, pertama, menterjemahkan gambaran mimpi yang rahasia itu menjadi makna yang jelas dalam kehidupan nyata. Kedua, memahami mengapa penipuan diri itu terjadi dalam mimpi. Untuk memahami teks yang terdistorsi tersebut, psikoanalais harus melakukan refleksi, yakni dengan cara menelusuri kejadian teks mimpi itu. Menunjukkan ketajaman psikoanalais dalam membuka sisi ketidaksadaran atau irrasionalistiyas suatu kehidupan yang sadar dan rasional.³⁶⁰

Pengetahuan yang diperoleh melalui hermeneutika-dalam di atas adalah pengetahuan reflektif, yaitu suatu bentuk pengetahuan yang melakukan refleksi diri. Artinya pengetahuan ini tidak sekedar pengetahuan mutlak yang lepas dari kepentingan, melainkan mengandung kepentingan emansipatoris. Pengetahuan ini terkait dengan praksis untuk mencapai kehidupan yang baik atau disebut dengan *mundigkeits* atau manusia otonom dan tanggung jawab atau kualitas kedewasaan.³⁶¹ Pengetahuan kritis dalam metode psikoanalais ini bukan merupakan pengetahuan netral atau kontemplatif melainkan pengetahuan yang didorong oleh kepentingan rasio itu sendiri yaitu kepentingan emansipatoris. Habermas mengangkat cara berfikir positifistis metode ilmiah ke taraf kesadaran reflektif untuk menunjukkan kaitannya dengan konteks kehidupan sosial.³⁶²

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dalam sejarah kepemimpinan Sultan Agung di tandai dengan adanya dua kelompok agamis dan budaya lokal. Budaya ini menjadi umum di masyarakat. Mengingat adanya kelompok agamis dan kelompok sekuler di dunia modern sebagaimana dijelaskan dalam Jurgen Habermas. Jurgen Habermas mengadatkan intergrasi sosial dalam masyarakat modern dengan membangun komunikasi

³⁵⁸ F Budi Hardiman, p.66.

³⁵⁹ F Budi Hardiman, p.66-67

³⁶⁰ F Budi Hardiman, p.70

³⁶¹ F Budi Hardiman, p.71

³⁶² F Budi Hardiman, p.75)

bebas dominasi dalam ruang public. Sedangkan Sultan Agung mengintegrasikan antara kelompok Islam dan budaya lokal dalam ruang public di jaman Mataram.

Sebagaimana pendapat Habermas dalam metodologi Hermeneutika dalam, yaitu Metode Hermeneutika-dalam melalui Tafsir Mimpi dan Metode Hermeneutika-dalam Melalui Sensor atau Resistensi. Konsep sensor atau resistensi. Konsep ini berhubungan dengan pengetahuan yang sifatnya dominasi Neorisis tidak hanya milik orang yang terjangkit gangguan kejiwaan. Mimpi orang waras bisa di anggap sebagai simptom neorosis. Habermas mengambil contoh mimpi sebagai model tentang keadaan masyarakat yang mengalami patologi yang diambil dari kehidupan yang waras. Mimpi sebagai bentuk orang yang memuaskan hasrat yang tidak dapat dipuslkan ketika dalam keadaan terjaga. Menurut Habermas hal ini berkaitan dengan fenomena sensor atau resistensi. Bahasa lambang dan sikap tidak mengenali teks mimpi yang disusun sendiri, disebabkan oleh resistensi dari orang yang bermimpi. Resistensi ini muncul dalam bentuk sensor atas mimpi.³⁶³ Hasrat seorang pemilik mimpi tersebut disensor dalam mimpi, sehingga timbul dalam selubung simbolis.

Dalam Pemikiran Sultan Agung dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Mimpi Keagung binantaraan

Cita-cata merupakan “mimpi yang hendak di realisasikan oleh Sultan Agung. Mimpi yang tersebut adalah menyatukan pulau Jawa di bawah pemerintahan Mataram dan mengusur kekuasaan asing. Sultan Agung menerapkan konsep *keagung binantaraan*. dalam memimpin wilayah kekuasaannya. Penerrapan konsep keagung binantaraan ini terlihat dari keberhasilan Sultan Agung dalam mempersatukan Jawa dalam pangkuan kekuasaan Mataram. Dengan keagunbinantaraan ini Sultan Agung membangun daerah kekuasaannya meliputi Seluruh Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur himgga Madura kecuali Balmbangan.

Konsep ini sering dipahami dengan konsep otoriter dalam teori politik saat ini, Moedjanto menggambarkan konsep *keagung binantaraan* tersebut sebaagi kedudukan raja merupakan ketunggalan yang utuh dan tidak dapat disaingi oleh orang lain. Konsep kekuasaan ini menimbulkan konsekuensi bahwa raja adalah seorang penguasa yang harus dipatuhi dan ditaati segala perintahnya (Moedjanto, 1994: 8). Sedangkan dalam dataran praktis yaitu tujuan dari perintah raja untuk kesejahteraan rakyat kurang di pahami. Menurut Frans Magnis Suseno , pemaknaan kekuasaan ini merupakan pemahaman menurut Barat, yang mempunyai tedensi dalam memandang kekuasaan sebagai sutu yang selalu instrumental, ssehingga kekeuasaan dipandanag lebih dari kemampuan untuk memaksakan kehedak kepada orang lain. Kekuasaan dalam panadangan jawa Mataram terlihat dari hasil-hasil yang dicapainya, yaitu rakyat sejahtera, adil dan Makmur.³⁶⁴

Konsep keagunbinantaraan yang telah dibangun oleh Sultan Agung membawa maksud untuk merancang cita-cita politik sebagai suatu kepentingan Bersama, dengan memosisikannya sebagai doktrin kekuasaan yang menegaskan bahwa raja Mataram merupakan kekuasaan tunggal yang sah dan tidak dapat diganggu gugat. Dengan demikian, seluruh kekuasaan yang berusaha menandinginya dalam standar fiqh masa itu termasuk ke dalam bughot atau para pemberontak dan sah secara hukum untuk ditumpas habis sampai ke akarnya. Sedangkan dalam bidang social, konsep maupun doktrin keagunbinantaraan ini berusaha untuk menyatukan masyarakat Jawa dalam suatu system peraturann dan pemerintahan yang satu, tidak terkotak-kotak atau terbagi-bagi, sehingga terciptalah apa yang disebut “persatuan dalam perbedaan” yang dalam konsep sekarang ini digunakan sebagai ideologi bangsa Indonesia yaitu kebhinekaan yang tunggal ika. Sesungguhnya konsep keagunbinantaraan merupakan konsep yang telah ada jauh sebelum Sultan Agung berkuasa, dan ia merupakan cita-cita Ki Ageng Pamanahan sang pembuka hutan Mentaok sebagai cikal bakal Mataram yang menginginkan adanya kehidupan Makmur dan guyub Rukun di kalangan masyarakat Jawa seluruhnya. Namun karena ia terhalang oleh “janji”, makai a berharap bahwa anak turunnyalah yang mampu merealisasikan cita-

³⁶³ (Habermas., J. 1971, Knowledge and Human, Boston, Beacon Press, 1971, p 222-223).

³⁶⁴ Franz Magnis Suseno, Etika Jawa, Sebuah Analisa Fasafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa, Penerbit Ikapi, Jakarta, 1984, p. 111). (lihat juga Zaairul Haq, Nasionalisme Religius Kasultanan Mataram Menguak Praktek Islam dan Ajaran Sastra Gendhing di Masa Pemerintahan Sultan Agung Hanyokrokusumo, Penerbit Kreasi Utama, Bantul Yogyakarta, 2012, p. 110)

citanya itu, dan pada zaman Sultan Agunglah cita-cita tersebut dapat terealisasikan dalam bentuknya yang mengagumkan.

Konsep keagungbinantaraan dalam kekuasaan Mataram memberikan hak khusus kepada penguasa dalam hal ini seorang raja untuk membuat undang-undang, pelaksana undang-undang dan sekaligus menjadi hakim. Adapun raja dalam konsep ini adalah seseorang yang memusatkan suatu kekuatan yang besar pada dirinya sendiri, sebagai orang yang paling sakti dan kekuasaan hanya ada pada dirinya. Dapat disimbolkan seperti sebuah kaca pembesar yang memusatkan cahaya matahari dan mengarahkannya ke bawah. Kesaktian sang Raja diukur dari besarnya mono:poli kekuasaan yang dipegangnya. Kekuasaan yang besar diperlihatkan dari besarnya wilayah kekuasaan, dan semakin eksklusif segala kekuatan dalam kerajaannya berasal dari padanya. Namun demikian, konsep keagungbinantaraan tidak menyetujui sikap-sikap seorang raja yang otoriter, menang sendiri dan merasa benar sendiri. Sebab dalam konsep ini seorang raja dituntut untuk mampu membangun ketenangan dan kesejahteraan bagi rakyat di wilayahnya. Tidak ada gangguan, ancaman maupun hal-hal yang mengganggu ketentraman rakyatnya, semua kegundahan yang ada seakan telah dihapus oleh sang Raja. ³⁶⁵

Konsep keagungbinantaraan tersebut walaupun secara politis kekuasaan raja begitu besar, namun seluruh kekuasaannya harus difokuskan untuk kepentingan masyarakat. Rakyat yang menjadi kawula harus melaksanakan kewajibannya dalam rangka ngemban dhawuh dalem. Dalam pengertian rakyat mengerjakan amanat raja dalam rangka Bersama-sama membangun kesejahteraan hidup Bersama. Amanat tersebut mengandung cita-cita kemanusiaan dan kerjasteraan. Sehingga tidak ada ruang bagi raja Mataram untuk menjadikan posisi raja untuk berbuat tidak adil apabila melanggar hak kemanusiaan. ³⁶⁶

Konsep keagungbinantaraan tidak menyetujui sikap-sikap seorang raja yang otoriter, menang sendiri dan merasa benar sendiri. Seorang raja dituntut untuk membangun ketenangan dan kesejahteraan rakyat. Kekuasaan Raja juga tampak dalam kehidupan alam. Apabila semua elemen dalam kerajaan tersebut tenteram, maka alam pun akan memberikan timbal balik yang sesuai, seperti tanah yang subur, keberhasilan panen, dan lain sebagainya. Sampai akhirnya setiap penduduk mendapatkan sandang, pangan dan papan yang layak, dan semua orang merasa terpuaskan, sehingga keadaan demikian dapat disebut sebagai keadayaan yang adil dan Makmur. Karena itu dalam konsep keagungbinantaraan harus diperhatikan kebijaksanaan raja. Kebijaksanaan memiliki dua makna, waskita, dan mampu menggunakan budi atau akal dengan tepat. Konsep kebijaksanaan (kawicaksanaan) merupakan alat yang sangat umum dalam usaha bina-negara khususnya pada masyarakat Mataram saat itu. Namun karena sifatnya yang abstrak dan umum membatasi kegunaannya dalam menghadapi kenyataan pemerintahan, bahkan ada yang mungkin mengatakan bahwa gagasan ini lebih memberi tekanan pada kekuasaan mutlak dan tunggal bagi raja untuk mengambil keputusan mengenai semua persoalan yang memaksanya menguasai semua kemungkinan setiap kali bertindak. Karena itu kemudian, dalam konsep kawicaksanaan ini dijelaskan secara rinci, bahwa raja harus memiliki delapan kebajikan, yaitu: ³⁶⁷

1. Dana yang tak terbatas, atau kedermawanan, sifat Bathara Indra, kepala semua dewa bawahan
2. Kemampuan untuk menekan semua kejahatan, sifat dewa Yama, dewa maut.
3. Berusaha membujuk dengan ramah dan Tindakan yang bijaksana, sifat dewa Surya, dewa matahari.
4. Kasih sayang, sifat Bathara Candra.
5. Pandangan yang teliti dan pikiran yang dalam, sifat dewa Bayu, dewa Angin.
6. Kedermawanan dalam memberi harta benda dan hiburan, sifat dewa Kuwera, dewa harta duniawi.

³⁶⁵ Zaairul Haq, 2012. Nasionalisme Religius Kasultanan Mataram Mengungkap Praktek Islam dan Ajaran Sastra Gendhing di Masa Pemerintahan Sultan Agung Hanyokrokusumo, Penerbit Kreasi Utama, Bantul Yogyakarta, 105-106)

³⁶⁶ Zaairul Haq, p.115.

³⁶⁷ Zaairul Haq, p.107

7. Kecerdasan yang tajam dan cemerlang dalam menghadapi kesulitan macam apa pun, sifat dewa Bruna, dewa lautan.
8. Keberanian yang berkobar-kobar dan tekad yang bulat dalam melawan setiap musuh, sifat dewa Brama, dewa api.

Sifat-sifat di atas sesungguhnya merupakan pengertian yang sangat realistis tentang masalah-masalah kebijaksanaan negara, yang meliputi kasih hati yang pemurah maupun kekerasan yang tidak kenal ampun dan tidak melupakan arti penting harta benda maupun daya kecerdasan. Di sisi lain sifat-sifat ini juga menekankan tuntutan luar biasa dan yang benar-benar melebihi kemampuan manusia untuk menjadi teladan sebagai seorang raja. Dan Ketika semua persyaratan ini diterapkan dalam diri Sultan Agung, maka banyak masyarakat yang mengakui bahwa beliau adalah orang terpuji yang memiliki kekuatan bati khususnya dalam usaha menahan diri dari kenikmatan duniawi. 368

2. Sensor atau Resistensi

Negara Mataram pergolakan baik karena pemberontakan di dalam negeri maupun dalam melawan imperialisme dan kekuatan dagang VOC. Pada jaman kekuasaan Sultan Agung memerintah Mataram, VOC mengirimkan duta ke ibukota Mataram dalam rangka melaksanakan perundingan. Tahun 1614 VOC mengirimkan Van Zurck ke ibukota Mataram, kemudian duta bernama Cornelis van Maisejck datang ke Matang pada tahun 1618 dan tahun 1623 duta Belanda yang datang bernama De Haan. Meskipun Mataram merupakan negara agraris, namun Mataram juga melakukan perdagangan baik perdagangan dalam maupun perdagangan dengan luar negeri. Perdagangan melalui pelabuhan pesisir utara Jawa seperti Jepara, Kendal dan Tegal. Komoditi andalan Mataram dalam perdagangan tersebut adalah beras. Wilayah di daerah pusat negara Mataram merupakan wilayah yang subur. Terdiri dari hamparan sawah-sawah yang luas dengan tanaman padi hijau subur. Pada bulan-bulan panen, rakyat sibuk memikul padi dan gabah dengan gerobak yang ditarik 6-8 lembu lalu lalang di jalan ibukota Kerto. Perdagangan dilakukan oleh para Tumenggung Mataram.³⁶⁹

Sultan Agung mewarisi kekuasaan Negara Mataram dengan menghadapi pembangkangan dan pemberontakan. Ketika naik tahta di Mataram pada tahun 1613, timbul pemberontakan di wilayah pesisir utara. Ketidakpuasan muncul dari anggapan bahwa Mataram seharusnya negara maritim. Sehingga pusat pemerintahan berada di kota Pantai dengan armada laut yang kuat. Kota-kota pantai yang paling berhak menjadi ibukota Mataram, bukan daerah pedalaman seperti Kota Gede atau Kerto. Kota-kota yang ramai dan menjadi pusat negara pada zamannya berada di kota pesisir, seperti Malaka, Samodera Pasai adalah pusat ibu kota negara. Alasan tersebut yang menyebabkan Gresik secara terang-terangan menentang Mataram. Gresik sejak lama tumbuh menjadi kota dagang yang maju yang tumbuh berkembang menjadi pusat perdagangan dan penyebaran Islam ke wilayah timur Nusantara seperti Maluku. Maluku merupakan penghasil rempah-rempah yang pada waktu itu merupakan komoditi perdagangan mahal di dunia dan menjadi incaran pedagang dari negara Barat. Dalam bidang agama Maluku juga berkiblat pada Gresik. (Fatimah Purwoko, p.95). Pada tahun 1614 Adipati Kediri berniat menjadikan Kediri sebagai pusat Negara Nusantara sebagaimana pada abad 12 Kediri pernah Jaya sebagai negara. Kediri memberontak dibantu dengan Tuban, Pasuruan memutuskan menyerang Mataram, namun penyerangan mengalami kegagalan.³⁷⁰

Sejak tahun 1615 Mataram mengatur langkah militer lebih cermat. Pasukan dikirim ke Jawa Timur untuk menyelesaikan pemberontakan di bawah pimpinan Tumenggung Suro Antani. Pasukan Mataram juga menghadapi pemberontakan di Lasem, Tuban, Gresik, Surabaya, Madura dan Pasuruan. Di daerah pedalaman Pasukan Mataram menghadapi pemberontakan dari Kediri, Jember (daerah di Mojokerto), Wirasaba (daerah di Kertosono). Pada tahun 1617 daerah Pajang memberontak ingin lepas dari Mataram. Sultan Agung marah, karena Pajang merupakan daerah subur dan dekat secara geologi

³⁶⁸ Ibid, p.108

³⁶⁹ Fatimah Purwoko, Sultan Agung Sang Pejuang dan Budayawan dalam Puncak Kekuasaan Mataram, Penerbit Sociality, Yogyakarta, 2020, p. 93)

³⁷⁰ Fatimah Purwoko, p.95-96.

dengan Mataram. Untuk mengatasi hal itu Sultan Agung memindahkan warga Pajang ke sekitar ibukota Mataram. Warga Pajang di beri pekerjaan sebagai pembuat batu bata.³⁷¹

Untuk mengikat daerah-daerah tersebut, Sultan melakukan perkawinan, yaitu adipati-adipati penguasa daerah dinikahkan dengan puteri Mataram. Pangeran Pekik putra adipati Surabaya dinikahkan dengan Ratu Pandan Sari adik Sultan Agung. Pangeran Cakraningrat I dinikahkan dengan Ratu Ibu. Sultan Agung sendiri menikahi puteri Cirebon untuk mempererat hubungan Cirebon dengan Mataram.³⁷²

Sultan Agung merupakan seorang penguasa yang menentang praktek perdagangan monopoli kongsi dagang *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) Belanda. Dalam bidang politik, Sultan menolak bekerja sama dengan VOC karena, Belanda menggunakan sistem monopoli dalam perdagangan yang tidak memihak kepada rakyat Mataram. Karena sikap VOC tersebut Sultan Agung menyerang Batavia (sekarang bernama Jakarta) pada tahun 1628 M dan 1629 M, meskipun penyerangan tersebut mengalami kegagalan.³⁷³

VOC kerap mempraktekkan sikap kekerasan yang melanggar kemanusiaan dalam perdagangan. VOC menyetujui saran Jan Pieterszoon Coen kepada Dewan tujuh belas yaitu Dewan Pengurus VOC pada tahun 1615. Saran tersebut adalah; 1). Merebut dan menguasai darah di Asia, 2) mengisi daerah yang berhasil direbut dengan orang-orang Belanda untuk mempertahankan dan mengembangkan menjadi koloni. 3). Membantu koloni-koloni dengan memasukkan orang-orang Asia sebagai budak meeka. Coen mengutamakan orang-orang Cina menjadi pekerja karena merupakan pekerja yang rajin dan ulet. Bilamana orang Asia ini tidak mau pindah secara sukaela maka mereka akan di culik. 4) Koloni-koloni ini kelak akan menjadi pangkalan-pangkalan operasi aktivitas Belanda, 5) Mengirim dari Negara Belanda Angkatan laut yang kuat untuk merebut Manila dan Makao, agar Filipina dan pantai Cina dikuasai oleh Belanda. Untuk merebut Filipina digunakan ribuan orang Jepang yang telah dijanjikan oleh Kaisar Jepang kepada Coen.

Dengan rencana itu Jan Pieterszoon Coen akan diangkat sebagai Gubernur Jenderal. Dengan gambatrn ini bahwa VOC menjalankan imperialisme ekonomi yang kegiatannya meliputi seluruh Asia dengan Batavai sebagai pusatnya. Tentu saja usaha Coen ini merupakan tandingan bagi Sultan Agung yang hendak menyatukan Jawa dalam kekuasaannya.³⁷⁴

Pengepungan Batavia yang pertama terjadi pada tahun 1628. Awal Tindakan penyerangan dengan melakukan penutupan hampir seluruh pantai Jawa atas perintah Tumenggung Baureksa dari Kendal. Tindakan penutupan ini sedemikian rapi hingga orang asing yang akan mengunjungi Mataram ditahan di pelabuhan. Kantor perdagangan Inggris di Jepara di tutup dalam beberapa waktu. (Fatimah Purwoko, p.203). Pada 13 April 1628 Kyai Rangga saudara Tumenggung dari Tegal tiba di Batavia dengan 14 Kapal bermuatan beras. Ia memohon bantuan Belanda agar membantu Sultan melawan Banten dan memohon agar mengirim utusan Belanda ke istana Mataram. Permohonan membatu melawan Banten diterima namun belanda menolak mengirim utusan ke Mataram. Pada tanggal 22 Agustus 1628 datang 59 Kapal Mataram di Belabuan Batavia. Kapal-kapal tersebut berhasil merapat di Pelabuhan dengan menyamar sebagai kapal dagang. Kapal itu menganggut 153 ekor lembu, 120 last atau 2 ton beras, 120 000 ikat padi, 25.000 buah kelapa dan 7000 bungkus gula. Awak kapal berjumlah 900 orang. Kumpeni menaruh kecurigaan banyaknya kapal yang datang dan tidak melarang kapal masuk pelabuhan, Namun dua hari kemudian banyak orang Mataram yang masuk ke kota. Kemudian datang 27 Kapal dengan ternak. Orang-orang Banten menyerang patroli Kumpeni di perairan dekat sungai Untung Jawa Tangerang. Dalam penyernan ini 15 orang serdadu Belanda tewan. (Fatimah Purwoko, p.206). Malam hari tanggal 24 Agustus datang tujuh kapal dari Malaka dengan membawa perbekalan dan senjata untuk pasukan pendukung Mataram yang dating terlebih dahulu. Namun Kumpeni melarang kapal ini masuk Pelabuhan.

³⁷¹ Fatimah Purwoko, p.99.

³⁷² Fatimah Purwoko, p.190.

³⁷³ Ricklefs, 1995: 67.

³⁷⁴ Fatimah Purwoko, p.191.

Penyerangan di mulai, kapal yang ditahan di Pelabuhan tidak berhasil di tahan. Kapal-kapal tersebut dapat berkumpul dan awal kapal turun menyusup ke daratan. Di tengah malam awak kapal menyerang tentara Belanda di pasar dan benteng. Sedadu kumpeni melarikan diri ke benteng Perel yang dibangun dengan ketinggian 12 kaki. Orang Jawa yang datang dengan jalan kaki menggabungkan diri dengan pasukan Mataram turut menyerang benteng. Pertempuran sengit terjadi selama lima jam. Pasukan Mataram bahkan berhasil masuk Benteng. Namun pasukan Mataram tidak berhasil menguasai Batavia. Pada diri hari orang-orang Mataram mundur dengan meninggalkan banyak mayat.³⁷⁵

Penyerangan ke Batavia kedua terjadi pada tahun 1629. Persiapan dilakukan lebih mapan dengan belajar dari penyerangan pertama. Usaha menguasai Batavia dilakukan dengan mengirim mata-mata bernama warga yang tiba di Batavai pada tanggal 16 April 1629. Warga menyamar sebagai pedagang dan berhasil mengamati seluruh benteng dan isi benteng. Hasil penyamarannya disampaikan kepada penggaungjawab pasukan. Namun malang warga di tangkap Kumpeni dan diperjara.³⁷⁶ Pada tanggal 14 15 September 1629 datang gerobak yang ditarik 12 -18 kerbau berisi Meriam. Pasukan mempersiapkan Meriam dengan mendekati Meriam pada bangunan yang paling luar. Belanda melakukan penyerangan di bawah pimpinan Antonia van Diemen. Prajurit Mataram mengalami kekalahan besar dan sebagian alat pertahanan mereka di bakar Belanda. Pada 21 September 1629 orang Mataram muncul di Batavia dan memulai melakukan penembakan. Pasukan Mataram menyelesaikan pemasangan meriam-meriamnya dan melepaskan tembakan baik dari sebelah timur maupun sebelah selatan. Mereka menyediakan meriam di sisi timur dan selatan benteng. Kerugian yang di derita Belanda dinilai secara militer tidak cukup berarti. Serangan ke benteng Weesp tanggal 29 Septmber mengakibatkan pihak Mataram mengalami kekalahan besar. Kekalahan tersebut karena adanya ketimpangan teknologi militer.³⁷⁷

Mataram dalam serangan ini tidak berhasil mengusir kumpeni dari Batavia dan dari Pulau Jawa. Sultan Agung telah menunjukkan semangat dan melawaan orang asing. Kedudukan Belanda di Pulau Jawa semakin kuat . Belanda memperkuat kekuasaannya dan berhasil menandingi kekuasaan Mataram. Perluasan kekuasaan ini mempersempit Mataram. Kondisi ini menjadi beban Sultan Agung dalam merealisasikan cita Keagung Binantaraan. Dalam perkembangannya Belanda semakin kuat dan semakin masuk ke jantung pusat kekuasaan Mataram Jawa.

3. Integrasi Sosial

Habermas menekankan tindakan komunikatif dalam relasi antar manusia. Tindakan antar manusia bersifat rasional karena para subjek yang berkomunikasi senantiasa mengarahkan pencapaian pemahaman satu sama lain, bahkan berorientasi pada konsensus. Tindakan komunikasi bertujuan pada konsensus, sedangkan konsensus dapat dianggap rasional, apabila peserta komunikasi dapat menyatakan pendapat terhadap klaim-klaim kesahihan secara bebas dan tanpa paksaan. Tindakan strategis memiliki motif mengendalikan pihak lain, yang berbeda dengan tindakan komunikatif menghargai otonomi orang lain dan mengajak berkomunikasi untuk mencapai saling pengertian.

Dalam serat sastra gending, usaha mencapai pemahaman orang lain dilakukan melalui mawas diri atau toleransi. Usaha manusia untuk mencapai “Kepribadian” yang sempurna, namun berakhir dengan manusia tetap merupakan “diri” yang tidak sempurna. Manusia di dalamnya terdapat paradok yang antinomis yang tidak dapat dipungkiri. Seluruh hidup manusia adalah perjuangan untuk memecahkan antinomi itu, akan tetapi tidak pernah akan selesai.³⁷⁸ Serat Sastra Gending menganjurkan untuk tidak sombong dengan menonjolkan ego dan membuka toleransi. Komunikasi antar pribadi menjadi terbuka, bukan saja terbuka secara horizontal, akan tetapi juga secara vertical.

³⁷⁵ Fatimah Purwoko, p.217.

³⁷⁶ Fatimah Purwoko, p.226.

³⁷⁷ Fatimah Purwoko, p.230

³⁷⁸ Partini B, Serat Sastra Gendhing Warisan Spiritual Sultan Agung yang Berguna untuk Memandu Olah Pikir dan Olah Dzikir, Penerbit Panji Pustaka, Yogyakarta, p.126). lihat damarjati, p. 102.

Masalah demikian itu adalah masalah yang pantas mendapatkan perhatian . 379 Persoalan hubungan antar individu dapat diselesaikan melalui mawas diri, Mulat sarira sebagai titik pangkal untuk mencapai kebijaksanaan hidup. Mawas diri adalah bentuk toleransi kepada orang lain. (Damarjati, p. 125). Dalam dari Serat Sastra Gending dijelaskan:

Gendingira mobah lawan nangis

Dupi	ageng		akalnya	binabar
-Kewajiban				sakalire
.Panggawe	kang		mrih	hayu
Rahayune		pramateng		urip
Urip		prapteng		antaka
.Tekaping				aluhur
.Kaluhuraning				kasidan
Tan Iyan	saking	sarangat	pramateng	bumi
Tumimbang	glering jagad.			

Terjemahan:

Integrasi sosial yang dilakukan oleh Sultan Agung sebagai berikut

1. Aspek Budaya melalui integrasi penanggalan Jawa dan Islam

Peninggalan Sultan Agung yang sampai sekarang masih tetap diikuti oleh mayoritas orang Jawa yaitu berupa kalender Jawa. Kalender Jawa merupakan karya Sultan Agung yang sangat fenomenal yang disebut pula dengan nama Kalender Sultan Agung. Perubahan kalender Jawa dimulai dengan tanggal 1 Sura Tahun Alip 1555, bertepatan dengan tanggal 1 Muharram Tahun 1043 Hijriyah atau tanggal 8 Juli 1633 Masehi. Sebelum sultan menciptakan kalender Jawa, sultan menggunakan penanggalan kalender Saka yang mengikuti system solar (syamsiyah). 380

Sultan Agung merubah kalender Saka menjadi kalender Jawa yang berpedoman pada system lunair (komariyah) yaitu perjalanan bulan mengitari bumi seperti kalender Hijriyah. Tujuan sultan menggunakan kalender Jawa untuk memusat kan kekuasaan agama dan kekuasaan politik yang bersumber hanya pada dirinya. Dalam Kalender Jawa nama-nama bulan yang berasal dari bahasa arab dirubah sesuai budaya Jawa sehingga menjadi sebagai berikut: Sura (dari nama bulan Muharram), Sapar (dari nama Shafar), Mulut (dari nama Rabiul Awwal), Bakda Mulut (dari nama Rabiul tsani). Jumadillawal (dari nama Jumala Ula), Jumadil akhir (dari nama Jumal Akhir), Rejep (dari nama Rajab), Ruwah (dari nama Sya'ban), Pasa (dari nama Ramadhan), syawwal (dari nama Syawwal), Apit (dari nama Dzull Qa'dah), dan Besar (dari nama Dzul Hijjah).381

Penggantian kalender tersebut sebagai bentuk integrasi antara nilai Islam dan Jawa. Ide tersebut didukung oleh para ulana dan abdi dalem khususnya yang menguasai ilmu falak atau ilmu perbintangan.

2. perayaan sekaten

Perayaan Sekaten merupakan suatu peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW yang diselenggarakan oleh pihak Keraton. Upacara ini sekaligus sebagai sarana dakwah, khususnya kegiatan yang bersifat populer dalam suasana riang gembira dalam menyebarkan ajaran tauhid sebagai sendi akidah islamiah, sebagaimana tersimpul dalam kalimat sahadat. Kegiatan sekaten bermula dari kerajaan Demak dan dilaksanakan kembali oleh Sultan Agung. Kegiatan sekaten ini masih berlangsung hingga sekarang di laksanakan di keraton di Yogyakarta dan Surakarta yang dikenal dengan catur sagatra, yaitu kasunana Surakarta, Kadipaten Mangkunegaran, kasultanan Yogyakarta dan Kadimatan Oauluman. Pada masa kini fungsi dakwahnya tidak seefektif di masa permulaannya, sebab media dakwa saat ini dititikberatkan pada lembaga pendidikan. Bunyi gamelan Kyai dan Nyai Sekati sebagai

³⁷⁹ Damarjati Supadjar, Unsur Kefilsafatan Sosial yang Terkandung dalam Serat Sastra Gending, Fakultas Filsafat UGM, 1978, p.102).

³⁸⁰ Partini B, p. 263.

³⁸¹ Zaenudin, Mistisisme Islam Jawa Analisis Hermeneutika Serat Sastra Gending Sultan Agung, 2013, penerbit RaSAIL, Semarang, p.79)

unsur utama Sekaten, sebagai symbol pembawa risalah shahadat tetap dipelihara sebagaimana semula.
382

Tradisi sekaten memadukan dan menyatukan dua hal yakni wadah dan isi, lahir dan batin. Sebagai wadahnya adalah kebudayaan lokal, khususnya kesenian yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Sedangkan isinya adalah risalah keagamaan, ajaran taahid islamiah. Sultan Agung menyimpulkan kesatuan dua hal tersebut sebagai sastra gending, Unsur gending telah lebih dahulu ada, yaitu tradisi budaya dan ajaran tahid sebagai isi pernyataan sekaten. Wadah dan isi ini juga diperuntukkan bagi kepribadian manusia. Unsur kepribadian sebagai bahan penyusun sudah lama ada, tetapi semua menjadi berfungsi lain, sesudah tegaknya ke- aku- an/kepribadian, sehingga untuk tingkatan tertentu disifatkan islam kamil menurut pengertian wirid Hidayat Jati. Kepribadian adalah wadah sedangkan insan kamil adalah isi ³⁸³

KESIMPULAN

Tindakan komunikatif dalam relasi antar manusia bersifat rasional dalam ruang publik. Para subjek yang berkomunikasi senantiasa mengarahkan pencapaian pemahaman satu sama lain, yang berorientasi pada konsensus. Peserta komunikasi dapat menyatakan pendapat terhadap klaim-klaim kesahihan secara bebas dan tanpa paksaan sehingga menghasilkan konsensus. Karena sifat rasionalnya itu Habermas menganggap tindakan komunikatif lebih penting daripada tindakan strategis untuk menghasilkan mekanisme koordinasi sosial. Dibandingkan dengan tindakan strategis memiliki motif mengendalikan pihak lain, yang berbeda dengan tindakan komunikatif menghargai otonomi orang lain dan mengajak berkomunikasi untuk mencapai saling pengertian.

Sultan Agung dalam berkomunikasi secara praksis untuk mengintegrasikan rakyat di Mataram dengan membangun pengertian diantara warga masyarakat yang beragam melalui pengiriman utusan dari pejabat tingkat tinggi atau bahkan saudaranya dengan melakukan pernikahan antara adipati dengan keluarga Sultan Agung. Dalam menjaga kehidupan masyarakat agar tenteram dan sejahtera dihasilkan kitab undang-undang yang merupakan perpaduan Islam dan budaya local yang bernama Surya Alam. Untuk panduan hidup secara praktis dan etik diciptakan dalam bentuk karya sastra seperti serat sastra gending, serat niti sruti, serat pangracutan Untuk mengintegrasikan masyarakat yang berasal dari kelompok Islam dan kelompok pendukung budaya loka di buat kalender nasional yang memadukan tradisi local dan kalender Islam, meneruskan tradisi sekaten, sebagai kebiasaan yang sarat dengan nilai Islam yang ada sejak jaman Demak dikemas dengan budaya Jawa. Langkah-langkah ini efektif menyatukan negara dan menyatukan masyarakat sehingga mendukung Sultan Agung melawan VOC.

DAFTAR PUSTAKA

- Beatty, Andrew . 2001. varian Agama di Jawa Suatu Pendekatan Anprologi, Penerbit Pt RajaGrafindo Persada, 2001
- F. Budi Hardiman, Teori Diskursus dan Demokrasi, dalam Diskursus, Vol. 7, No. 1 (April 2004),p.5.
- Gusti A B Menoh, 2015, Agama dalam Ruang Publik Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas, (Penerbit PT Kanisius, Yogyakarta
- Hadiwijono, Harun. 1983. Manusia dalam Kebatinan Jawa, Penerbit Sinar Harapan, Jakarta
- Habermas., J.1971. Knowledge and Human, Boston, Beacon Press
- Geertz. Clifford. Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa. Jakarta: Penerbit Komunitas Bambu, 2013, p. xxx
- Joachim Wach. 1984. Ilmu Perbandingan Agama Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan, terjemahan dari The Comparative Studu of Religions oleh Drs Djamannuri. (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada).
- Kuntowijoyo, 1991. Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi, Penerbit Mizan,
- Nasr, Seyyed Hossein.1977. Pengetahuan dan kesucian, penerbit Pustaka pelajar.

³⁸² (Damardjati, p. 65)

³⁸³ (Damardjati, p. 66).

- Magnis Suseno, Franz. 1984. *Etika Jawa, Sebuah Analisa Fiasafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa*, Penerbit Ikapi, Jakarta
- Sudjak, 2016. *Serat Sultan Agung Melacak Jejak Islam Nusantara*, Penerbit Bildung, Yogyakarta
- Supadjar, Damardjati. 1978. *Unsur Kefilsafatan Sosial yang Terkandung dalam Serat Sastra Gending*, Fakultas Filsafat UGM F Budi Hardiman, 2009. *Menuju Masyarakat Komunikatif*, (Penerbit Kanisius, Yogyakarta).
- Sumaryono, E. 1999. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta
- Palmer, Richard E. 2016, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Penerbit Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- Partini B, 2010. *Serat Sastra Gendhing Warisan Spiritual Sultan Agung yang Berguna untuk Memandu Olah Pikir dan Olah Dzikir*, Penerbit Panji Pustaka, Yogyakarta
- Priyo Prabowo, Dhanu. 2003. *Pengaruh Islam dalam Karya-karya R.Ng. Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi)
- Purwoko, Fatimah. 2020. *Sultan Agung Sang Pejuang dan Budayawan dalam Puncak Kekuasaan Mataram*, Penerbit Sociality, Yogyakarta
- Tim Redaksi Driyarkara, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Pt Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1993
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Penerbit LKIS Yogyakarta, 2008
- Zaairul Haq, 2012. *Nasionalisme Religius Kasultanan Mataram Menguak Praktek Islam dan Ajaran Sastra Gendhing di Masa Pemerintahan Sultan Agung Hanyokrokusumo*, Penerbit Kreasi Utama, Bantul Yogyakarta
- Zaenudin, 2013. *Mistisisme Islam Jawa Analisis Hermeneutika Serat Sastra Gending Sultan Agung*, 2013, penerbit RaSAIL, Semarang.
- Kompas.com. 14/11/2021.

Core Values of Islamic Boarding School Education Quality as Resistance to Cultural Globalization

Yanti Nurdiyanti¹, Hasan Basri², Andewi Suhartini³

¹STIT NU Al Farabi Pangandaran

²³UIN Sunan Gunung Djati Bandung

yantinurdiyanti@stittualfarabi.ac.id, hsnbsri76@gmail.com, andewi.suhartini@uinsgd.ac.id

Abstract

This study aims to explore the analysis of the core value (core value) of the quality of pesantren as a management principle of pesantren so that the characteristics of pesantren are maintained in the swift currents of cultural globalization. This research is library research that conducts a critical analysis sourced from journals, seminar papers, and newspapers as well as supporting documents relevant to the research topic and then analyzed descriptively, and expert opinions from various kinds of literature. The results of the study concluded that cultural globalization brings interference with moral values in the form of liberalism, individualism, and hedonism. Pesantren is present by maintaining its quality (core value) through the role of Kyai, management patterns in the management of Islamic boarding schools, as well as the quality of human resources by presenting typical pesantren learning to produce graduates who have faith and purity, Tafaqquh find in as well as individual and social piety.

Keywords: *Islamic Education, Quality of Islamic Boarding Schools, Cultural Globalization.*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi kajian mengenai nilai inti (*core value*) mutu pesantren sebagai prinsip pengelolaan pesantren agar karakteristik pesantren tetap terpelihara di tengah derasny arus globalisasi budaya. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) melakukan analisis kritis yang berumber dari jurnal, makalah seminar, dan surat kabar serta dokumen pendukung yang relevan dengan topik penelitian kemudian dianalisis secara deskriptif, dan pendapat ahli dari berbagai literatur. Hasil studi disimpulkan bahwa globalisasi budaya membawa interpersni nilai moral dalam bentuk libelarisme, individualisme dan hedonisme. Pesantren hadir dengan menjaga mutunya (*core value*) melalui peran Kyai, pola manajemen dalam pengelolaan kelembagan pesantren, serta kualitas sumber daya manusia dengan menyajikan pembelajaran khas pesantren sehingga mencetak lulusan yang memiliki Iman dan Taqwa, *Tafaqquh fiddin* sera kesalehan individual dan sosial.

Kata kunci : *Pendidikan Islam, Mutu Pesantren, Globalisasi Budaya.*

PENDAHULUAN

Potret moral bangsa hari ini seperti terus berjalan berkembang mengikuti arus derasny perkembangan zaman. Perubahan zaman seperti bersinergi dengan penurunan moralitas warganya. Disisi lain teknologi semakin maju akses informasi semakin terbuka tapi seks bebas semakin meluas. Kecanggihn teknologi yang mempermudah penyelesaian pekerjaan dalam kehidupan sehari-sehari dibarengi dengan perilaku konsumtif, yang berakibat pada tingginya tuntutan ekonomi. Karena tuntutan ekonomi semakin tinggi sedangkan daya saing pekerjaan semakin ketat tindakan kriminalitas semakin meningkat mulai dari tindakan kriminal di jalanan sampai di kantor, yang terjadi tidak hanya oleh masyarakat biasa tetapi sampai pejabat tingkat tinggi.

Kontrol sosial semakin menurun disebabkan kepedulian sosial yang rendah. Generasi muda saat ini cenderung bersikap acuk, sikap individualisme dengan berpedoman pada “hidup mu adalah hidup mu, hidup ku adalah hidup ku” yang terakumulasi pada rendahnya kepedulian sosial bahkan cenderung mengabaikan kritik yang sifatnya membangun. Generasi muda saat ini banyak yang masuk dalam kubangan hitam globalisasi dengan mengandalkan “*trend*” (Budiarto, 2020). Mengutip dari Herlini

Amran anggota komisi X, mengatakan “Menurut saya, saat ini Indonesia sudah dalam kondisi darurat moral baik”. (Lensa Indonesia, 2016).

Globalisasi memiliki tanggung jawab atas tergerusnya nilai-nilai moral dan karakter, kondisi ini merupakan ancaman yang serius dan perlu diatasi dengan serius. Globalisasi sendiri memiliki pengertian terbentuknya sebuah penyatuan masyarakat di seluruh dunia (global) karena adanya kemajuan teknologi dan komunikasi yang dapat mempersingkat interaksi antar wilayah satu dengan yang lain. Sehingga degradasi budaya akan terjadi jika suatu negara tidak memiliki filter yang kuat untuk menyaring budaya asing yang masuk. Globalisasi tidak selalu menjadi yang terburuk bagi bangsa Indonesia disisi lain berkontribusi positif pada perkebangilmu pengetahuan, teknologi informasi dan komunikasi sehingga mempermudah dan memperbaiki kualitas pendidikan dalam proses pembelajaran seperti berkembangnya *e-learning*, mendukung terciptanya kursus *online*, memfasilitasi terbangunnya sistem tutorial bagi pendidikan jarak jauh, membuka perpustakaan elektronik, dan pembelajaran berbasis teknologi informasi (Asmani, 2011). Maka yang diperlukan bagaimana membangun filter yang kokoh dalam menyaring derasnya arus globalisasi salah satunya melalui pendidikan.

Secara konseptual pendidikan di Indonesia menempatkan moral sebagai *core value* pendidikan dengan landasan pokok iman. Maka sudah semestinya pendidikan agama dan moral terlaksana dan terintegrasi dalam setiap proses pendidikan. Sesuai dengan yang diamanatkan dalam undang-undang sistem pendidikan nasional nomor 20 tahun 2003 bahwa pendidikan merupakan usaha sadar dan terencana dalam mengembangkan potensi peserta didik agar memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan (Sistem Pendidikan Nasional, 2003).

Pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan yang konsentrasi membentuk moral bangsa. Dimana pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam di Indonesia yang bersifat tradisional untuk mendalami agama Islam serta mengamalkannya sebagai pedoman hidup dengan mementingkan moral dalam kehidupan bermasyarakat (Mastuhu, 1994). Pendidikan pesantren memiliki ciri khas tersendiri dengan berbagai karakteristiknya pesantren mampu terbukti mampu mencetak generasi yang memiliki kesalehan moral.

Tetapi saat ini potret lain muncul menodai label pesantren sebagai lembaga pendidikan moral. Akhir-akhir ini muncul beberapa kasus amoral justru datang dari kalangan pesantren. Seperti pelecehan seksual, kekerasan dan perundungan yang terjadi di lingkungan pesantren. Seperti yang disampaikan Wakil Menteri Agama Zainut Tauhid pada Workshop Pencegahan dan Penanggulangan Kekerasan dan Pelecehan Seksual pada Pondok Pesantren Tahun 2022 mengaku prihatin dengan adanya kasus amoral yang terjadi dan dilakukan segelintir oknum pesantren. Peran strategis pesantren tentu harus terus kita jaga, termasuk dari hal-hal yang mencoreng citra pesantren (Kemenag, 2022).

Kondisi ini menjadi paradigma baru dalam perkembangan pesantren mengalami beberapa pergeseran kondisi. Pesantren pada umumnya dipandang sebagai lembaga pendidikan asli (*indigenous*) Indonesia (Azra, 2000:87). Pendidikan dengan nuansa khas pesantren tradisinal dan bersifat *local genius* yang kental dengan tradisi pendidikan khas pesantren dengan pembelajaran kitab kuning serta kurikulum yang dikembangkan sesuai arahan kyai. Tetapi hari ini kondisi pesantren mengalami pergeseran paradigma sebagian besar berafiliasi dengan pendidikan formal. Bahkan muncul penaamaan baru dari pondok pesantren yaitu *Islamic Boarding shcool* yang menjadi “brand equity” dari lembaga pendidikan tersebut, dengan mengembangkan berbagai disiplin keilmuan dan keterampilan yang dibutuhkan masyarakat (Budiyanti, 2021).

Jika dulu pesantren itu didirikan atas dukungan masyarakat karena adanya seorang sosok kyai yang mampu mendidik dan membimbing pendidikan agama di masyarakat. Beda halnya dengan saat ini pendirian pesantren lebih memperhatikan persyaratan formal sebagai pemenuhan syarat diberikannya izin operasional pesantren. Tidak jarang saat ini banyak pesantren saat ini didirikan oleh seorang pengusaha yang kurang paham agama kemudian menunjuk seorang ustadz sebagai pimpinan pesantren yang operasional pesantrennya didukung oleh pengusaha tersebut. Fenomena ini tentu memberikan nuansa baru dalam pengelolaan pesantren dan disisi lain mengalami pergeseran nilai.

Memperhatikan hal tersebut menarik untuk dikaji lebih mendalam mengenai nilai inti (core value) mutu pesantren sebagai prinsip pengelolaan pesantren agar karakteristik pesantren tetap terpelihara sehingga menjadi lembaga pendidikan yang mampu memfilter globalisasi budaya yang hadir seiring dengan derasnya modernisasi. Penelitian ini merupakan telaah pustaka (library research) dengan fokus kajian; 1) bagaimana bentuk-bentuk budaya di era globalisasi 2) bagaimana sistem pengendalian mutu pendidikan di pondok pesantren.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) sehingga metode yang digunakan dalam penelitian adalah studi pustaka. Mendes, Wohlin, Felizardo, & Kalinowski menyatakan proses penelitian kepustakaan dilakukan dengan meninjau literatur dan menganalisis topik relevan yang digabungkan. Penelitian kepustakaan melakukan analisis kritis yang berumber dari jurnal, makalah seminar, dan surat kabar. Data dari dokumen pendukung yang relevan dengan topik penelitian kemudian dianalisis secara deskriptif, dan pendapat ahli dari berbagai literatur.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pendidikan Pesantren

Pesantren merupakan salah satu bentuk dari lembaga keagamaan sebagaimana yang dituangkan dalam Undang Undang Sistem Pendidikan Nasional nomor 23 tahun 2003 bahwa pesantren merupakan salah satu bentuk pendidikan keagamaan mempersiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agamanya dan/atau menjadi ahli ilmu agama. Pendidikan pesantren di selenggarakan dalam sebuah lingkungan yang memiliki ciri khas dengan karakteristik tertentu.

Pendidikan di pondok pesantren bertujuan untuk; 1) menanamkan kepada peserta didik untuk memiliki keimanan dan ketaqwaan kepada Allah Subhanahu Wa Ta'ala; 2) mengembangkan kemampuan, pengetahuan, sikap dan keterampilan peserta didik untuk menjadi ahli ilmu agama Islam (*mutafaqqih fiddin*), menjadi muslim yang dapat mengamalkan ajaran agama Islam dalam kehidupannya sehari-hari; 3) mengembangkan pribadi akhlakul karimah bagi peserta didik yang memiliki kesalehan individual dan sosial dengan menjunjung tinggi jiwa keikhlasan, kesederhanaan, kemandirian, persaudaran sesama umat Islam (*ukhuwah Islamiyah*), rendah hati (*tawadhu*), toleran (tasamuh), keseimbangan (tawazun), moderat (tawasuth), keteladanan (uswah), pola hidup sehat, dan cinta tanah air (Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Keagamaan Islam, 2012).

Secara fungsional Pesantren secara ideal mempunyai dua fungsi; *pertama* menempatkan pendidikan pesantren sebagai sarana dan instrumen untuk melakukan sosialisasi dan transformasi nilai agar umat mampu melakukan mobilisasi sosial berdasarkan pada nilai agama. *Kedua* lebih bersifat aktif dan progresif, di mana pesantren tidak hanya berupaya mempertahankan nilai dan melakukan mobilisasi sosial, tetapi merupakan sarana pengembangan nilai dan ajaran. Hal tersebut menuntut terjadinya interdependensi, otonomi dan pembebasan dari setiap belenggu baik struktural maupun kultural karena pengembangan intelektual bisa terjadi jika manusianya independen dan tidak terikat baik secara fisik maupun mental (Wahid, Marzuki, 1999).

Seiring perkembangannya terdapat banyak corak pondok pesantren di Indonesia dengan berbagai macam latarbelakang pendiriannya, letak geografis dan tantangan perkembangan pesantren itu sendiri. Sehingga tidak sedikit pesantren yang mengalami pergeseran bentuk. Ada banyak perspektif mengenai tipologi pesantren, karena beragamanya potret pesantren di Indonesia. Wardi bahtiar (1990) membagi klasifikasi pesantren berdasarkan dari jenis pengetahuan yang diajarkan terbagi kepada dua jenis, yaitu; *pertama* pesantren pesantren *salafi* dimana pada pesantren hanya mengajarkan kitab-kitab islam klasik. *Kedua*, pesantren *Khalafi*, selain memberikan pengajaran kitab islam klasik juga membuka sistem sekolah umum di lingkungan dan di bawah tanggung jawab pesantren. (Ahmad Tafzir, 2012)

Sedangkan dari segi kurikulumnya pesantren terbagi menjadi tiga model yaitu: 1) Pesantren Salafiyah atau Tradisional, dimana sistem pendidikannya semata-mata berdasarkan pada pola-pola lama atau klasik. Jadwal dan kitab yang dikaji tidak mempunyai aturan yang baku, dan sistem pengajarannya menggunakan metode klasik seperti sorogan, bandongan wetonan dan sebagainya. 2) Pesantren semi modern, yaitu pesantren yang sudah mengadopsi kurikulum sekolah, manajemen dan kurikulum sudah tertata rapi, seperti pembagian kelas (klasikal). Pengelolaan ustadz dan sistem pembelajarannya sudah sesuai dengan sistem yang ada di sekolah formal. Pada tipe ini pengelolaan sudah bersifat *open management* kependidikan sudah tidak dipegang secara penuh oleh Kyai, tetapi diambil alih oleh pengurus yang dikelompokan sesuai dengan bidangnya masing-masing tetapi kebijakan tertinggi masih dipegang oleh Kyiai. 3) Pesantren modern, yaitu pesantren yang kurikulumnya dan manajemen pembelajarannya mengadopsi kurikulum pemerintah/formal secara total. Materi pelajaran yang disampaikan oleh sekolah formal juga disampaikan oleh pesantren modern, Kyiai tidak lagi memegang otoritas penuh, namun hanya sebatas penasehat atau pimpinan yayasan yang juga tunduk pada aturan pemerintah (Arifin, 2013).

Tetapi apapun corak dan bentuk serta kekhasan pada pondok pesantren, penyelenggaraan pondok pesantren tidak lepas dari unsur-unsur, adanya seorang tokoh kyai, santri, pondok atau asrama, masjid dan kajian kitan kuning atau dirasah islamiyah dengan pola pendidikan mu'alimin (Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2019 Tentang Pesantren, 2019). Unsur-unsur inilah yang kemudian menjadikan pesantren menjadi lembaga pendidikan yang minati masyarakat sebagai pendidikan moral yang tepat bagi anaknya.

Sosok Kyai pada sebuah pesantren menjadi *icon* utama dalam corak yang membentuk karakter pesantren tersebut dimana figur kharismatik seorang kyai yang menjadi panutan bagi para ustadz dan santri yang selanjutnya menjalan nilai-nilai yang disampaikan Kyai. Kyai merupakan seorang sosok pendidik yang memiliki kompetensi ilmu agama islam yang berperan sebagai figur, teladan dan pengasuh pesantren (Peraturan Menteri Agama No.31 Tahun 2020 Tentang Pendidikan Pesantren, 2020). Menurut Horikoshi (1987) dalam Ahmad Tafsir (2012) gelar kyai diberikan oleh masyarakat muslim karena kealiman serta pelayanan yang dedikasinya kepada masyarakat. Kekuatan kyai berakar pada; kredibilitas moral 2) kemampuan mempertahankan pranata sosial yang diinginkan (Ahmad Tafsir, 2012). Dari sisi fungsi dalam teori Geertz (1987) dikemukakan bahwa kyai berperan sebagai penyaring arus informasi yang masuk ke dalam lingkungan santri, sehingga dalam teori ini dikatakan bahwa kyai memiliki fungsi sebagai filter nilai. Pandangan tersebut didapat dari bagaimana kredibilitas kyai di mata santri dan masyarakat, keilmuannya keshalihannya serta kemampuan kyai dalam menjaga pranata sehingga menjaga kredibilitasnya. (Ahmad Tafsir, 2012) .

Oleh sebab itu pendidikan pesantren lebih cenderung bersifat konserfatif yang bersandar dan berpusat pada figur kiai (Mudjia Rahardjo, 2006). Pesantren yang memiliki budaya kuat ditandai dengan kecenderungan kiai dan ustadz/ustadzah menganut bersama seperangkat nilai dan metode dalam menjalankan organisasi pesantren. Budaya pesantren dibangun dari akulturasi nilai-nilai (*values*) yang dianut oleh kiai sebagai pemimpin dengan nilai-nilai yang dianut oleh para ustadz/ustadzah pada suatu pesantren. Nilai-nilai tersebut dibangun oleh pikiran individu-individu dan memebentuk "pikiran organisasi." Selanjutnya pikiran organisasi berakibat pada lahirnya nilai-nilai yang diyakini bersama yang membentuk budaya pesantren. Dari budaya tersebut kemudian muncul dalam berbagai simbol dan tindakan yang dapat diamati dan dirasakan dalam aktivitas kehidupan sehari-hari (Muhaimin, Suti'ah, 2009).

Core value mutu pesantren

Saat ini, ada kecenderungan kuat di kalangan keluarga Muslim untuk menyekolahkan anaknya di pesantren, baik karena alasan religius ataupun lingkungan sosial dan budaya. Fenomena ini menunjukkan bahwa lembaga pendidikan pesantren tengah mengalami semacam "kebangkitan" atau setidaknya menemukan "popularitas" baru. Hal ini menjadi indikasi tentang harapan orang tua muslim untuk mendapatkan pendidikan Islami yang baik, kompetitif, dan bermutu bagi anak-anaknya (Sulthon,

2006). Kondisi ini yang kemudian banyak pesantren yang berintegrasi dengan pendidikan formal bahkan pendidikan formal mendirikan pondok pesantren dengan sistem *boarding school*. Sehingga pesantren saat ini secara kuantitas berkembang cukup pesat dengan jumlah kurang lebih 30.000 pesantren seIndonesia. Berdasarkan datayang bersumber dari Pangkalan Data Pendidikan Pondok Pesantren (PDPP) jumlah pesantren se-Indonesia sebanyak 26.975 yang terdiri dari 14.306 dengan tipe pondok pesantren yang mengkaji kitab kuning dengan terintegrasi pendidikan formal 12.669 merupakan pondok pesantren salaffi hanya mengkaji kitab kuning (Ditdpontren, 2022).

Gambar 1. Sebaran Pesantren



Tumbuh kembang pesantren seyogyanya selaras dengan pertumbuhan perbaikan moral para peserta didik. Jika melihat asumsi di atas bahwa masyarakat menyimpan harapan pendidikan moral bagi anak-anaknya di pesantren bahkan bisa dikatakan pesantren sebagai bengkel moral. Pesantren diasumsikan memiliki kekuatan sebagai lembaga penjaga moral (Abubakar, 2016). Menjadi fenomena tingginya permintaan pasar terhadap keadaan zaman yang haus dengan kesalahan individu di tengah-tengah gempuran budaya yang disumbang dari perkembangan teknologi. Tetapi situasi ini perlu dibarengi dengan sistem penjaminan mutu pesantren untuk menjaga nilai-nilai inti pada pesantren yang sejatinya berbeda dengan lembaga pendidikan lainnya.

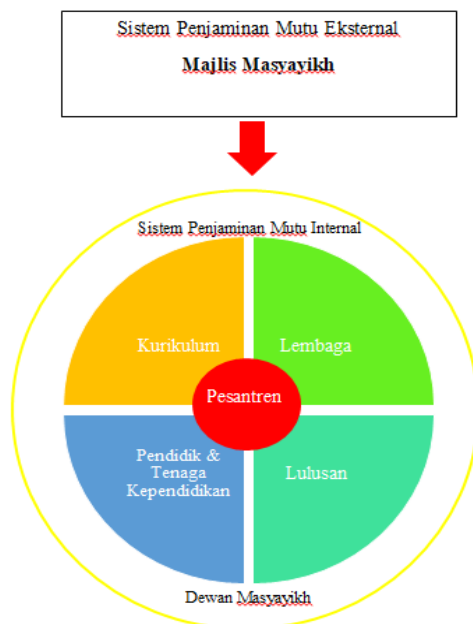
Sistem penjaminan mutu pesantren tertuang pada pasal 26 Undang Undang nomor 18 Tahun 2019 tentang pesantren bahwa sistem penjaminan mutu pendidikan pesantren terdiri atas sistem penjaminan mutu internal dan sistem penjaminan mutu eksternal. Sistem penjaminan mutu eksternal Majelis Masyayikh dan penjaminan mutu internal Dewan Masyayikh yang dibentuk oleh lembaga pesantren masing-masing (Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2019 Tentang Pesantren, 2019).

Majelis Masyayikh merupakan lembaga mandiri dan independen sebagai perwakilan Dewan Masyayikh dalam merumuskan dan menetapkan sistem penjaminan mutu Pendidikan Pesantren. Mekanisme pemilihan Majelis ini dilakukan oleh Ahlul Halli Wal Aqdi (AHWA) yang berasal dari unsur pemerintah, asosiasi pesantren berskala nasional. Penetapan Majelis Masyayikh masa khidmat pertama tahun 2021-2026 ini merujuk pada Keputusan Menteri Agama Nomor 1154 Tahun 2021 terdapat 9 orang Majelis Masyayikh yang berasal dari pondok pesantren di berbagai daerah. Dengan amanah yang diberikan kepada Majelis Masyayikh untuk; 1) menyelenggarakan penjaminan mutu pesantren, 2) menyusun sistem penjaminan mutu pesantren, 3) merencanakan, melaksanakan, mengevaluasi dan mengembangkan penjaminan mutu eksternal pesantren, 4) menetapkan kerangka dasar dan struktur kurikulum pesantren, 5) memberi pendapat kepada dewan masyayikh dalam menentukan kurikulum pesantren, 6) merumuskan kriteria lembaga dan lulusan pesantren

7)merumuskan kompetensi dan profesionalisme pendidik dan tenaga kependidikan 8)melakukan penilaia dan evaluasi serta pemenuhan mutu dan 9)memeriksa keabsahan setiap syahadah atau ijazah santri yang dikeluarkan pesantren (Keputusan Menteri Agama Nomor 1154 Tahun 2021 Tentang Majelis Masyayikh, 2021).

Dalam Peraturan Menteri Agama Nomor 31 Tahun 2020 tentang Pendidikan Pesantren pada pasal 67 ayat 2 bahwa sistem penjaminan mutu pesantren mengukur kualitas pesantren berdasarkan pada standar; kurikulum, lembaga, pendidikan dan tenaga kependidikan serta lulusan (Peraturan Menteri Agama No.31 Tahun 2020 Tentang Pendidikan Pesantren, 2020). Berlandaskan landasan yuridis di atas sistem penjaminan mutu pesantren telah terpetakan sebagai berikut:

Gambar 2. Sistem Penjaminan Mutu Pesantren



Adanya sistem penjaminan mutu pesantren akan mengalami tantangan tersendiri. Setiap pesantren dikatakan unggul sesuai dengan ciri khas dan karakter pondok pesantren itu sendiri. Sehingga denganya sistem penjaminan mutu ini bukan suatu gerakan penggiringan pesantren pada satu corak. Diperlukan instrumen mutu yang lebih holistik. Senada pernyataan Ketua Lembaga Penjaminan Mutu Universitas Islam Negeri Sunan Ampel (UINSA) Surabaya Ali Mudlofir webinar bertajuk Sistem Manajemen Mutu Pesantren yang digelar Lakpesdam PCNU Kabupaten Malang, pesantren memiliki kekhasannya sendiri sehingga standar yang dikembangkan harus menyesuaikan dengan pesantren, karenanya standarisasinya tidak boleh sama dengan lembaga pendidikan formal (NUonline, 2022).

Pada dasarnya sejak dulu pesantren sudah terkendali mutunya dengan peran kyai sebagai kontrol utama. Dalam teori Geertz (1987) dikemukakan bahwa kyai berperan sebagai penyaring arus informasi yang masuk ke dalam lingkungan santri, sehingga dalam teori ini dikatakan bahwa kiyai memiliki fungsi sebagai filter nilai. Pandangan tersebut didapat dari bagaimana kredibilitas kyai di mata santri dan masyarakat, keilmuannya keshalihannya serta kemampuan kyai dalam menjaga pranata sehingga menjaga kredibilitasnya (Ahmad Tafsir, 2012).

Meskipun saat ini telah terjadi orientasi di pesantren dimana kiai tidak lagi menjadi tokoh sentral serta satu-satunya sumber belajar (Samsul Nizar, 2013). Pola pelaksanaan pendidikan tidak lagi terlalu tergantung pada seorang kyai yang mempunyai otoritas sebagai figur sakral. Tetapi lebih jauh daripada itu kiai berfungsi sebagai koordinator, sementara itu pelaksanaan atau operasionalisasi pendidikan dilaksanakan oleh para guru (ustadz) dengan menggunakan serangkaian metode mengajar yang sesuai,

sehingga dapat diterima dan dapat dipahami oleh para santri pondok pesantren yang mengembangkan sistem IT (Baidhawi, 2021).

Tetapi dengan pergeseran sosok kiai merupakan sosok pemimpin yang memiliki kekhasan sendiri berbeda halnya dengan pemimpin pada lembaga pendidikan lainnya. Seperti dikemukakan oleh Arifin (1993:45) keberadaan seorang Kiai sebagai pemimpin di pesantren ditinjau dari tugas dan fungsinya dapat dipandang sebagai fenomena kepemimpinan yang unik. Kiai sebagai pimpinan lembaga pendidikan Islam tidak sekedar bertugas menyusun kurikulum pendidikan agama Islam, membuat peraturan tata tertib, merancang sistem evaluasi, melaksanakan pembelajaran berkaitan dengan ilmu ilmu yang diajarkan di pesantren, tetapi kiai posisi kiai juga sebagai subjek dalam pergumpulan dengan masyarakat luas. Karakteristik inilah yang menjadi modal dasar yang harus selalu diperkuat tanpa menghilangkan esensial pesantren sebagai lembaga dakwah yang dekat dengan masyarakat (Abubakar, 2016). Sehingga sosok kiai memiliki karakteristik yang khas yaitu; Adanya hubungan yang akrab antara santri dengan kyainya dan Kepatuhan santri pada kyai (Samsul Nizar, 2013).

Pesantren dipercaya sebagai lembaga yang mampu beradaptasi dengan segala perubahan yang ada selama pesantren menjalankan karakteristiknya. Terbukti pesantren sebagai lembaga Islam tertua masih tetap bertahan sampai saat ini. Hal ini menunjukkan eksistensi pesantren tidak lepas dari pola manajemen pada pondok pesantren apakah berbentuk *close management* atau *open management*. Berdasarkan fenomena yang kita temui sebagian besar pesantren memiliki atmosfer *close management*, tetapi banyak pesantren yang pada akhirnya tutup dan tidak berfungsi lagi karena memiliki keterbukaan dalam merespon perubahan.

Menurut Said Agil Siraj terdapat tiga penting yang perlu dikuatkan dalam pesantren; 1) *Tamaddun* yaitu memajukan pesantren. Cukup banyak pesantren yang dikelola secara sederhana. Tata kelola dan sistem administrasinya masih bersifat kekeluargaan dan semuanya ditangani oleh kyainya. Dalam hal ini, pesantren perlu berbenah diri. 2) *Tsaqafah*, yaitu bagaimana memberikan pencerahan kepada umat Islam agar kreatif produktif, dengan tidak melupakan orisinalitas ajaran Islam. Salah satu contoh para santri masih setia dengan tradisi kepesantrenannya. Tetapi, mereka juga akrab dengan komputer dan berbagai ilmu pengetahuan serta sains modern lainnya. 3) *Hadharah*, yaitu membangun budaya. Dalam hal ini, bagaimana budaya dapat diwarnai oleh jiwa dan tradisi Islam. Pesantren diharapkan mampu mengembangkan dan mempengaruhi tradisi dengan semangat Islam di tengah hembusan dan pengaruh dahsyat globalisasi yang berupaya menyeragamkan budaya melalui produk-produk teknologi (Baidhawi, 2021).

Pengembangan sumber daya manusia (dewan asâtidz) pada pondok pesantren baik itu pengelola maupun ustadz yang memberikan dampak pada kualitas proses pembelajaran dan menentukan bagaimana kualitas lulusan pesantren tersebut. Menurut K.H Sahal Mahfudz apabila pesantren ingin berhasil dalam melakukan pengembangan masyarakat yang salah satu dimensinya adalah pengembangan semua sumber daya, maka pesantren harus melengkapi dirinya dengan tenaga yang terampil mengelola sumber daya yang ada di lingkungannya, disamping syarat lain yang diperlukan untuk berhasilnya pengembangan masyarakat. Sudah tentu, pesantren harus tetap menjaga potensinya sebagai lembaga pendidikan (Sahal Mahfudz, 2003).

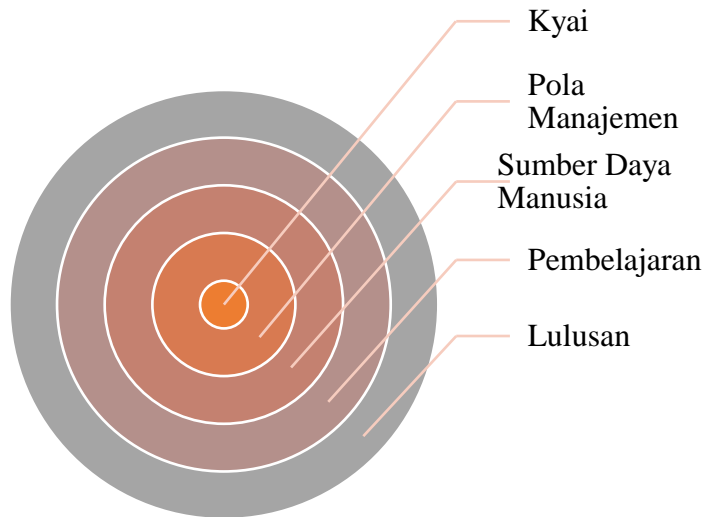
Sebagai institusi yang mencetak manusia yang pintar agama, pesantren tentunya harus menghasilkan santri (*out-put*) yang berkualitas dan bermanfaat bagi masyarakat sekitar. *Output* tersebut selain berimplikasi secara personal juga memberikan dampak secara sosial antaranya berupa keuntungan pragmatis bagi aspek yang berdimensi kultural, edukatif, dan sosial. Dari aspek edukatif, pesantren mampu menghasilkan calon pemimpin agama (*religious leader*) yang piawai menaungi kebutuhan praktik keagamaan masyarakat sekitar, hingga kehidupannya memperoleh berkah dari Tuhan. Sedangkan dalam aspek sosial, keberadaan pesantren seakan telah menjadi semacam “*community learning centre*” yang berfungsi menuntut masyarakat, sehingga memiliki *life Skill* agar hidup dalam kesejahteraan (Zazin, 2011).

Selanjutnya mutu dikembangkan dengan berpedoman pada prinsip manajemen mutu. Konsep manajemen mutu ISO 9001 disusun berdasarkan pada delapan prinsip kerangka kerja (*frame*

work) yang membimbing organisasi pada peningkatan kinerja yaitu;1)Fokus pada pelanggan (*Customer Focus*), organisasi harus mengerti keinginan pelanggan baik untuk saat ini maupun untuk masa yang akan datang, memenuhi permintaan pelanggan dan bahkan melampauinya. 2)Kepemimpinan (*Leadership*). Pemimpin menetapkan satu tujuan dan arah organisasi. Mereka harus menciptakan dan memelihara lingkungan internal di mana karyawan dapat terlibat secara penuh dalam mencapai tujuan organisasi. 3)Keterlibatan karyawan (*Involvement of People*), Karyawan pada semua tingkat merupakan unsur dari suatu organisasi dan keterlibatannya senantiasa memberikan sumbangsih bagi kepentingan organisasi. 4)Pendekatan Proses (*Procces Orientation*), hasil yang akan dicapai lebih efisien jika sumber daya dan aktivitas yang saling berkaitan diatur sebagai satu proses. 5)Pendekatan sistem pada manajemen (*System Approach to Management*). proses-proses yang saling berkaitan diidentifikasi dan diatur sebagai suatu sistem, maka tujuan dan sasaran dapat dicapai dengan lebih efektif dan efisien. 6)Peningkatan yang berkesinambungan (*Continuous Improvement*), harus menjadi suatu tujuan permanen dari organisasi. 7)Pendekatan faktual untuk pengambilan keputusan (*Factual Approach to Decision Making*) dimana keputusan efektif berasal dari data dan informasi yang dianalisis dengan baik.8)Hubungan pelanggan yang bermanfaat bagi kedua pihak (*Mutually Beneficial Supplier Relationship*) Hubungan antara suatu organisasi dan para pemasoknya adalah saling ketergantungan, dan hubungan saling ketergantungan itu menghasilkan nilai lebih bagi keduanya(Mc.Wija, 2000).

Berdasarkan hasil analisis kajian di atas bahwa pesantren memiliki kekhasannya sendiri sehingga sehingga dalam sistem penjaminan mutu pada pesantren tidak akan terlepas dari dinamika keberagaman corak dan karakteristik khas yang dimiliki pesantren. Dimana pesantren tidak lepas dari unsur sosok seorang kyai yang memiliki kharismatik kepemimpinan yang berfungsi sebagai tokoh sentral, figur sacral, filter nilai serta koordinator dalam menentukan kebijakan di pesantren. Sehingga karakteristik sosok kiai menjadi aktor utama dalam pengendalian mutu pesantren. Serta dari karakteristik kiai tersebut berdampak pada pola manajemen dalam pengelolaan kelembagaan pesantren, yang akan menentukan ruang pengembangan sumber daya manusia di pondok pesantren dalam menyajikan pembelajaran khas pesantren sehingga berpengaruh terhadap kualitas lulusan pesantren tersebut. Sehingga secara grafik nilai inti (core value) mutu pesantren diilustrasikan sebagai berikut;

Gambar 3. Sistem Penjaminan Mutu Pesantren



Globalisasi Budaya

Pada permulaanya gerakan globalisasi memiliki sasaran tunggal terhadap sektor ekonomi, dengan dikampanyekan sebagai era masa depan, yakni suatu era yang “menjanjikan” ekonomi secara global dan akan mendatangkan kemakmuran global bagi semua dan ditawarkan sebagai jalan kekuatan bagi kemacetan pertumbuhan ekonomi bagi dunia, ternyata berdampak kepada penataan politik dan budaya (Hasan Baharun, 2012).

Menurut Mansour Fakih, secara sederhana globalisasi (resminya dimulai sejak penandatanganan GATT pada tahun 1994) dipahami sebagai suatu proses pengintegrasian ekonomi nasional bangsa-bangsa ke dalam suatu system ekonomi global. Walaupun demikian, gerakan globalisasi bukan tanpa tantangan. Mansour Fakih mencatat setidaknya-tidaknya ada tiga area resistensi dan tantangan terhadap globalisasi tersebut, dengan diidentifikasi sebagai berikut : 1) Tantangan gerakan kultural dan agama 2) Tantangan dari *new social movement* dan *global civil society* 3) Tantangan gerakan lingkungan (Mansour, 2001).

Kekuatan globalisasi pada dasarnya bertumpu pada empat kekuatan global yaitu: 1) Kemajuan IPTEK terutama dalam bidang informasi dan inovasi dalam teknologi yang mempermudah kehidupan manusia. 2) Perdagangan bebas yang ditunjang oleh kemajuan IPTEK. 3) Kerjasama regional dan internasional yang telah menyatukan 4) kehidupan bersama dari bangsa-bangsa tanpa mengenal batas negara. 4) Meningkatnya kesadaran terhadap hak-hak asasi manusia serta kewajiban manusia di dalam kehidupan bersama, dan sejalan dengan itu semakin meningkatnya kesadaran bersama dalam alam demokrasi (Rahman, 2014).

Era globalisasi menciptakan dunia terbuka untuk saling terhubung, terutama didukung dengan teknologi yang semakin canggih. Seiring berjalannya waktu, masyarakat menghadapi globalisasi yang berdampak ke perubahan tatanan masyarakat, akidah, budaya, juga pendidikan (Baidhawi, 2021). Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berdampak pada munculnya *scientific criticism* terhadap penjelasan ajaran agama yang bersifat konservatif, tradisional, tekstual, serta era globalisasi di bidang informasi serta perubahan sosial ekonomi dan budaya dan segala dampaknya, dan kemajemukan masyarakat beragama yang masih belum siap untuk berbeda faham dan justru bersikap apologis, fanatik dan absolutis (Baharun, 2017).

Idealisme liberal sesungguhnya adalah produk dari modernisasi Barat yang telah menggilas cara pandang lama yang membuat cara berpikir manusia dikendalikan oleh sesuatu di luar dirinya. Ide modernisme yang menonjol adalah pencerahan (enlightment), sebuah proses kesadaran dari belenggu adat dan budaya kegelapan yang memasung pikiran manusia selama berabad-abad. Menurut Julio Teehankee, seorang pemikir liberal asal Filipina Salah satu tradisi berpikir liberal dapat diidentifikasi melalui prinsip Individualisme; Kaum liberal percaya bahwa pribadi atau individu adalah sesuatu yang sangat penting. Seluruh kebijakan liberal mengarah atau diarahkan untuk memmberikan ruang kepada kebebasan dan hak-hak individu. Bagi liberal, individualisme lebih penting dari kolektivisme. “individualis”, yakni adanya anggapan manusia adalah atomistik dan otonom. Menempatkan individu secara atomistik, membawa pada keyakinan bahwa hubungan sosial sebagai kebetulan, dan masyarakat dianggap tidak stabil karena ketertarikan anggotanya yang tidak stabil (Bakar, 2012).

Globalisasi menjadi sebuah fenomena yang kompleks dan berefek luas. Tidak mengherankan, jika istilah globalisasi ini telah memperoleh konotasi arti yang banyak. Globalisasi di satu sisi dipandang sebagai kekuatan tak tertahankan yang memberi kemakmuran ekonomi kepada orang-orang di seluruh dunia, tetapi di sisi lain, ia dituding sebagai sumber dari malapetaka manusia modern (Dkk, 2019). Menurut Sadegh globalisasi menjadi petaka karena dapat melahirkan frustrasi eksistensial (*existential frustation*) yang dicirikan dengan hasrat yang berlebihan untuk berkuasa (*the will to power*), mengumpulkan uang (*the will to money*), untuk bekerja (*the will to work*), dan kenikmatan seksual (*the will to sex*). Keseluruhan hasrat ini merupakan turunan dari materialisme dan hedonisme (Sadegh, 1995).

Mutu Pesantren sebagai Resistensi Globalisasi budaya

Era globalisasi mempengaruhi perkembangan sosial budaya masyarakat muslim Indonesia umumnya, atau pendidikan Islam, termasuk pesantren. Kekuatan globalisasi yang bertumpu pada empat kekuatan global yaitu; Kemajuan, Perdagangan bebas yang ditunjang oleh kemajuan IPTEK. 3) Kerjasama regional dan internasional 4) kehidupan bersama dari bangsa-bangsa tanpa mengenal batas negara yang melahirkan paham libelarisme, individualisme dan hedonisme.

Masyarakat muslim tidak bisa menghindarkan diri dari proses globalisasi tersebut, apalagi jika ingin *survive* dan berjaya di tengah perkembangan dunia yang kian kompetitif di masa kini dan masa depan. Maka peran pesantren perlu ditingkatkan karena tuntutan globalisasi tidak mungkin dihindari. Maka salah satu langkah bijak, kalau tidak ingin kalah dalam persaingan adalah dengan mempersiapkan pesantren agar mampu menjawab tantangan zaman. (Baidhawi, 2021).

Nurcholis Madjid mengatakan bahwa pesantren adalah lembaga pendidikan yang *indegenous* (asli) dari Indonesia (Madjid, 1997). Sebagai lembaga pendidikan Islam Indonesia yang asli, otomatis diyakini mampu menghadapi berbagai perubahan yang terjadi deskripsi input budaya ilustrasi lingkungan pesantren dibentengi mutu pesantren. Pesantren sebagai lembaga *indegenous* Indonesia dipastikan mampu beradaptasi dengan segala perubahan yang ada selama pesantren menjalankan karakteristiknya sebagai pesantren (Abubakar, 2016).

Pesantren akan mampu membentengi gempuran resistensi globalisasi budaya dengan menjaga mutunya (*core value*) melalui melalui peran Kyai, pola manajemen dalam pengelolaan kelembagan pesantren, serta kualitas sumber daya manusia dengan menyajikan pembelajaran khas pesantren sehingga mencetak lulusan yang memiliki Iman dan Taqwa, *Tafaqquh fiddin* sera kesalehan individual dan sosial.

Gambar 3. Mutu Pesantren sebagai Resistensi Globalisasi budaya



KESIMPULAN

Globalisasi bertumpu pada empat kekuatan global yaitu; Kemajuan, Perdagangan bebas yang ditunjang oleh kemajuan IPTEK. 3)Kerjasama regional dan internasional 4)kehidupan bersama dari bangsa-bangsa tanpa mengenal batas negara yang melahirkan budaya libelarisme, individualisme dan hedonisme. Dalam merespon arus globalisasi pesantren dipandang perlu menyesuaikan diri dalam merespon perubahan dengan mampu melakukan filterasi budaya baru dengan menjaga mutu pesantren. Pondok pesantren memiliki sistem penjaminan mutu internal dan sistem penjaminan mutu eksternal. Sistem penjaminan mutu eksternal dilakukan Majelis Masyayikh yang dibentuk oleh *Ahlul Halli Wal Aqdi* (AHWA) yang berasal dari unsur pemerintah, asosiasi pesantren berskala nasional dan penjaminan mutu internal Dewan Masyayikh yang dibentuk oleh lembaga pesantren masing-masing. Sistem penjaminan mutu pada pesantren memiliki dinamika dan karakteristik tersendiri. Dimana pesantren tidak lepas dari unsur sosok seorang kyai yang memiliki kharismatik kepemimpinan yang berfungsi sebagai tokoh sentral, figur sakral, filter nilai serta koordinator dalam menentukan kebijakan di pesantren. Sehingga karakteristik sosok kiai menjadi aktor utama dalam pengendalian mutu pesantren. Serta dari karakteristik kiai tersebut berdampak pada pola manajemen dalam pengelolaan kelembangan pesantren, yang akan menentukan ruang pengembangan sumber daya manusia di pondok pesantren dalam menyajikan pembelajaran khas pesantren sehingga berpengaruh terhadap kualitas lulusan pesantren.

REFERENSI

- Abubakar, I. (2016). Core Values Pesantren dan Mea : Peluang dan Tantangannya. *1st International Conference of Pesantren*, 452–462.
- Ahmad Tafsir. (2012). *Ilmu Pendidikan Islami*. PT Remaja Rosdakarya.
- Arifin, Z. (2013). Pergeseran Paradigma Pesantren. *Jurnal Pemikiran Keislaman*, 22(1), 43–60. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v22i1.57>
- Asmani, J. M. (2011). *Tips Efektif Pemanfaatan Teknologi Informasi dan Komunikasi dalam Dunia Pendidikan*. Diva Press.
- Baidhawi. (2021). Peran Kepemimpinan Kiai dalam Pengembangan Pondok Pesantren di Era Globalisasi. *Seminar Nasional Magister Manajemen Pendidikan Uniska MAB*, 1(1), 280–290. <https://ojs.uniska-bjm.ac.id/index.php/PIUOK/article/download/4727/2882>
- Bakar, M. Y. A. (2012). Pengaruh Paham Liberalisme dan Neoliberalisme Terhadap Pendidikan Islam di Indonesia. *Tsaqafah*, 8(1), 135. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v8i1.22>
- Budiarto, G. (2020). Indonesia dalam Pusaran Globalisasi dan Pengaruhnya Terhadap Krisis Moral dan Karakter. *Pamator Journal*, 13(1), 50–56. <https://doi.org/10.21107/pamator.v13i1.6912>
- Budiyanti, N. et al. (2021). The development of post-modern Islamic boarding schools (case study at ihaqi creative pesantren in Bandung). *QALAMUNA: Jurnal Pendidikan, Sosial, Dan Agama*, 13(1).

- Dali, Z. (2013). Manajemen Mutu Pondok Pesantren. *At-Ta'lim*, 12(1), 135–151.
- Dkk, A. H. (2019). *Isu-Isu Global Dalam Manajemen Pendidikan*. Salim Media Indonesia.
- Hasan Baharun, H. (2012). DESENTRALISASI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENGEMBANGAN SISTEM PENDIDIKAN ISLAM. *Jurnal Ilmu Tarbiyah" At-Tajdid*, 1(2), 242.
- Keputusan Menteri Agama Nomor 1154 Tahun 2021 Tentang Majelis Masyayikh, (2021).
- Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Keagamaan Islam, (2012).
- Peraturan menteri Agama No.31 Tahun 2020 tentang Pendidikan Pesantren, 2507 Jdih Bpk Ri 1 (2020).
- Madjid, N. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Paramadina.
- Mansour, F. (2001). *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. INSIST dan Pustaka Pelajar.
- Mastuhu. (1994). *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. INIS.
- Mc.Wija. (2000). *Quality Management*, terj. Surakhman. Binangkit.
- Mudjia Rahardjo, E. (2006). *Quo Vadis Pendidikan Islam: Membaca Realitas Pendidikan Islam, Sosial dan Keagamaan*. UIN-Malang Press.
- Muhaimin, Suti'ah, S. L. P. (2009). *Manajemen Pendidikan Aplikasinya*. Prenada Media Grup.
- Rahman, M. M. dan M. T. (2014). *Manajemen Pendidikan*. Raja Grafindo Persada.
- Sadegh, B. (1995). *Globalization and Education Challenges and Opportunities*. Journal Isfahan University.
- Samsul Nizar, E. a. (2013). *Sejarah Sosial dan Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara*. Kencana Prenada Group.
- Siswanto, S. (2016). Desain Mutu Pendidikan Pesantren. *KARSA: Jurnal Sosial Dan Budaya Keislaman*, 23(2), 259. <https://doi.org/10.19105/karsa.v23i2.726>
- Sulthon, M. dan M. K. (2006). *Manajemen Pondok Pesantren dalam Perspektif Global*. LaksBang.
- Sistem Pendidikan Nasional, Pub. L. No. 20 Tahun 2003 (2003).
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2019 tentang Pesantren, (2019). <https://doi.org/10.31219/osf.io/pmwny>
- Wahid, Marzuki, D. (1999). *Pesantren Masa Depan; Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Pustaka Hidayah.
- Zazin, U. dan N. (2011). *Pesantren di Tengah Arus Mutu Pendidikan, Menjawab Prob-lematika Kontemporer Manajemen Mutu Pesantren*. Rasail Media Group.
- <https://www.nu.or.id/nasional/>
- <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/about>

Nilai-Nilai Religius Dalam Pagelaran Wayang Lakon Bima Suci

Rosmaria Sjafariah Widjajanti

UIN Sunan Gunung Djati, Indonesia

rosmaria.widjajanti@uinjkt.ac.id

Abstract

The Bima Suci play is one of the wayang stories that contains noble values. Bima Suci teaches the values of life, one of which is religious, how is the purpose of human life. Wayang is a symbol of human life, wewayangane ngaurip. This study aims to find religious values in the Bima Suci wayang play by using Mircea Eliade's homoreligious theory. The Bima Suci play emphasizes the hulul form, and after humans are able to unite as one with their God, then he will be able to reach the degree of perfect human being, by going through four stages, namely: Shari'a, Tariqa, essence and makrifat (Javanese teachings call it: physical practice, practice manners, manners, and feelings). The Bima Suci Puppet Show consists of 3 pathets, namely pathet nem, pathet sanga, and pathet mayura. Each pathet shows the human stages to achieve manunggaling Kawula Gusti.

Keywords: *religious values, wayang, Bima Suci play.*

Abstrak

Lakon Bima Suci adalah salah satu dari cerita wayang yang berisi nilai-nilai adiluhung. Bima Suci mengajarkan nilai-nilai kehidupan salah satunya adalah religius, bagaimana tujuan hidup manusia. Wayang merupakan simbol tentang kehidupan manusia wewayangane ngaurip. Penelitian ini bertujuan mencari nilai-nilai religius dalam pagelaran wayang lakon bima suci dengan menggunakan teori homo religius Mircea Eliade. Penelitian ini menggunakan metode hermeneutika untuk menggali, menafsirkan dan menjelaskan makna mitologi pagelaran wayang lakon Bima Suci serta menggali nilai religiusitas yang terkandung dalam lakon Bima Suci. Lakon Bima Suci lebih menonjolkan bentuk hulul, dan setelah manusia dapat bersatu manunggal dengan Tuhannya, maka dia akan dapat sampai kepada derajat manusia sempurna, dengan melalui empat tahap yaitu : syariat, tarekat, hakikat dan makrifat (ajaran Jawa menyebutnya sebagai: laku raga, laku budi, laku manah, dan laku rasa). Pagelaran Wayang Bima Suci terdiri dari 3 pathet, yaitu pathet nem, pathet sanga, dan pathet mayura. Masing-masing pathet menunjukkan tahapan manusia untuk mencapai manunggaling Kawula Gusti.

Kata Kunci: *nilai-nilai religius, wayang, lakon bima suci.*

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia memiliki kekayaan kebudayaan yang mengandung nilai-nilai kearifan lokal. Nilai – nilai luhur yang terdapat dalam kearifan lokal tersebut menjadi karakteristik Bangsa Indonesia. Salah satu budaya yang mengandung nilai kearifan lokal tersebut adalah wayang. Pagelaran wayang yang telah menjadi tradisi tersebut merupakan media hiburan yang berisikan tuntunan atau ajaran diantaranya adalah tentang tujuan hidup manusia. Kecenderungan generasi milenial saat ini, meninggalkan nilai-nilai kearifan lokal karena dianggap tidak sesuai dengan kondisi saat ini. Tradisi wayang mengandung nilai-nilai kearifan lokal, berisi nilai luhur dan merupakan identitas karakter masyarakat setempat. Namun nilai kearifan lokal tersebut terabaikan karena dianggap sudah tidak relevan.

Kebudayaan di Indonesia yang meraneka ragam ini merupakan simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis berupa suatu sistem konsep-konsep yang berbentuk simbolik dan diwariskan dengan agar manusia dapat melakukan komunikasi, melestarikan, mengembangkan pengetahuan. Kebudayaan merupakan karya yang diwariskan pada generasi selanjutnya dengan tujuan

tidak adanya *generasi gap*.³⁸⁴ *Generation gap* terlihat dari perbedaan nilai-nilai, sikap dan gaya hidup antar generasi yang lebih tua atau yang lebih muda, sehingga tidak memiliki kesamaan dan tidak memiliki hubungan apapun.³⁸⁵

Pada masyarakat Jawa, budaya dibangun berdasarkan mitos dan diyakini sebagai kebenaran. Mitos-mitos tersebut sebagaimana yang terdapat dalam pagelaran wayang yang merupakan seni pertunjukan di Pulau Jawa. Pagelaran wayang merupakan tontonan yang mengandung pesan-pesan tentang budi pekerti yang berupa simbol-simbol yang mengandung makna. Wayang merupakan budaya asli Indonesia walaupun mengalami perdebatan karena lakon-lakon dalam pewayangan berasal dari epos Mahabarata dan Ramayana yang di negara India juga mempunyai kisah ini.

Pada masyarakat Jawa pertunjukkan ini dapat mengilhami kehidupan religius. Pertunjukkan wayang pada dasarnya merupakan bentuk pagelaran tentang suatu cerita yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari dengan menggunakan simbol yang berupa gerak dan suara. Pagelaran wayang terdiri dari wayang (boneka), dalang, gamelan, dan perangkat pertunjukkan yang mengandung simbol dan mempengaruhi kehidupan budaya Jawa. Simbol dalam cerita wayang menggambarkan kehidupan yang berisikan *jagad cilik (microcosmos)* dan *jagad gede (macro cosmos)*.

Lakon Bima Suci adalah salah satu dari cerita wayang yang berisi nilai-nilai adiluhung. Bima Suci mengajarkan nilai-nilai kehidupan salah satunya adalah religius, bagaimana tujuan hidup manusia. Lakon Bima Suci berasal dari cerita Mahabarata yang selalu digemari oleh masyarakat Jawa, sehingga nilai-nilai didalamnya masih relevan dengan kondisi saat ini.

Wayang merupakan simbol kehidupan dalam bahasa jawa disebut sebagai *wewayangane ngaurip*. Bentuk fisik wayang juga merupakan simbol-simbol yang mencerminkan tokoh yang dimainkan. Simbol dalam pagelaran wayang juga berupa perangkat pertunjukan wayang dan cerita atau lakon yang di bawakan oleh Ki Dalang. Seluruh unsur dalam pagelaran wayang berisi makna-makna simbolik yang memunculkan banyak penafsiran. Usaha untuk mengupas makna dalam pertunjukan wayang tersebut perlu mengupas tiga wilayah simbolik, yaitu dari segi lakon, segi paralatan dalam pagelaran wayang, dan bangun boneka wayang.³⁸⁶

Peneliti memilih Ki Manteb Soedharsono sebagai bagian dari penulisan disertasi ini dengan alasan Ki Mantep dalam memainkan lakon Bima Suci sangat menguasai cerita dalam pagelaran ini. Ki Mantep merupakan dalang yang sangat dikagumi dan dikenal dengan “sabetan setan” nya yaitu menggerakkan wayang dengan cepat. Ki Mantep merupakan dalang yang turun menurun. Ayahnya yang bernama Hardjo Brahim Hardjowijoyo berprofesi sebagai dalang, dan ibunya adalah penabuh gamelan. Sejak kecil Ki Mantep sudah mendalang sehingga pendidikan formalnya terbelengkalai. Ki Manteb mendalami seni menggerakkan wayang (*sabetan*). Ilmu pedalangannya berasal dari ayah dan para senior antara lain Ki Narto Sabdo pada tahun 1972, Ki Sudarman pada tahun 1974.³⁸⁷ Ki Mantep menjadi salah satu dalang yang muslim bukan abangan setelah beliau memeluk agama Islam setelah mengkhitanakan putranya dan melaksanakan ibadah umroh.

Simbol dapat berfungsi religius yang bersifat kudus (suci /rohani) yang bukan inderawi (*profan*). Simbol merupakan sesuatu yang kudus atau bersifat kosmologis, sehingga menjadi penghubung antara manusia dengan sesuatu yang suci (rohani). Simbol tidak hanya memiliki satu ideologi dan memiliki arti yang sama namun bisa banyak dan bermakna berbeda di waktu yang sama. Akibat dari Banyaknya arti pada suatu simbol sehingga menimbulkan kontradiksi, namun fungsi simbol dapat mempersatukan. Simbol-simbol yang kontradiksi selalu berada dalam sistem yang mempersatukan. Sehingga fungsi simbol itu adalah mengekspresikan situasi paradoks dan juga mengekspresikan struktur realitas mendasar yang tidak dapat terekspresikan.³⁸⁸

³⁸⁴ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius,1992) h.

³⁸⁵ Gerhard Falk and Ursula A Falk, *Youth Culture and The Generation Gap* (New York : Algora Publishing, 2005), h.53

³⁸⁶ Sri Teddy Rusdy, *Semiotika & filsafat wayang: analisis kritis pergelaran wayang*. (Jakarta: Yayasan Kertagama, 2015), h. xix-xx

³⁸⁷ Pesan dakwah ki mantep , 47

³⁸⁸Ivan Th J Weismann, Simbolisme menurut Mircea Eliade, Pendar Pena, Vol 2 4 Maret 2009..

Lakon Bima Suci adalah salah satu dari cerita wayang yang berisi nilai-nilai adiluhung. Bima Suci mengajarkan nilai-nilai kehidupan salah satunya adalah religius, bagaimana tujuan hidup manusia. Lakon Bima Suci berasal dari cerita Mahabarata yang selalu digemari oleh masyarakat Jawa, sehingga nilai-nilai didalamnya masih relevan dengan kondisi saat ini.

Mircea memandang manusia *archea* adalah religius (*homo religius*). *Homo religiosus* dipopulerkan oleh Mircea Eliade. Menurut Eliade, manusia dalam kehidupannya berada di alam yang sakral, penuh nilai-nilai keagamaan. Manusia tersebut menikmati kesucian yang ada pada alam semesta, ketika berhubungan dengan alam materi, tumbuhan, hewan, dan manusia. Pengalaman dan penghayatan terhadap Yang Suci menentukan cara hidupnya.

Penelitian ini menarik untuk diteliti, karena dengan adanya bukti secara deskriptif unsur-unsur religius maka akan menambah khasanah ilmu pengetahuan bahwa bangsa kita memiliki cikal bakal dan potensi religius yang terdapat dalam wayang. Tentunya pagelaran wayang yang sampai saat ini telah ada di tradisi masyarakat akan membawa masyarakat untuk menjalankan ajaran-ajaran religiusitas tersebut. Namun demikian ternyata dalam masyarakat penggemar wayang belum sepenuhnya melaksanakan ajaran-ajaran religius, yang tampak di berbagai pemberitaan adanya perilaku yang tidak mencerminkan perilaku religius seperti korupsi, dan sikap kurang bermoral lainnya. Hal ini kemungkinan dikarenakan belum mengetahui secara sungguh-sungguh unsur religius dalam pagelaran wayang yang mengandung nilai-nilai religius tersebut.

Penelitian ini berguna membangun kehidupan keagamaan saat ini. Dalam sejarahnya moderasi Islam sebenarnya sudah sejak lama diterapkan di Indonesia, hal ini tampak dari bentuk penyebaran Islam di Indonesia yang dilakukan dengan cara damai, tidak memaksa, dan menghargai budaya lokal. Penyebaran Islam di Indonesia tidak lepas dari peran Walisongo yang mendakwahkan Islam ke wilayah Indonesia, terutama di Jawa dan menyebar ke daerah-daerah lainnya. Mereka mengajarkan Islam dengan cara-cara unik yang dikemas dalam bentuk kesenian seperti wayang kulit, dan gamelan. Cara-cara seperti ini lah yang membuat Islam bisa diterima oleh masyarakat Indonesia dan membentuk sebuah corak Islam baru. Islam warna baru ini sebagai alternatif model pemahaman dan pengamalan Islam yang moderat, yang jauh dari pemahaman radikal, dan gagasan anti mainstream. Pemahaman Islam seperti ini diharapkan mampu membangun keharmonisan sosial, budaya, dan agama di Indonesia maupun Dunia. Indonesia sebagai negara yang beragam dari berbagai suku, budaya, bahasa dan agama dituntut mengedepankan nilai toleransi. Nilai toleransi tersebut telah menjadi nilai dasar negara Indonesia yaitu Pancasila dan dan semboyan Bhineka Tunggal Ika. Maka menjadi suatu kewajiban bagi segenap komponen bangsa untuk bersikap toleran dan moderat dalam hidup dalam kultur budaya yang majemuk di Indonesia. Agar tercipta keharmonisan sosial, budaya dan agama.

Objek material penelitian ini adalah Pagelaran Wayang lakon Bima Suci, karena lakon ini yang paling diminati dan digemari masyarakat karena berisi ajaran-ajaran moral. Objek formal yang dipilih dalam penelitian ini adalah mitologi dan simbol yang mengandung makna nilai religiusitas. Pembahasan ini dibatasi hanya fokus mengenai mitologi, simbol dan nilai religiusitas pada pagelaran wayang bima suci.

Penelitian ini akan menggali, menafsirkan dan menjelaskan makna mitologi pagelaran wayang lakon Bima Suci serta menggali nilai religiusitas yang terkandung dalam lakon Bima Suci. Adapun acuan yang dijadikan pijakan dalam penelitian ini dirumuskan dalam beberapa rumusan masalah yang disusun sebagai berikut.

1. Bagaimana Nilai-nilai Religius dalam lakon Bima Suci
2. Bagaimana tafsiran makna simbol lakon Bima Suci
3. Bagaimana interpretasi makna mitos lakon bima suci

Penelitian ini menggunakan metode hermeneutika, yang dilakukan dengan melakukan inteprestasi terhadap simbol-simbol yang terdapat dalam pagelaran wayang kulit lakon Bima Suci. Simbol-simbol tersebut dilakukan inteprestasi untuk mendapatkan makna yang ada di dalamnya. Penelitian dalam disertasi yang berjudul Nilai-nilai Religius dalam Pagelaran Lakon Bima Suci ini menggunakan metode hermeneutika, dikarenakan penelitian menafsirkan nilai-nilai religius yang

terdapat dalam cerita wayang lakon bima suci dengan jalan melakukan interpretasi terhadap simbol dan makna yang terdapat di dalam cerita tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pada mulanya pagelaran wayang merupakan kegiatan ritual yang ditujukan untuk roh leluhur untuk penganut kepercayaan “Hyang”. Walisanga datang untuk menyebarkan agama Islam, maka kemudian wayang mengalami pergeseran fungsi, yaitu sebagai media komunikasi sosial. Pada lakon-lakon dalam perwayangan terdapat biasanya menyimpan beberapa nilai, seperti pendidikan, kebudayaan dan ajaran-ajaran dari filsafat Jawa. Seiring perkembangan zaman, peran ini mengalami perubahan wayang hanya sebagai hiburan atau tontonan.³⁸⁹

Pada masyarakat Jawa wayang mengalami perubahan pada beberapa bagian cerita pada masa penyebaran Islam yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga yang merupakan bagian dari Walisanga. Sunan Kalijaga merubah tokoh dan karakter dalam wayang dengan nilai-nilai Islam, misalnya Yudhistira merupakan Raja hebat dari Amartapura yang digambarkan oleh Sunan Kalijaga sebagai perwujudan dari roh Kalimat Syahadat atau Jamus Kalimasada. Hal ini menjadi simbol yang menggambarkan manifestasi dari Keesaan Allah (Tuhan).³⁹⁰

Cerita dalam wayang selalu memuat unsur-unsur estetika ketimuran antara lain keseimbangan, kesatuan, keteraturan, fokus, variasi, pola karakteristik, tidak adanya pembedaan pola struktur tragedi dan komedi, menekankan keindahan rasa dan sekaligus menjadi kumpulan cerita hidup. Sebagai contoh dari model keseimbangan dari wayang adalah penekanan pada keseimbangan *mikrokosmos* dan *makrokosmos*, yang mengandung keseimbangan antara Tuhan, manusia dan makhluk hidup lain, pemerintah dan rakyat serta simbol sebagai esensi dari bentuk.

Walisanga menjadikan wayang selain nilai budaya juga nilai moral, pendidikan dan religius.³⁹¹ Masuknya Islam, menjadikan beberapa perubahan pada wayang. Perubahan-perubahan tersebut antara lain gambar wayang dari wajah manusia menjadi gambar berupa makna simbol. *Walisanga* merubah ini karena dalam ajaran Islam, melarang gambar bentuk manusia atau hewan. Variasi ceritanya pun digubah dari mempercayai banyak dewa ke ajaran-ajaran Islam yang teosentris. Nilai-nilai keislaman dalam wayang dapat dipahami ketika pertunjukkan menggunakan istilah dan bahasa pedalangan, bahasa wayang, nama tokoh dan cerita atau lakon.

Pagelaran wayang berisi tentang hakekat kebenaran yang dimiliki semua orang. Ajaran moral yang ada dalam lakon wayang merupakan ajaran tentang kebaikan dan kebenaran dan selalu dapat mengalahkan kejahatan dan kebatilan. Pagelaran wayang juga ajaran yang mengandung nilai-nilai kebaikan moral antara lain, kewajiban menuntut ilmu dan mengamalkannya, menjauhkan diri dari perbuatan tercela, berlaku adil, sabar, mawas diri, pasrah kepada Tuhan taat beribadah kepada Nya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dalam cerita atau lakon wayang yang merupakan lambang kehidupan manusia terdapat ajaran moral dan nilai-nilai religius yang harus ditaati oleh setiap manusia.

Wayang lakon Bima Suci berisi ajaran *monisme* seperti halnya dalam lakon Dewaruci. Keduanya sama-sama melambangkan hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan yang begitu erat atau bahkan sampai kepada kesatuan wujud '*wahdah al-wujud*', sebagai manunggaling kawula Gusti. Manusia yang telah sampai pada tingkatan manunggaling kawula Gusti di dunia akan menjadi wakil Tuhan (*wakil ing Gusti*). Sebagai *Khalifatullah fil ardh*, manusia harus keselamatan dunia (*memayu hayuning bawana*), memberikan kedamaian dan kenyamanan di dunia. Manusia yang sudah dalam tahap ini mampu melawan segala godaan setan dan cobaan dunia.

Lakon Bima Suci lebih menonjolkan bentuk *hulul*, dan setelah manusia dapat bersatu manunggal dengan Tuhannya, maka dia akan dapat sampai kepada derajat manusia sempurna. Dalam kerohanian Islam, manusia sempurna disebut insan kamil. Tahap pencapaiannya melalui empat tahap,

³⁸⁹ Turita Indah Setyani, Ragam Wayang di Nusantara, (Jakarta, FIB UI, 2008), h. 1

³⁹⁰ Mark R Woodward, Islamic Jawa: Kesalehan Normatif Versus Keabatan, (Yogyakarta, LKiS, 1999), h. 3

³⁹¹ Roma Ulinuha, The Wayang and The Islamic Encounter in Java, Jurnal Millah Vol. X, No 1, Agustus 2010, h.12

yaitu: *syariat, tarekat, hakikat dan makrifat* (ajaran Jawa menyebutnya sebagai: laku raga, laku budi, laku manah, dan laku rasa). menurut ajaran Mangkunagara IV seperti disebutkan dalam Wedhatama, empat tahap laku ini disebut: sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, dan sembah rasa. Selanjutnya manusia yang sampai tataran makrifat akan kembali menghayati dirinya yang berasal dari Ilahi.³⁹² Di samping ajaran tentang manunggaling kawula Gusti dalam bentuk hulul, lakon Bima Suci juga mengajarkan bagaimana manusia hidup dalam menjalankan tugas dan kewajibannya.³⁹³

Lakon Bima Suci adalah salah satu lakon wayang yang populer di lingkungan masyarakat Jawa. Tokoh utama dalam cerita adalah Bima atau Werkudara. Dia adalah salah satu kesatria dari keluarga Pandawa.

Lakon Bima Suci merupakan kisah Bima yang diperintah oleh diutus gurunya yang bernama Resi Drona untuk mencari *banyu prawitasari* ke Gunung *Candramuka*. Perintah Drona ini sebenarnya bertujuan untuk membunuh Bima agar kekuatan di keluarga Pandawa berkurang. Apabila Bima wafat, maka Kurawa akan mudah untuk melawan keluarga Pandawa.

Bima ternyata dapat mencapai Gunung Candramuka, tetapi tidak menemukan air suci (*prawitasari*). Bima melanjutkan perjalanan ke hutan, dan bertemu dengan dua raksasa bernama Rukmala dan Rukmakala. Bima berhasil mengalahkan dua rakasasa tetapi air suci itu tetap tidak ditemukan. Kemudian Bima menemui dan melapor pada Drona, dan terkejut karena ternyata muridnya (Bima) masih hidup. Kemudian Drona memerintahkan lagi untuk pergi ke Candramuka. Drona menunjukan Laut Selatan sebagai tempat keberadaan banyu perwitasari yang sebenarnya.

Bima meminta izin kepada ibu dan saudara-saudaranya sebelum pergi mencari air suci, dan mereka melarang keberangkatan, karena diyakini bahwa ini adalah niat jahat dari Drona. Tetapi Bima berkeyakinan bahwa seorang guru tidak mungkin mencelakakan muridnya sendiri. Bima berjalan melewati Sunyapringga, hutan yang berbahaya untuk menuju ke Laut Selatan. Di sini dirinya sempat ditemui empat saudara Tunggal Bayu yang mencegah niat Bima, walau akhirnya gagal. Mereka kemudian membantu Bima dengan menyatukan diri menjadi Liman Setubanda, yang dijadikannya untuk mengarungi laut. Bima tenggelam melayang-layang dalam lautan setelah kendaraanya ini meninggalkannya.

Cerita ini bermakna Bima dituntut untuk menghilangkan semua nafsunya. Dirinya juga harus melakukan *sembah rogo, sembah cipto, sembah jiwo, dan sembah roso*. Setelah melakukan keempat hal ini, dirinya akhirnya dapat berjumpa dengan Dewa Ruci. Semula Bima tidak melihat apa-apa di dalam tubuh Dewa Ruci, namun setelah dibimbing, dia dapat melihat cahaya empat warna: hitam, merah, kuning, dan putih. Empat warna ini melambangkan angka (hitam), amarah (merah), nafsu (kuning), putih (ketentrangan). Setelah dapat mengendalikan nafsunya, Bima melihat juga tiga boneka berwarna kuning emas. Ini melambangkan bersatunya *makrokosmos* dan *mikrokosmos* yang menyatu dalam *triloka* (tubuh, alam kesadaran, dan alam pikiran). Perjalanan Bima untuk mencari air suci yang diperintah oleh Drona telah menunjukkan bahwa Bima telah mencapai tingkat makrifat, artinya telah dapat melihat kebenaran sejati. Lakon Bima Suci menjadi simbolisasi dari apa yang dialami oleh Sunan Kalijaga, atau lebih umum sebagai penggambaran dari pengalaman seorang Muslim mendapatkan pengetahuan tentang *jatining jejer ing Pangeran*.

Hal ini biasanya ingin didapatkan oleh mereka yang masuk dalam lingkaran tasawuf atau tarekat-tarekat. Memang ada segolongan umat Islam yang belum merasa puas dengan pendekatan kepada Allah melalui ibadah, seperti salat, puasa, zakat, dan haji. Mereka ingin merasa lebih dekat lagi dengan Tuhan. Jalan untuk itu, salah satunya diberikan oleh tasawuf. Tasawuf atau sufisme adalah istilah khusus yang dipakai untuk menggambarkan mistisme dalam Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Clifford Geertz, *Tafsir kebudayaan*. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1992),

Denzin & Lincoln, 2005, *The SAGE Handbook of Qualitative Research* California: Sage Publisher,

³⁹² K.G.P.A.A. Mangkunagara. N, Serat Wedhatama (Semarang: Dahara Pri7.e, 1991), h.4.

³⁹³ M. Ng. Mangoenwidjaya, Serat Dewarutji (Kediri: Tan Khoen Swie, 1928), h. 44

- Dojosantosa, *Unsur Religius Dalam Sastra Jawa*, (Semarang : Penerbit CV Aneka Ilmu, 1985)
- Franz Magnis Suseno . *Etika Jawa: Sebuah Analisa Filsafat tentang Kebijakan dan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993)
- Gerhard Falk and Ursula A Falk, *Youth Culture and The Generation Gap* (New York : Algora Publishing, 2005)
- Herlyana, *Pagelaran Wayang Purwa sebagai Media Penanaman Nilai Religius Islam pada Masyarakat Jawa*,
- Heru. S. Sujarwo, *Rupa dan Karakter Wayang Purwa* (Jakarta: Kaki langit Kencana, 2010)
- Ivan Th J Weismann, *Simbolisme menurut Mircea Eliade*, Pendar Pena, Vol 2 4 Maret 2009
- John A Saliba, *Homo Religius in Mircea Eliade*, (Leiden: 1976, Penerbit: E.J Brill, Leiden, 1976)
- Kanti Walujo, *Dunia Wayang : Nilai Estetis, Sakralitas dan Ajaran Hidup*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2001)
- M. Priyatna, *Pendidikan karakter berbasis kearifan lokal. Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5, (Bogor, STAI Al Hidayah ,2017)
- M. Teguh, *Moral Islam dalam Lakon Bima Suci*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan P3M STAIN Tulungagung, 2007),
- Nurgiyantoro, Burhan. *Wayang dan Pengembangan Karakter Bangsa. Jurnal Pendidikan Karakter*. (Yogyakarta: UNY, 2011)
- Rasid Yunus, *Transformasi Nilai-nilai Budaya local sebagai Upaya Pembangunan karakter Bangsa* (Penelitian Studi Kasus Budaya Huyula di kota Gorontalo) Jurnal Penelitian Pendidikan No. 14, Vol 1, 2013
- Rasid Yunus, *Transformasi Nilai-nilai Budaya local sebagai Upaya Pembangunan karakter Bangsa*
- S. Haryanto, *Sejarah dan Perkembangan Wayang*, Jakarta 1988
- Sastrapratedja, M., *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia, 1982)
- Soeprapto dan Jirzanah, *Transformasi Nilai-nilai dan Alam Pemikiran Wayang Bagi Masa Depan Jati Diri Bangsa Indonesia*,
- Soesilo, *Kejawen Filosofi dan Perilaku* (Jakarta: Yayasan “Yasula”, 2005)
- Solichin, S., Setiawan, A., Zuriah, N., & Nurrochsyam, M. W. *Pendidikan Budi Pekerti dalam Pertunjukan Wayang*. (Jakarta: Yayasan Sena Wangi Solichin, 2011)
- Sri Mulyono, *Wayang Asal Usul Filsafat dan Masa depannya*, Jakarta , 1975
- Sri Mulyono, *Wayang dan Karakter Manusia* (Jakarta: CV Masagung, 1989)
- Sri Teddy Rusdy, *Semiotika & filsafat wayang: analisis kritis pagelaran wayang*. (Jakarta: Yayasan Kertagama, 2015),
- Tri Kurniawan Pamungkas, *Homo Religiosus dan Mircea Eliade*, <https://lscogito.org/homo-religiosus-dan-mircea-eliade/24/10/2016>.

Pengaruh Komitmen Personal dan Orientasi Tujuan Terhadap *Self-Efficacy* dan Implikasinya Pada *Accomplishment*

Ujam Jaenuddin

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ujam.jaenuddin@yahoo.com

Abstract

Mahasiswa merupakan agen perubahan dan generas didik yang diharapkan bisa memberikan kontribusi positif di masyarakat dan dunia kerja. Hal ini membuat mereka dituntut untuk memiliki *accomplishment* tertentu dalam dunia akademik yang dijalani. Namun demikian *accomplishment* ini dipengaruhi oleh *self-efficacy* yang dimiliki. Lalu, *self-efficacy* ini dipengaruhi pula oleh komitmen personal dan orientasi tujuan mahasiswa bersangkutan. Studi ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana pengaruh dari komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* mahasiswa serta implikasinya pada *accomplishment*. Studi kuantitatif ini dilakukan dengan metode survey dan metode analisis SEM (*Structural Equation Modeling*). Responden yang ditetapkan adalah 380 orang mahasiswa di lingkungan fakultas Psikologi UIN SGD Bandung. Hasil studi menunjukkan bahwa komitmen personal dan orientasi tujuan memberikan pengaruh secara parsial dan simultan terhadap *self-efficacy*, dengan total pengaruh sebesar 48,12 persen. Sementara *self-efficacy* memberikan dampak terhadap *accomplishment* mahasiswa sebesar 90,28 persen..

Keywords: *Accomplishment, Goal Orientation, Personal Commitment, Self-Efficacy*

PENDAHULUAN

Mahasiswa pada dasarnya adalah generasi didik yang diharapkan bisa menjadi agen perubahan di masyarakat sekaligus calon angkatan kerja yang bisa memberikan kontribusi pada pembangunan. Tuntutan inilah yang membuat mahasiswa tidak cukup asal lulus dari kuliahnya, tapi juga harus memiliki prestasi atau pencapaian tertentu yang bisa memberikan nilai tambah bagi dirinya untuk memenuhi tuntutan tersebut. Pencapaian atau *accomplishment*, dalam kajian Psikologi ataupun Manajemen, pada umumnya dipahami sebagai faktor yang lahir dari setidaknya tiga anteseden, yaitu: *Pertama*, kapabilitas fisik dan kognitif yang memungkinkan seseorang untuk bekerja secara efektif; *Kedua*, kesempatan untuk menampilkan performa terbaik yang berkaitan dengan kondisi yang dihadapi, lingkungan, dan lainnya; dan *Ketiga*, kemauan untuk menampilkan prestasi yang merujuk pada karakteristik psikologis seperti motivasi berprestasi, afektivitas, sikap, norma-norma dan nilai-nilai yang diyakini, dan lainnya (Van Yperen & Orehek, 2013).

Mahasiswa dengan pencapaian tertentu merupakan kondisi yang diharapkan oleh setiap lembaga pendidikan tinggi. Namun demikian, pencapaian atau *accomplishment* ini dipengaruhi oleh banyak hal, mulai dari faktor-faktor internal (dalam diri), juga faktor-faktor eksternal (di luar diri). Faktor internal yang memengaruhi prestasi kerja tersebut mencakup kebutuhan-kebutuhan psikologis, seperti motivasi berprestasi, komitmen diri secara personal, orientasi tujuan, keinginan untuk mendapatkan pengakuan, hasrat untuk bersaing, kegigihan, nilai-nilai yang diyakini, keterlekatan, keteguhan, makna, *self-efficacy*, *growth mindset*, hingga kondisi emosi yang ada dalam diri (Ching & Chan, 2020; Deci & Ryan, 2008; Farmer & Cotter, 2021; Keating & Heslin, 2015; Seligman, 2002; Van Yperen et al., 2011; Zingoni & Corey, 2016). Sedangkan faktor eksternal mencakup budaya akademik, iklim perkuliahan, dukungan keluarga, kompensasi, dan lainnya (Adari & Satyarayana, 2018; Delft, 2010; Erat et al., 2017; Haryono et al., 2020; Mohsen et al., 2020; Pant & Yadav, 2016; Robbiaans & Coulter, 2016).

Keterlibatan berbagai faktor ini membuat lembaga pendidikan tinggi, terutama pihak penyelenggara Program Studi dituntut untuk bisa menyediakan lingkungan akademik yang mendukung dan berbagai aspek terkait di dalamnya yang bisa mendorong mahasiswa untuk mendapatkan pencapaian atau prestasi akademik tertentu, sekaligus memberikan ruang yang nyaman agar kondisi

psikologis mahasiswa (faktor internal) bisa terbangun dengan baik. Hal inilah yang seringkali terlupakan dan secara aktual memang sulit untuk dilakukan oleh jajaran manajemen Program Studi ataupun lembaga pendidikan tinggi secara keseluruhan. Mahasiswa dengan kompetensi yang baik dan ditunjang dengan sarana dan prasarana pembelajaran yang memadai sekalipun, jika tidak merasakan kenyamanan, gelisah, cemas, marah, dan berbagai bentuk emosi negatif lainnya, akan sulit untuk menghasilkan prestasi tertentu dalam pekerjaannya (Ching & Chan, 2020).

Prestasi kerja atau pencapaian (*accomplishment*) bisa diartikan sebagai perkembangan potensi individu melalui upaya yang gigih untuk mencapai hasil yang bermakna (Norris et al., 2011; VanYperen & Orehek, 2013). Dalam penjelasan yang memasukkan kategori teknis-psikologis, *accomplishment* juga bisa dilihat sebagai pencapaian tujuan-tujuan kognitif-dinamis yang berfokus pada kompetensi, di mana setiap bentuk pencapaian mengandung komponen tertentu dari dua dimensi kompetensi yang independen, yakni penguasaan (*mastery*) dan kinerja (*performance*) (Elliot & Murayama, 2008). Pencapaian atau *accomplishment*, dengan kata lain, mensyaratkan kegigihan sekaligus tujuan bermakna yang ingin dicapai, baik penguasaan pengetahuan dan keterampilan baru seperti dalam pembelajaran yang dilakukan mahasiswa (*mastery*), atau kinerja dan prestasi kerja tertentu bagi karyawan organisasi dalam konteks profesional (*performance*).

Pencapaian subjek yang terlibat langsung dalam keberlangsungan praktik pendidikan dan pembelajaran di lembaga pendidikan tinggi ini, terutama mahasiswa, tidak saja berdampak pada keberhasilan lembaga pendidikan dalam menghasilkan lulusan yang bermutu, tapi juga mencapai tujuan pendidikan secara keseluruhan yang menjadi amanat Undang-Undang dan pelaksanaan imperatif kategoris lembaga pendidikan itu sendiri (Sallis, 2002). Oleh karena itu, lembaga-lembaga pendidikan, khususnya Perguruan Tinggi, harus bisa memenuhi berbagai hal yang diperlukan untuk membantu mahasiswanya guna memiliki pencapaian yang baik. Dengan kata lain, bagaimana lembaga pendidikan tinggi menghargai dan memberlakukan segenap mahasiswanya akan memengaruhi sikap dan perilaku mahasiswa bersangkutan (Luqman et al., 2020).

Studi awal yang dilakukan, khususnya terhadap mahasiswa di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung menunjukkan bahwa terdapat tiga faktor internal penting yang berperan dalam pencapaian mereka, yakni komitmen personal, orientasi tujuan, dan *self-efficacy*. Hasil pendalaman melalui wawancara terhadap 10 orang mahasiswa misalnya, menunjukkan bahwa mahasiswa pada umumnya meyakini bahwa apa yang mendorong mereka untuk tergerak dalam mencapai prestasi akademik tertentu adalah komitmen secara personal terhadap beban akademik perkuliahan, tingkat orientasi mereka pada tujuan yang ingin dicapai dari kuliah, serta keyakinan atas kemampuan diri dalam mencapai tujuan tersebut atau efikasi diri (*self-efficacy*) yang mereka miliki.

Dalam kajian Psikologi secara umum, komitmen personal dapat diartikan sebagai tingkat kepatuhan individu terhadap penyebab, sikap, keyakinan yang dimilikinya atau tujuan yang ingin dicapainya. Meski komitmen personal tidak selalu mencerminkan nilai-nilai budaya, sikap, atau kepercayaan yang dimiliki, namun komitmen membuat perilaku individu dapat diprediksi dalam menghadapi fluktuasi keinginan dan minat mereka, sehingga memfasilitasi perencanaan dan koordinasi tindakan bersama yang melibatkan banyak agen (Michael & Pacherie, 2014). Selain itu, komitmen juga memfasilitasi kerja sama dengan membuat individu bersedia untuk berkontribusi pada tindakan bersama yang mereka tidak akan mau berkontribusi jika orang lain tidak berkomitmen untuk melakukannya.

Sementara orientasi tujuan dapat dilihat sebagai derajat atau tingkat upaya seseorang dalam mencapai tujuan tertentu atau suatu set intensi perilaku yang menentukan pendekatan dan keterlibatan seseorang pada aktivitas dan situasi spesifik (McCollum & Kajs, 2007). Orientasi tujuan ini dapat menjelaskan perilaku seseorang ketika memilih untuk melakukan tindakan tertentu, karena ada intensi untuk mencapai tujuan spesifik yang membuatnya fokus pada pencapaian tujuan tersebut. Dalam konteks mahasiswa yang sedang menjalankan tugas perkuliahan, orientasi tujuan ini tentu harus dilihat dalam konteks akademis, yakni mahasiswa tersebut bisa lulus tepat waktu dan mendapatkan prestasi yang baik.

Kedua faktor ini, baik komitmen personal maupun orientasi tujuan memiliki keterkaitan satu sama lain, terutama karena komitmen dan tingkat orientasi seseorang pada tujuan adalah kondisi internal yang saling menopang. Mahasiswa dengan tingkat komitmen yang tinggi terhadap kewajiban akademiknya akan terpacu untuk tetap fokus pada orientasi tujuan yang ingin dicapainya. Begitu pula sebaliknya. Dalam kelanjutannya, kedua hal ini seperti ditunjukkan dalam berbagai riset sebelumnya, memberikan pengaruh yang nyata terhadap tingkat pencapaian (*accomplishment*) mahasiswa itu sendiri.

Faktor lainnya yang tidak kalah penting untuk pencapaian mahasiswa ini adalah *self-efficacy* atau efikasi diri, yang dijelaskan oleh Bandura (1997) sebagai hasil dari proses kognitif dalam diri seseorang dalam menilai kemampuan dirinya sendiri. Dalam perspektif yang lain, efikasi diri ini juga dapat dilihat sebagai suatu bentuk penilaian objektif terhadap diri, yang nantinya akan menentukan cara seseorang berperilaku dalam situasi-situasi tertentu yang menggambarkan hubungan antara lingkungan dengan respon kognitif seseorang (Alwisol, 2010). Memiliki efikasi diri yang baik, dengan demikian, menjadi penting bagi mahasiswa agar berhasil dalam perkuliahan dan mencapai tujuan yang diinginkan dari kegiatan akademik tersebut. Dalam konteks ini, apa yang perlu dicatat adalah bahwa faktor-faktor sebelumnya, yakni komitmen personal dan orientasi tujuan, juga ditunjukkan memiliki dampak yang besar terhadap tingkat efikasi diri seseorang. Hal ini juga sesuai dengan hasil studi awal yang menyatakan bahwa mahasiswa merasa semakin terdorong untuk menunjukkan kemampuan dirinya ketika mereka berkomitmen dan fokus pada tujuan yang mereka miliki. Hal inilah yang menjadi dasar mengapa *self-efficacy* atau efikasi diri dijadikan variabel mediator dalam studi ini.

Studi ini pada dasarnya adalah upaya penulis untuk mengkaji bagaimana pengaruh komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* mahasiswa yang berimplikasi pada *accomplishment*. Secara khusus, studi ini dilakukan terhadap mahasiswa di lingkungan Fakultas Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Melalui studi ini, penulis berharap bisa memahami bagaimana pengaruh komitmen personal dan orientasi tujuan mahasiswa terhadap *self-efficacy* dan implikasinya pada *accomplishment*.

TINJAUAN PUSTAKA

Terdapat banyak riset dan studi sebelumnya yang menunjukkan tidak saja korelasi yang kuat antara berbagai variabel yang diangkat dalam studi ini, ataupun pengaruh dari variabel yang satu terhadap variabel lainnya. Studi yang dilakukan oleh Abdullah (2021) misalnya, menunjukkan bahwa tingkat komitmen seseorang memberikan dampak yang positif dan signifikan terhadap pencapaiannya di tempat kerja. Sementara studi Hasan et al. (2014) menunjukkan bahwa komitmen merupakan salah satu faktor penting yang memengaruhi *self-efficacy* seseorang, baik dalam belajar maupun bekerja.

Studi lainnya dari Honicke et al. (2019), Sakiz (2011), atau Stasielowicz (2019) menunjukkan bahwa *goal orientation* atau orientasi pada tujuan memberikan dampak terhadap tingkat pencapaian seseorang, baik dalam konteks akademik maupun kerja profesional. Studi yang sama dari Guicciardi et al. (2016), Hastings dan West (2011) atau Sakiz (2011) menunjukkan pengaruh yang besar dari *orientation* tujuan terhadap *self-efficacy* seseorang dalam pekerjaan ataupun dalam belajar.

Studi penting lainnya dari Elias dan MacDonald (2007), Honicke et al. (2019) Kot et al. (2022), Li & Park, (2021), Sabouripour et al. (2021), serta Yasa et al. (2019), sesuai dengan konteks studi ini, menunjukkan bahwa *self-efficacy* tidak saja berpengaruh positif dan signifikan pada tingkat pencapaian (*accomplishment*) seseorang, tapi juga dapat menjadi mediator untuk hubungan pengaruh variabel komitmen dan orientasi tujuan terhadap pencapaian tersebut.

Beberapa studi dan hasil riset sebelumnya ini menunjukkan bahwa komitmen personal, orientasi tujuan, dan *self-efficacy* berpengaruh positif dan signifikan terhadap tingkat pencapaian seseorang, di mana *self-efficacy* juga bisa menjalankan fungsi mediasi dalam hubungan pengaruh tersebut. Oleh karena itu, hipotesis yang dirumuskan dalam studi ini adalah sebagai berikut:

H1: Ada pengaruh komitmen personal terhadap *self-efficacy* mahasiswa di UIN SGD Bandung

- H2: Ada pengaruh orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* mahasiswa di UIN SGD Bandung
- H3: Ada pengaruh komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* mahasiswa di UIN SGD Bandung secara simultan
- H4: Ada pengaruh *self-efficacy* terhadap pencapaian mahasiswa di UIN SGD Bandung

METODE

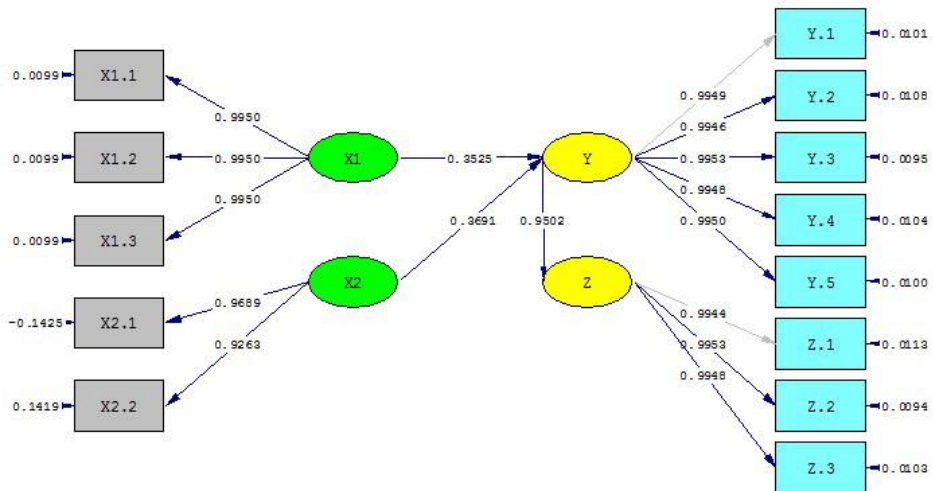
Studi ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan metode survey dan analisis data menggunakan *Structural Equation Modeling* (SEM). Subjek responden dalam studi ini adalah kalangan mahasiswa yang terdapat di lingkungan fakultas Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Besaran sampel ditentukan dengan notasi Slovin, yakni sebanyak 380 orang responden. Sumber data yang digunakan dalam studi ini mencakup: (1) sumber data primer atau sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul informasi atau peneliti; dan (2) sumber data sekunder atau sumber data yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data. Instrumen pengumpulan data yang digunakan adalah kuesioner yang disebarakan kepada 380 orang mahasiswa di lingkungan fakultas Psikologi UIN SGD Bandung.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sebanyak 380 orang mahasiswa terlibat dalam pengisian kuesioner yang disebarakan untuk mendapatkan data tentang variabel yang diteliti. Data yang dikumpulkan kemudian diolah dan dilakukan pengujian statistik dengan program LISREL. Dalam hal ini, uji statistik tersebut meliputi uji kelayakan model dan uji hipotesis. Berikut adalah langkah-langkah dan hasil pengujian yang dilakukan:

1. Uji kelayakan model

Model yang dibangun dalam penelitian ini bisa dilihat pada bagan berikut:



Gambar 1. Model Hubungan Struktural antar Variabel

Hasil uji kelayakan model penelitian menggunakan Lisrel dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Hasil Uji Kelayakan Model Penelitian

Kriteria	Cut-off Value	Hasil Uji	Kesimpulan
Probability	≥ 0.05	0.104	Fit
Adjusted GFI (AGFI)	≥ 0.90	0.940	Fit
Goodness of Fit Index (GFI)	≥ 0.90	0.954	Fit

<i>Comparative Fit Index (CFI)</i>	≥ 0.90	0.995	Fit
<i>Tucker-Lewis Index (TLI)</i>	≥ 0.95	0.994	Fit
<i>Normed Fit Index (NFI)</i>	≥ 0.90	0.965	Fit
<i>Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA)</i>	≤ 0.80	0.022	Fit

Pada tabel tersebut dapat dilihat bahwa beberapa kriteria kelayakan model penelitian sudah dipenuhi, mulai dari nilai Probability, AGFI, GFI, CFI, NFI, TLI, ataupun RMSEA. Hasil pengujian kelayakan model penelitian tersebut menunjukkan bahwa model pengaruh skala moral Islam yang diuji sudah memenuhi syarat kelayakan, yang berarti model moral Islam untuk pembentukan kepribadian mahasiswa muslim ini *fit* dengan data empirik

2. Uji Hipotesis

Hasil uji kelayakan model sebelumnya menunjukkan bahwa model di atas sudah memenuhi persyaratan regresi yang baik. Dalam hal ini, peneliti terlebih dahulu melakukan uji korelasi untuk mengetahui derajat keeratan antar variabel yang nantinya dijadikan dasar untuk pengukuran pengaruh tidak langsung dan total pengaruh variabel yang dikaji.

Hasil uji korelasi yang dilakukan dengan menggunakan program SPSS adalah sebagai berikut:

Tabel 2. Hasil Uji Korelasi antar Variabel Bebas

		Komitmen Personal	Orientasi Tujuan
Komitmen Personal	Pearson Correlation	1	.848**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	380	380
Orientasi Tujuan	Pearson Correlation	.848**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	.000
	N	380	380

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Pada tabel tersebut dapat dilihat bahwa nilai koefisien korelasi antara komitmen personal dan orientasi tujuan adalah sebesar 0,848 atau 84,8%. Dengan kata lain hubungan antara kedua variabel ini sangat kuat.

Hasil pengolahan data dengan menggunakan program LISREL, dijadikan dasar untuk pengujian hipotesis penelitian, yang dapat diringkas sebagai berikut:

a. Pengaruh Komitmen Personal dan Orientasi Tujuan Terhadap *Self-Efficacy*

Berdasarkan hasil pengolahan data program LISREL untuk model struktural 1, Sesuai dengan hipotesis yang diajukan didapatkan hasil sebagai berikut:

$$Y = 0.3525 * X_1 + 0.3691 * X_2, \text{ Errorvar.} = 0.2737, R^2 = 0.4812(0.1132) (0.0989) (0.1272) \\ 3.2013 \ 3.2952 \ 3.3978$$

Berdasarkan persamaan di atas dapat dijelaskan bahwa variabel *self-efficacy* (Y) dipengaruhi secara positif oleh komitmen personal (X_1) dengan koefisien jalur sebesar 0,3525 dan dipengaruhi secara positif oleh orientasi tujuan (X_2) dengan koefisien jalur sebesar 0,3691. Nilai koefisien jalur X_1 terhadap Y sebesar 0,3525, dapat diartikan bahwa jika komitmen personal mengalami peningkatan, maka *self-efficacy* juga akan meningkat sebesar 0,3525 satuan, atau komitmen personal memberikan kontribusi terhadap peningkatan *self-efficacy* sebesar 0,3525 satuan. Sementara nilai koefisien jalur X_2 terhadap Y sebesar 0,3691, berarti jika orientasi tujuan mengalami peningkatan, maka *self-efficacy* akan meningkat sebesar 0,3691 satuan, atau orientasi tujuan memberikan kontribusi terhadap peningkatan *self-efficacy* sebesar 0,3691 satuan.

Adapun total pengaruh masing-masing variabel dapat dilihat pada tabel berikut:

Variabel	Koefisien Jalur	Pengaruh Langsung	Pengaruh Melalui		Total
			Komitmen Personal	Orientasi Tujuan	
Komitmen Personal	0,3525	12,43%		11,03%	23,46%
Orientasi Tujuan	0,3691	13,62%	11,03%		24,66%
Total		26,05%	11,03%	11,03%	48,12%

Berdasarkan tabel tersebut, *self-efficacy* dipengaruhi oleh pengaruh langsung dan tidak langsung. Pengaruh langsung variabel komitmen personal adalah sebesar 12,43%, sedangkan pengaruh tidak langsungnya melalui orientasi tujuan adalah sebesar 11,03%. Pengaruh langsung variabel orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* adalah sebesar 13,62%, sedangkan pengaruh tidak langsungnya melalui komitmen personal adalah sebesar 11,03%. Total pengaruh kedua variabel ini terhadap *self-efficacy* adalah sebesar 48,12%.

b. Pengaruh *Self-Efficacy* Terhadap *Accomplishment*

Model struktural 2 menggambarkan hubungan antara *self-efficacy* terhadap *accomplishment*. Berdasarkan hasil pengolahan data program LISREL untuk model struktural 2, sesuai dengan hipotesis yang diajukan didapatkan hasil sebagai berikut:

$$Z = 0.9502 * Y, \text{ Errorvar.} = 0.1659, R^2 = 0.9028$$

$$(0.1960) (0.0675)$$

$$4.6592 \ 3.8399$$

Berdasarkan persamaan di atas dapat dijelaskan bahwa variabel *accomplishment* dipengaruhi secara positif oleh variabel *self-efficacy* dengan koefisien jalur sebesar 0,9502. Hal ini berarti jika *self-efficacy* mendapatkan peningkatan, maka *accomplishment* juga akan meningkat sebesar koefisien jalur tersebut, yaitu sebesar 0,9502, atau setiap peningkatan dari *self-efficacy* akan memberikan kontribusi terhadap peningkatan *accomplishment* sebesar 0,9502 satuan. Berdasarkan nilai koefisien jalur tersebut, maka didapatkan besaran pengaruh *self-efficacy* terhadap *accomplishment* sebesar 90,28%, ($0,9502^2 \times 100\%$).

Merujuk pada hasil uji struktural tersebut, baik pada model struktur jalur I ataupun struktur jalur II, maka dapat dihasilkan ketentuan-ketentuan berikut:

- a. Berdasarkan data hasil pengujian sebelumnya, diketahui bahwa nilai koefisien jalur X_1 (komitmen personal) terhadap Y (*self-efficacy*) = 0,3525, diperoleh nilai t_{hitung} sebesar 5,2013 dengan mengambil taraf signifikansi α sebesar 5%, maka nilai t_{tabel} atau $t_{0,05.380} = 1,9661$, sehingga dikarenakan $t_{hitung} = 5,2013$ lebih besar dari $t_{tabel} = 1,9661$, maka H_0 ditolak atau H_a diterima. Dengan kata lain, $H1$ Ada pengaruh komitmen personal terhadap *self-efficacy* mahasiswa di UIN SGD Bandung, terbukti dan dapat diterima.
- b. Berdasarkan data hasil pengujian sebelumnya, diketahui bahwa nilai koefisien jalur X_2 (orientasi tujuan) terhadap Y (*self-efficacy*) = 0,3691, diperoleh nilai t_{hitung} sebesar 6,3402 dengan mengambil taraf signifikansi α sebesar 5%, maka nilai t_{tabel} atau $t_{0,05.380} = 1,9661$, sehingga dikarenakan $t_{hitung} = 6,3402$ lebih besar dari $t_{tabel} = 1,9661$, maka H_0 ditolak atau H_a diterima. Dengan kata lain, $H2$ Ada pengaruh orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* mahasiswa di UIN SGD Bandung, terbukti dan dapat diterima.
- c. Berdasarkan data hasil pengujian sebelumnya, diketahui bahwa nilai F_{hitung} sebesar 174,8385, di mana kriteria penolakan H_0 jika F_{hitung} lebih besar dari F_{tabel} ($F_{hitung} > F_{tabel}$), dengan derajat bebas $v_1=2$ dan $v_2 = 380-2-1$ dan tingkat kepercayaan 95%, maka dari tabel distribusi F didapat nilai F_{tabel} untuk $F_{0,05,2,380} = 2,6276$. Dikarenakan 174,8385 lebih besar dari 2,6276, maka H_0 ditolak atau H_a diterima. Artinya dapat disimpulkan bahwa terdapat hubungan secara linear antara komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy*, atau dapat diartikan bahwa terdapat pengaruh secara bersama-sama antara komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy*. Dengan demikian, $H3$ Ada pengaruh komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* mahasiswa di UIN SGD Bandung secara simultan, terbukti dan dapat diterima.
- d. Berdasarkan data hasil pengujian sebelumnya, diketahui bahwa nilai koefisien jalur Y (*self-efficacy*) terhadap Z (*accomplishment*) = 0,9502, diperoleh nilai t_{hitung} sebesar 8,6592 dengan mengambil taraf signifikansi α sebesar 5%, maka nilai t_{tabel} atau $t_{0,05.380} = 1,9661$ sehingga dikarenakan $t_{hitung} = 8,6592$ lebih besar dari $t_{tabel} = 1,9661$, maka H_0 ditolak atau H_a diterima. Dengan kata lain, $H4$ Ada pengaruh *self-efficacy* terhadap pencapaian mahasiswa di UIN SGD Bandung, terbukti dan dapat diterima.

Hasil perhitungan koefisien determinasi (R^2) yang dinyatakan dalam persentase menggambarkan besaran kontribusi dua variabel bebas atau eksogen, yaitu: komitmen personal dan orientasi tujuan terhadap *self-efficacy* sebesar 48,12 persen. Mengingat pengaruh langsung dari kedua variabel eksogen secara bersamaan lebih besar dari pengaruh tidak langsung, maka dua variabel tersebut merupakan variabel yang secara parsial tidak dominan. Dengan demikian variabel komitmen personal dan orientasi tujuan secara bersamaan memberikan kontribusi yang signifikan dalam pembentukan *self-efficacy* mahasiswa di lingkungan fakultas Psikologi UIN SGD Bandung.

Sedangkan variabel lain yang tidak diteliti yang mempengaruhi *self-efficacy* sebesar 51,88 persen. Variabel lain yang tidak diteliti namun memengaruhi *self-efficacy* dimaksud, dalam teorinya adalah grit, motivasi, dan faktor-faktor lainnya. Dengan demikian fakultas Psikologi UIN SGD Bandung perlu melakukan pembenahan secara berkesinambungan terhadap kebijakan akademiknya, terutama untuk bisa membantu mahasiswa dalam meningkatkan komitmennya secara personal terhadap kewajiban akademik serta tingkat orientasinya pada tujuan yang ingin dicapai dari perkuliahan yang dijalani.

Studi ini menunjukkan bahwa *self-efficacy* dipengaruhi oleh banyak faktor, di mana komitmen personal dan orientasi tujuan menjadi bagian penting dari faktor-faktor pendukung *self-efficacy* mahasiswa tersebut. Hasil ini juga memvalidasi beberapa riset sebelumnya yang menunjukkan bahwa komitmen personal dan orientasi tujuan memberikan pengaruh terhadap *self-efficacy* (Bandura, 2006; Elias & MacDonald, 2007; Hasan et al., 2014; Hastings & West, 2011; Honicke et al., 2019; Kot et al., 2022; Sakiz, 2011; Waheed et al., 2015; Widyaningsih & Budiningsih, 2016). Studi ini juga

menunjukkan bahwa *self-efficacy* memberikan kontribusi penting terhadap *accomplishment* mahasiswa. Oleh karena itu, peningkatan *self-efficacy* melalui penguatan komitmen personal dan orientasi tujuan, secara langsung akan berimplikasi pada peningkatan *accomplishment* mahasiswa (Elias & MacDonald, 2007; Honicke et al., 2019; Kot et al., 2022; Li & Park, 2021; Sabouripour et al., 2021; Yasa et al., 2019).

Meski demikian, adanya pengaruh yang cukup signifikan dari faktor-faktor atau variabel-variabel lain terhadap *accomplishment* yang tidak dilibatkan dalam studi ini menjadi keterbatasan tertentu yang membutuhkan studi lanjutan. Sampel yang dibatasi pada mahasiswa di lingkungan fakultas Psikologi UIN SGD Bandung, juga menjadi catatan lainnya yang harus diperhatikan, karena hal tersebut juga berdampak pada reliabilitas hasil studi yang dilakukan. Namun demikian, dalam konteks mahasiswa fakultas Psikologi UIN SGD Bandung, hasil ini menegaskan pentingnya membangun komitmen personal dan orientasi tujuan untuk peningkatan *self-efficacy* mahasiswa yang berimplikasi pada tingkat *accomplishment* mahasiswa itu sendiri.

KESIMPULAN

Hasil studi ini menunjukkan bahwa *self-efficacy* adalah variabel yang dipengaruhi oleh banyak faktor, baik yang bersifat langsung ataupun tidak langsung, internal maupun eksternal. Dalam studi ini, komitmen personal dan orientasi tujuan memberikan pengaruh baik secara langsung ataupun tidak langsung terhadap *self-efficacy* mahasiswa tersebut. Tingkat *self-efficacy* ini juga pada gilirannya memberikan implikasi positif dan signifikan terhadap tingkat *accomplishment* mahasiswa di lingkungan fakultas Psikologi UIN SGD Bandung.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. I. (2021). The Impact of Career Commitment on Employee Achievement: An Empirical Investigation. *Paradigms*, 15(1), 37–48.
- Adari, T., & Satyarayana, G. (2018). Impact of Compensation on Employee Performance. *Compensation Management*, 1(2), 20–32.
- Bandura, A. (2006). Guide for Constructing Self-efficacy Scales. In T. Urdan & F. Pajares (Eds.), *Self-efficacy Beliefs of Adolescents* (pp. 307–337). IAP.
- Ching, C. L., & Chan, V. L. (2020). Positive Emotions, Positive Feelings and Health: A Life Philosophy. *Linguistics and Culture Review*, 4(1), 1–14.
- Deci, E. L., & Ryan, A. M. (2008). Facilitating Optimal Motivation and Psychological Well-being Across Life's Domains. *Canadian Psychology*, 49(1), 14–23.
- Delft, L. P. (2010). Organizational Climate and Performance, The Relation between Organizational Climate and Performance and an Investigation of the Antecedents of Organizational Climate. *Faculty of Psychology, Policy and Management*, 66(1), 1–15.
- Elias, S. M., & MacDonald, S. (2007). Using Past Performance, Proxy Efficacy, and Academic Self-efficacy to Predict College Performance. *Journal of Applied Social Psychology*, 37, 2518–2531.
- Elliot, A. J., & Murayama, K. (2008). On the Measurement of Achievement Goals: Critique, Illustration, and Application. *Journal of Educational Psychology*, 3(1), 613–628.
- Erat, S., Kitapci, H., & Gomez, P. (2017). The Effect of Organizational Loads on Work Stress, Emotional Commitment, and Turnover Intention. *International Journal of Organizational Leadership*, 6(2), 221–231.
- Farmer, N., & Cotter, E. W. (2021). Well-Being and Cooking Behavior: Using the Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, and Accomplishment (PERMA) Model as a Theoretical Framework. *Frontiers in Psychology*, 12(1), 1–12.
- Guicciardi, M., Fadda, D., & Delitala, L. (2016). A New Multidimensional Scale for Measuring Self-efficacy Beliefs in Volleyball. *International Journal of Sport Psychology*, 47, 13–25.
- Haryono, S., Supardi, S., & Udin, U. (2020). The Effect of Training and Job Promotion on Work Motivation and Its Implications on Job Performance: Evidence from Indonesia. *Management*

Science Letters, 10(9), 2107–2112.

- Hasan, M. Z. B., Hossain, M. T. B., & Islam, M. A. (2014). Factors Affecting Self-Efficacy towards Academic Performance: A Study on Polytechnic Students in Malaysia. *Advances in Environmental Biology*, 8(9), 695–705.
- Hastings, E. C., & West, R. L. (2011). Goal Orientation and Self-efficacy in Relation to Memory in Adulthood. *Neuropsychological Development, Cognitive, Aging, Neuropsychological Cognitive*, 18(4), 471–493.
- Honick, T., Broadbent, J., & Fuller-Tyszkiewicz, M. (2019). Learner Self-Efficacy, Goal Orientation, and Academic Achievement: Exploring Mediating and Moderating Relationships. *Higher Education Research & Development*, 10, 1–15.
- Keating, L. A., & Heslin, P. A. (2015). The Potential Role of Mindsets in Unleashing Employee Engagement. *Human Resource Management Review*, 25(1), 329–341.
- Kot, P., Roznowski, B., & Ertelt, B.-J. (2022). Construction and Validation of the Life Roles Self-efficacy Scale for Young Adults in School-to-Work Transition. *Current Psychology*, 41, 5978–5990.
- Li, N., & Park, H. (2021). Relative Contribution of Self-efficacy and Motivation to Chinese Learners' Autonomous English Learning. *Journal of Pan-Pacific Association of Applied Linguistics*, 25(1), 91–114.
- Luqman, M. S., Rehman, J. U., Islam, Z. U., & Khan, S. D. (2020). Effect of Organizational Climate upon the Job Performance of Instructors' Physical Education. *Pedagogy of Physical Culture and Sports*, 24(2), 72–76.
- McCollum, D. L., & Kajs, L. T. (2007). Applying Goal Orientation Theory in an Exploration of Student Motivations in the Domain of Educational Leadership. *Educational Research Quarterly*, 31(1), 45–59.
- Mohsen, A., Neyazi, N., & Ebtekar, S. (2020). The Impact of Organizational Culture on Employees Performance: An Overview. *International Journal of Management (IJM)*, 11(8), 879–888.
- Norrish, J., Robinson, J., & Williams, P. (2011). *Positive Accomplishment*.
- Pant, I., & Yadav, R. K. (2016). Impact of Emotional Intelligence on the Job Performance of Employee. *International Research Journal of Management IT and Social Sciences*, 3(1), 9–17.
- Robbins, S. P., & Coulter, M. (2016). *Human Resources Management* (16th ed.). Salemba Empat.
- Sabouripour, S., Roslan, S., Ghiami, Z., & Memon, M. A. (2021). Mediating Role of Self-efficacy in the Relationship between Optimism, Psychological Well-being, and Resilience among Iranian Students. *Frontiers in Psychology*, 12, 1–12.
- Sakiz, G. (2011). Mastery and Performance Approach Goal Orientations in Relation to Academic Self-efficacy Beliefs and Academic Help Seeking Behaviors of College Students in Turkey. *Educational Research*, 2(1), 771–778.
- Sallis, E. (2002). *Total Quality Management in Education*. Kogan Page.
- Seligman, M. E. P. (2002). Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of Positive Psychology* (pp. 3–9). Oxford University Press.
- Stasielowicz, L. (2019). Goal Orientation and Performance Adaptation: A Meta-analysis. *Journal of Research in Personality*, 82, 1–42.
- Van Yperen, N. W., Hamstra, M. R. W., & Van der Klauw, M. (2011). To Win, or Not to Lose, At Any Cost: the Impact of Achievement Goals on Cheating. *British Journal of Management*, 22(1), 5–15.
- Van Yperen, N. W., & Orehek, E. (2013). Achievement Goals in the Workplace: Conceptualization, Prevalence, Profiles, and Outcomes. *Journal of Economic Psychology*, 38, 71–79.
- Waheed, M., Kaur, K., Ain, N., & Sanni, S. A. (2015). Emotional Attachment and Multidimensional Self-efficacy: Extension of Innovation Diffusion Theory in the Context of eBook Reader. *Behaviour & Information Technology*, 34, 1147–1159.

- Widyaningsih, W., & Budiningsih, T. E. (2016). Perbedaan Academic Self-efficacy Ditinjau dari Jenis Goal Orientation. *Intuisi: Jurnal Psikologi Ilmiah*, 8(2), 1–7.
- Yasa, I. B. A., Sukayasa, I. K., Wirasyanti, N. M., & Pratiwi, D. (2019). The Role of Self-Efficacy Mediating the Effect of Goal Orientation and Task Complexity on Judgment Audit Performance. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 354, 205–209.
- Zingoni, M., & Corey, C. M. (2016). How Mindset Matters: The Direct and Indirect Effects of Employees? Mindsets on Job Performance. *Journal of Personnel Psychology*, 16(1), 1–10.

Peran Kepercayaan Diri, *Mood*, Dan Komunikasi Interpersonal Terhadap Resiliensi Mahasiswa Dengan Motivasi Kelulusan Sebagai Mediator

Rosleny Marliani¹, Arfan²

¹UIN Sunan Gunung Djati, Bandung

²UIN Sulthan Thaha Saifuddin, Jambi

¹roslenymarliani@uinsgd.ac.id, ²arfanaziz@uinjambi.ac.id

Abstrak

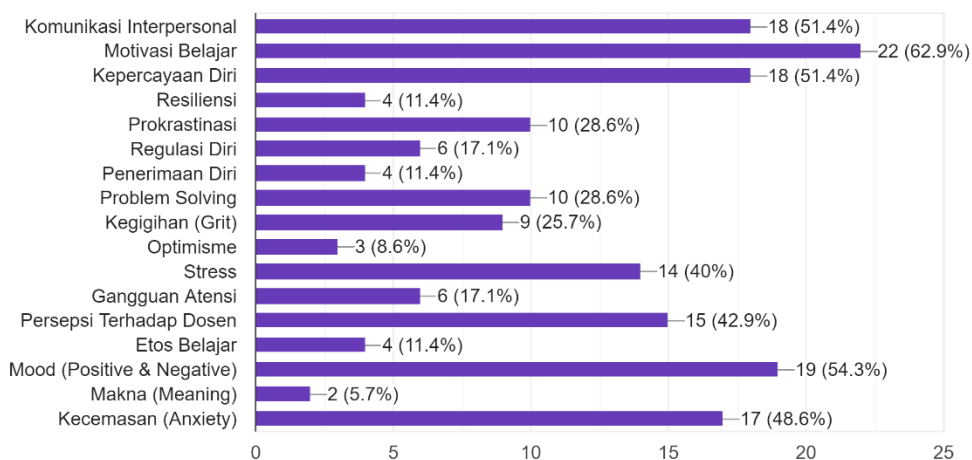
Studi ini didasarkan pada keluhan mahasiswa tingkat akhir di Program Studi (Prodi) Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Mahasiswa tingkat akhir tersebut pada umumnya mengalami kesulitan dalam menyelesaikan tugas akhir (skripsi), yang membuat kelulusan mereka juga terhambat. Persoalan utama yang diungkapkan oleh mahasiswa adalah kurangnya motivasi untuk lulus tepat pada waktu, karena hambatan dalam penyelesaian tugas akhir baik yang terkait dengan sulitnya komunikasi dengan Dosen Pembimbing, mood mahasiswa dalam mengerjakan skripsi yang naik turun, serta kepercayaan diri dalam mengajukan gagasan mereka untuk tugas akhir tersebut. Hal ini pada gilirannya juga berdampak pada tingkat kenyamanan dan resiliensi mahasiswa secara keseluruhan. Studi yang melibatkan 52 orang mahasiswa tingkat akhir Prodi Psikologi ini dilakukan melalui survey online. Data diolah dengan SPSS menggunakan *path analysis*. Hasil studi menunjukkan bahwa Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) memiliki peran positif dan signifikan terhadap Resiliensi (Z), baik secara langsung ataupun melalui mediasi Motivasi kelulusan (Y). Hasil ini menegaskan pentingnya jajaran pengelola Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung untuk merumuskan kebijakan yang tepat dalam membantu mahasiswa tingkat akhir agar bisa lulus dengan baik dan tepat waktu.

Keywords: *Confidence, Graduation Motivation, Interpersonal Communication, Mood, Resilience*

PENDAHULUAN

Tingkat kelulusan mahasiswa di Program Studi Psikologi, selama 3 tahun terakhir mengalami penurunan yang signifikan. Data yang ada menunjukkan bahwa tiga angkatan terakhir, mahasiswa yang berhasil menyelesaikan studinya hanya berada di kisaran 18-25% dari jumlah keseluruhan. Kondisi Pandemi sebelumnya yang membuat kegiatan perkuliahan tidak bisa berjalan secara normal, memang memberikan kontribusi penting pada persoalan tersebut. Upaya Program Studi untuk mempermudah dan mendorong mahasiswa dalam pengurusan serta penyelesaian tugas akhir mereka juga tidak memberikan hasil yang optimal. Kondisi ini pada gilirannya membuat Program Studi harus menelaah faktor-faktor apa yang secara mendasar memengaruhi atau berperan pada motivasi kelulusan mahasiswa tersebut.

Studi awal yang melibatkan 35 orang mahasiswa tingkat akhir, untuk mengetahui persepsi mereka tentang faktor-faktor yang dianggap paling berpengaruh terhadap penyelesaian tugas akhir, menunjukkan data tanggapan sebagai berikut:



Gambar 1. Hasil Studi Pra-Riset tentang Faktor-faktor yang Dianggap Paling Berperan dalam Penyelesaian Tugas Akhir

Berdasarkan hasil studi awal tersebut dapat dilihat bahwa motivasi belajar, komunikasi interpersonal, kepercayaan diri, dan mood menjadi faktor-faktor yang dianggap paling berperan terhadap penyelesaian tugas akhir mereka. Meski demikian, wawancara mendalam dengan 10 orang mahasiswa tingkat akhir di Program Studi yang sama menunjukkan bahwa motivasi belajar tersebut dianggap sama dengan motivasi kelulusan (penyelesaian tugas akhir). Mahasiswa yang diwawancarai juga menyebutkan bahwa mereka menyadari tuntutan untuk segera lulus, namun karena beberapa hal yang disebutkan sebelumnya, mereka belum bisa memenuhi tuntutan tersebut. Kondisi ini juga pada gilirannya membuat mereka tidak nyaman mengikuti berbagai kegiatan yang ada kampus atau menjalankan peran mereka sebagai mahasiswa di Program Studi Psikologi UIN Sunang Gunung Djati Bandung.

Hasil studi awal melalui survey online ini kemudian menjadi dasar bagi penulis untuk melakukan penelitian lebih lanjut terkait bagaimana peran dari kepercayaan diri, mood, dan komunikasi interpersonal terhadap motivasi kelulusan mahasiswa tingkat akhir Program Studi Psikologi. Dalam hal ini, berdasarkan hasil wawancara terhadap mahasiswa tingkat akhir Program Studi Psikologi, penulis kemudian menjadikan motivasi kelulusan tersebut sebagai faktor yang dianggap berimplikasi terhadap resiliensi mahasiswa dalam mengikuti berbagai kegiatan di kampus dan menjalankan peran mereka sebagai mahasiswa di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan baik. Kurangnya beberapa faktor sebelumnya, seperti kepercayaan diri, mood kuliah, komunikasi interpersonal dengan dosen yang buruk, tidak saja membuat motivasi mereka untuk lulus tepat waktu juga berkurang, tapi juga membuat sebagian mahasiswa harus mengundurkan diri dan berhenti kuliah di saat akhir.

Faktor-faktor yang paling berperan terhadap motivasi kelulusan mahasiswa seperti hasil pra-studi yang disebutkan sebelumnya, yakni kepercayaan diri, mood, dan komunikasi interpersonal, dalam kajian Psikologis secara umum, memang memiliki korelasi teoritis satu sama lain. Keterkaitan tersebut ditegaskan juga dalam beberapa studi sebelumnya, seperti hasil riset Oktary et al. (2019), Chang (2021), Basco dan Han (2016), ataupun Paul et al. (2020), yang menyatakan dalam hasil riset mereka bahwa kepercayaan diri, mood, dan komunikasi interpersonal, memiliki korelasi satu dan lainnya, serta memberikan kontribusi signifikan pada motivasi dan tingkat kelulusan seseorang dalam belajarnya. Lalu pada riset yang lain, motivasi menjadi faktor penting yang berdampak pada tingkat resiliensi seseorang dalam konteks pendidikan (Mostafa & Lim, 2020; Salazar-Ayala et al., 2021; Yang & Wang, 2022).

Secara lebih khusus, studi yang dilakukan Attar (2017) pada kalangan mahasiswi, menunjukkan bahwa kepercayaan diri memberikan penguatan tertentu yang membuat mahasiswi lebih mampu mengontrol perilaku, memecahkan masalah, serta menyelesaikan tugas yang diberikan untuk kemudian menambah motivasi mereka untuk belajar dan lulus dengan baik. Pengaruh dari kepercayaan diri juga muncul terhadap resiliensi sebagaimana studi Akin dan Radford (2018) yang menunjukkan bahwa pengembangan kepercayaan diri pada siswa di sekolah perkotaan (*urban school*) dapat meningkatkan resiliensi mereka dalam menjalani proses pendidikan dan pembelajaran di sekolah. Studi lain yang dilakukan oleh Febrilia dan Warokka (2011), menunjukkan bahwa kondisi emosional siswa, termasuk di dalamnya mood, memiliki dampak yang besar terhadap performa akademik dan pada gilirannya berkontribusi pada tingkat kelulusan siswa. Kondisi emosional atau mood ini berpengaruh terhadap resiliensi sebagaimana ditunjukkan dalam studi Hodzic et al. (2016) yang menyatakan bahwa siswa yang lebih cerdas secara emosional, mampu menata mood mereka dalam belajar, akan lebih resilien (tahan) terhadap stress karena belajar.

Pengaruh yang sama juga ditunjukkan dalam studi Huang et al. (2016) yang menyatakan bahwa hubungan dan komunikasi interpersonal yang baik antara guru dan siswa memiliki dampak positif terhadap motivasi belajar dan kelulusan serta kenyamanan siswa dalam menjalani berbagai aktivitas pendidikan dan pembelajaran. Sementara pengaruh komunikasi interpersonal terhadap resiliensi ditunjukkan dalam riset Seo & Kwon (2016) yang menyatakan bahwa komunikasi interpersonal dalam keluarga dan pola komunikasi dapat memberikan dampak positif terhadap resiliensi akademik siswa. Riset lainnya yang berkesesuaian dan mendukung studi ini adalah riset Pitzer dan Skinner (2017) yang menunjukkan bahwa beberapa prediktor perubahan resiliensi siswa selama menjalani pendidikan mencakup dukungan guru (hubungan dan komunikasi), penghargaan diri (kepercayaan diri), reaksi emosional (mood dan bentuk-bentuk emosi lainnya), serta semangat mereka dalam belajar dan lulus dari sekolah.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, penulis pada akhirnya berupaya untuk mengkaji bagaimana peran kepercayaan diri, mood (positif dan negatif), dan komunikasi interpersonal terhadap motivasi kelulusan mahasiswa tingkat akhir di Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, serta implikasinya pada resiliensi mahasiswa. Pemilihan variabel-variabel tersebut didasarkan pada hasil studi awal yang dilakukan peneliti (lihat Gambar 1), di mana kepercayaan diri, mood, dan komunikasi interpersonal dianggap oleh mahasiswa menjadi faktor penting terhadap motivasi mereka untuk lulus dengan baik dan tepat waktu. Sementara variabel resiliensi didasarkan pada hasil wawancara dengan mahasiswa tingkat akhir yang menyatakan bahwa kurangnya berbagai faktor penunjang motivasi kelulusan tersebut membuat mereka tidak nyaman menjalani aktivitas di kampus, di mana sebagian dari mahasiswa juga mengundurkan diri dan tidak melanjutkan kuliah dengan alasan yang sama. Oleh karena itu, hasil studi ini nantinya diharapkan bisa menjadi dasar untuk perumusan kebijakan Program Studi dalam membantu mahasiswa tingkat akhir agar mereka bisa lulus dan menyelesaikan tugas akhir mereka secara efektif.

METODE

Studi ini merupakan studi kuantitatif dengan metode survey terhadap mahasiswa tingkat akhir di Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, khususnya angkatan 2018/2019 yang masih belum menyelesaikan studi mereka. Responden penelitian berjumlah 52 orang. Penulis menggunakan teknik sampling jenuh (*sensus*), karena semua populasi mahasiswa tingkat akhir di Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yang berjumlah 52 orang dijadikan sebagai sampel. Sumber data utama untuk studi ini adalah hasil kuesioner yang disebarikan kepada 52 orang responden dari mahasiswa tingkat akhir Program Studi Psikologi tersebut. Studi ini dalam proses analisis datanya menggunakan analisis deskriptif dan verifikatif dengan metode analisis jalur (*path analysis*). Adapun prosedur riset yang dilakukan adalah: (1) membaca dan mendeskripsikan fenomena degradasi kelulusan mahasiswa Program Studi Psikologi di lingkungan UIN Sunan Gunung Djati

Bandung; (2) studi literatur dan penyebaran kuesioner kepada responden yang ditetapkan; (3) pengolahan data, analisis dan interpretasi temuan studi; dan (4) penyusunan laporan studi.

Berdasarkan riset dan studi sebelumnya tentang keterkaitan teoritis dan pengaruh antar variabel, serta hasil observasi awal dan wawancara (pra-studi) sebagai dasar penentuan masalah dan variabel penelitian, maka hipotesis yang dibangun dalam studi ini adalah sebagai berikut:

- H1: Kepercayaan diri memiliki peran positif dan signifikan terhadap motivasi kelulusan
- H2: Mood memiliki peran positif dan signifikan terhadap motivasi kelulusan
- H3: Komunikasi interpersonal memiliki peran positif dan signifikan terhadap motivasi kelulusan
- H4: Kepercayaan diri memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi
- H5: Mood memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi
- H6: Komunikasi interpersonal memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi
- H7: Motivasi kelulusan memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi
- H8: Kepercayaan diri berperan terhadap resiliensi dengan motivasi kelulusan sebagai mediator
- H9: Mood berperan terhadap resiliensi dengan motivasi kelulusan sebagai mediator
- H10: Komunikasi interpersonal berperan terhadap resiliensi dengan motivasi kelulusan sebagai mediator

Dalam prosesnya, penulis menggunakan kuesioner sebagai instrumen utama untuk pengumpulan data. Dalam hal ini penulis juga melakukan uji validitas terhadap instrumen yang digunakan untuk mengukur validitas isi (*content validity*) dari kuesioner tersebut melalui SPSS. Hasil uji validitas untuk kuesioner yang digunakan menunjukkan bahwa nilai r_{hitung} semua item dalam kuesioner sudah lebih besar ($>$) daripada nilai r_{tabel} (0.266), sebagaimana bisa dilihat pada tabel berikut:

Tabel 1. Hasil Uji Validitas

Item	r_{hitung}	r_{tabel}	Ket.	Item	r_{hitung}	r_{tabel}	Ket.
Item 1	0.699	0.266	Valid	Item 26	0.492	0.266	Valid
Item 2	0.742	0.266	Valid	Item 27	0.479	0.266	Valid
Item 3	0.487	0.266	Valid	Item 28	0.638	0.266	Valid
Item 4	0.744	0.266	Valid	Item 29	0.700	0.266	Valid
Item 5	0.612	0.266	Valid	Item 30	0.606	0.266	Valid
Item 6	0.775	0.266	Valid	Item 31	0.730	0.266	Valid
Item 7	0.561	0.266	Valid	Item 32	0.628	0.266	Valid
Item 8	0.533	0.266	Valid	Item 33	0.639	0.266	Valid
Item 9	0.669	0.266	Valid	Item 34	0.675	0.266	Valid
Item 10	0.783	0.266	Valid	Item 35	0.711	0.266	Valid
Item 11	0.558	0.266	Valid	Item 36	0.453	0.266	Valid
Item 12	0.753	0.266	Valid	Item 37	0.612	0.266	Valid
Item 13	0.457	0.266	Valid	Item 38	0.731	0.266	Valid
Item 14	0.629	0.266	Valid	Item 39	0.700	0.266	Valid
Item 15	0.635	0.266	Valid	Item 40	0.617	0.266	Valid

Item 16	0.435	0.266	Valid	Item 41	0.591	0.266	Valid
Item 17	0.631	0.266	Valid	Item 42	0.795	0.266	Valid
Item 18	0.702	0.266	Valid	Item 43	0.778	0.266	Valid
Item 19	0.456	0.266	Valid	Item 44	0.757	0.266	Valid
Item 20	0.430	0.266	Valid	Item 45	0.633	0.266	Valid
Item 21	0.502	0.266	Valid	Item 46	0.655	0.266	Valid
Item 22	0.700	0.266	Valid	Item 47	0.589	0.266	Valid
Item 23	0.676	0.266	Valid	Item 48	0.648	0.266	Valid
Item 24	0.456	0.266	Valid	Item 49	0.626	0.266	Valid
Item 25	0.484	0.266	Valid	Item 50	0.424	0.266	Valid

Sumber: Hasil Olah Data dengan SPSS

Selain uji validitas, penulis juga melakukan uji reliabilitas instrumen yang digunakan (kuesioner). Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa instrumen yang digunakan dalam studi ini memang memenuhi syarat studi yang baik, yaitu memiliki tingkat reliabilitas yang tinggi sehingga instrumen ini bisa diterapkan pada studi lainnya dengan lokasi dan waktu yang berbeda. Adapun uji reliabilitas instrumen penelitian (kuesioner) dalam studi ini menggunakan metode Cronbach's Alpha dengan bantuan program SPSS, di mana pengujian tersebut menunjukkan hasil sebagai berikut:

Tabel 2. Hasil Uji Reliabilitas

		N	%
Cases	Valid	52	100.0
	Excluded ^a	0	.0
	Total	52	100.0

a. Listwise deletion based on all variables in the procedure.

Cronbach's Alpha	N of Items
.965	50

	Scale Mean if Item Deleted	Scale Variance if Item Deleted	Corrected Item-Total Correlation	Cronbach's Alpha if Item Deleted
Item_1	187.75	779.172	.682	.964
Item_2	187.65	777.172	.727	.964
Item_3	188.83	785.911	.458	.965
Item_4	187.83	777.283	.730	.964
Item_5	187.90	783.265	.591	.964

Item_6	187.67	783.126	.765	.964
Item_7	188.19	782.041	.535	.964
Item_8	187.90	790.677	.512	.964
Item_9	188.00	775.922	.648	.964
Item_10	188.02	778.921	.771	.963
Item_11	187.87	784.040	.533	.964
Item_12	187.88	779.751	.740	.964
Item_13	188.23	790.730	.430	.965
Item_14	187.81	781.335	.608	.964
Item_15	188.25	779.681	.614	.964
Item_16	188.46	796.449	.291	.965
Item_17	187.65	782.192	.611	.964
Item_18	187.90	771.893	.682	.964
Item_19	187.50	790.294	.428	.965
Item_20	187.62	793.849	.404	.965
Item_21	187.94	794.565	.483	.964
Item_22	187.96	777.332	.682	.964
Item_23	188.31	775.511	.655	.964
Item_24	188.27	785.181	.422	.965
Item_25	188.42	784.798	.453	.965
Item_26	188.25	792.309	.360	.965
Item_27	188.17	784.773	.447	.965
Item_28	187.96	780.704	.617	.964
Item_29	187.54	781.312	.685	.964
Item_30	188.25	783.328	.585	.964
Item_31	187.25	772.740	.713	.964
Item_32	187.10	788.402	.611	.964
Item_33	187.33	782.695	.620	.964
Item_34	187.27	784.750	.659	.964
Item_35	187.21	782.876	.696	.964
Item_36	187.40	790.716	.425	.965
Item_37	187.40	787.030	.593	.964
Item_38	187.65	772.152	.713	.964
Item_39	187.40	777.814	.683	.964
Item_40	187.27	788.240	.599	.964
Item_41	187.98	783.196	.568	.964
Item_42	187.60	781.226	.785	.964
Item_43	187.44	780.957	.766	.964
Item_44	187.27	782.044	.745	.964
Item_45	187.63	777.687	.610	.964
Item_46	187.92	778.661	.634	.964
Item_47	187.83	783.283	.566	.964
Item_48	187.75	780.387	.627	.964
Item_49	188.17	782.107	.605	.964
Item_50	188.15	793.388	.397	.965

Sumber: Hasil Olah Data dengan SPSS

Hasil uji reliabilitas tersebut menunjukkan bahwa nilai cronbach's alpha adalah sebesar 0.965 atau lebih besar (>) dari cut-off value reliabilitas yang disyaratkan, yakni 0.60. Nilai cronbach's alpha ini juga lebih besar (>) dari nilai r_{tabel} , yakni 0.266. Hal ini berarti kuesioner yang digunakan memiliki

tingkat reliabilitas yang tinggi. Dengan demikian, hasil uji validitas dan reliabilitas instrumen yang digunakan dalam penelitian ini (kuesioner), sudah memenuhi kriteria validitas dan reliabilitas yang dipersyaratkan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Penelitian dilakukan selama dua bulan, yakni April dan Mei tahun 2022. Sebanyak 52 orang mahasiswa tingkat akhir Program Studi Psikologi terlibat dalam pengisian kuesioner yang disebarakan untuk mendapatkan data tentang deskripsi responden dan variabel yang diteliti. Data yang ada kemudian diolah dan dilakukan pengujian statistik dengan program SPSS. Dalam hal ini, analisis data dan uji statistik yang meliputi uji asumsi klasik dan uji hipotesis dengan metode analisis jalur menunjukkan hasil sebagai berikut:

1. Analisis Deskriptif

Responden penelitian yang berasal dari kalangan mahasiswa, khususnya mahasiswa tingkat akhir (angkatan 2018/2019) Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, dapat dijabarkan karakteristiknya seperti tabel berikut:

Tabel 3. *Deskripsi Responden*

Kriteria	Klasifikasi	Responden
Gender	Laki-laki	28
	Perempuan	24
Pendidikan Sebelumnya	SMU/SMK	39
	MA/Pesantren	13
Usia	< 22 tahun	12
	> 22 tahun	40
Asal	Bandung	20
	Luar Bandung	32
Tugas Akhir	Sudah sidang judul	43
	Belum sidang judul	9

Berdasarkan tabel tersebut, dapat dilihat bahwa mahasiswa tingkat akhir Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung memiliki latar belakang yang beragam. Dengan kata lain, karakteristik responden studi ini bisa dikatakan cukup heterogen, baik dari gender, pendidikan sebelumnya, usia, asal daerah, ataupun pelaksanaan tugas akhir (skripsi).

2. Uji Asumsi Klasik

Uji asumsi klasik dilakukan sebelum uji hipotesis dalam analisis jalur. Uji asumsi klasik di sini mencakup uji normalitas, uji linieritas, uji heterokedastisitas, dan uji multikolinearitas. Berikut adalah hasil pengujian yang dilakukan:

a. Uji Normalitas

Hasil uji normalitas dengan metode One-Sample Kolmogorov-Smirnov dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 4. *Hasil Uji Normalitas*

One-Sample Kolmogorov-Smirnov Test

		Unstandardized Residual
N		52
Normal Parameters ^{a,b}	Mean	.0000000
	Std. Deviation	3.20790128
Most Extreme Differences	Absolute	.083
	Positive	.052
	Negative	-.083
Test Statistic		.083
Asymp. Sig. (2-tailed)		.200 ^{c,d}

- Test distribution is Normal.
- Calculated from data.
- Lilliefors Significance Correction.
- This is a lower bound of the true significance.

Berdasarkan tabel output SPSS untuk uji normalitas tersebut, dapat diketahui bahwa nilai signifikansi Asymp. Sig. (2-tailed) adalah sebesar 0,200 (>0,05). Sesuai dengan dasar pengambilan keputusan dalam uji normalitas Kolmogorov-Smirnov, dapat disimpulkan bahwa data di atas berdistribusi secara normal. Dengan kata lain, persyaratan normalitas pada model regresi sudah dapat dipenuhi.

- Uji Heterokedastisitas
Hasil uji heteroskedastisitas masing-masing variabel yang dikaji dapat dilihat pada tabel output SPSS berikut:

Tabel 5. Hasil Uji Heterokedastisitas
Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	3.006	1.894		1.587	.119
	Kesadaran Diri	-.082	.076	-.278	-1.071	.290
	Mood	-.089	.075	-.279	-1.192	.239
	Komunikasi Interpersonal	.031	.050	.108	.610	.545
	Motivasi Kelulusan	-.109	.084	.385	2.026	.248

a. Dependent Variable: Abs_RES

Hasil uji heteroskedastisitas melalui SPSS menunjukkan bahwa nilai signifikansi (Sig.) variabel Kepercayaan diri (X_1) adalah sebesar 0,290, variabel Mood (X_2) adalah sebesar 0,239, variabel Komunikasi interpersonal (X_3) adalah sebesar 0,545, dan variabel Motivasi kelulusan (Y) adalah sebesar 0,248. Nilai signifikansi semua variabel ini lebih besar (>) dari 0,05 (cut-off value yang ditetapkan). Hal ini menunjukkan bahwa tidak terjadi gejala heteroskedastisitas dalam model regresi yang digunakan dalam studi ini.

- Uji Multikolinearitas
Hasil uji multikolinearitas untuk setiap variabel independen dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 6. Hasil Multikolinearitas
Coefficients^a

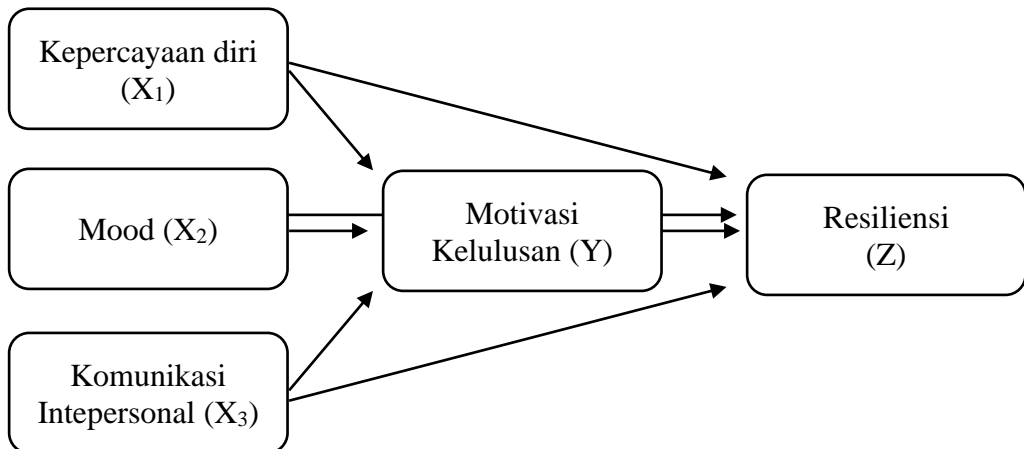
Model	Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.	Collinearity Statistics	
	B	Std. Error	Beta			Tolerance	VIF
1 (Constant)	.565	3.303		.171	.865		
Kesadaran Diri	.007	.133	.008	.056	.955	.271	3.694
Mood	.395	.130	.383	3.033	.004	.334	2.996
Komunikasi Interpersonal	.261	.088	.284	2.973	.005	.585	1.710
Motivasi Kelulusan	.322	.094	.351	3.423	.001	.507	1.972

a. Dependent Variable: Resiliensi

Hasil uji multikolinearitas untuk setiap variabel independen menunjukkan bahwa nilai tolerance untuk variabel Kepercayaan diri (0,271), Mood (0,334), Komunikasi interpersonal (585), dan Motivasi kelulusan (0,507), lebih besar dari 0,10 (>0,10) yang berarti tidak terjadi gejala multikolinearitas dalam model regresi. Kondisi yang sama juga bisa dilihat dari nilai VIF masing-masing variabel, di mana nilai VIF Kepercayaan diri (3,694), Mood (2,996), Komunikasi interpersonal (1,710), dan Motivasi kelulusan (1,972). Nilai VIF masing-masing variabel ini lebih kecil dari 10,00 (<10,00) sebagai cut-of value VIF yang dipersyaratkan. Hal ini menunjukkan bahwa tidak terjadi gejala multikolinearitas dalam model regresi yang digunakan.

3. Uji Hipotesis

Model analisis jalur yang dibangun dalam studi ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 2. Model Analisis Jalur Penelitian

Hasil uji asumsi klasik sebelumnya menunjukkan bahwa model di atas sudah memenuhi persyaratan regresi yang baik. Untuk menguji hipotesis yang dibangun, peneliti kemudian melakukan dua langkah regresi berdasarkan model analisis jalur tersebut, yaitu: *Pertama*, uji regresi untuk mengetahui pengaruh variabel Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y) (Koefisien Jalur I); dan *Kedua*, uji regresi

untuk mengetahui pengaruh variabel Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3), dan Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z) (Koefisien Jalur II).

Berdasarkan hasil pengujian kedua model tersebut, dapat diketahui keterbuktian hipotesis yang dibangun dalam studi ini. Berikut adalah hasil pengujian yang sudah dilakukan:

a. Uji Regresi 1

Hasil uji regresi 1 untuk pengaruh Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y) (Koefisien Jalur I) adalah sebagai berikut:

Tabel 7. Koefisien Jalur I

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.762 ^a	.488	.461	5.122

a. Predictors: (Constant), Kepercayaan diri, Mood, Komunikasi Interpersonal

ANOVA^a

Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	1224.318	3	408.106	15.554	.000 ^b
	Residual	1259.432	48	26.238		
	Total	2483.750	51			

a. Dependent Variable: Motivasi Kelulusan

b. Predictors: (Constant), Kepercayaan diri, Mood, Komunikasi Interpersonal

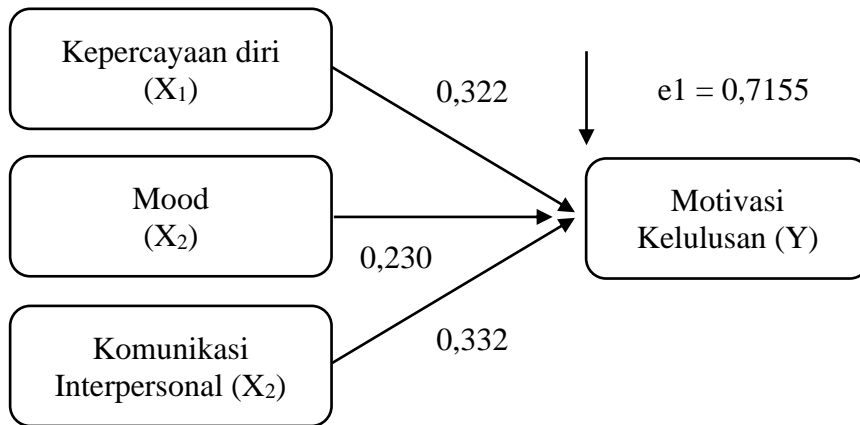
Coefficients^a

Model	Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
	B	Std. Error	Beta		
(Constant)	14.767	4.592		3.216	.002
Kepercayaan diri	.314	.125	.322	3.206	.008
Mood	.236	.099	.230	2.831	.012
Komunikasi Interpersonal	.318	.133	.332	3.165	.004

a. Dependent Variable: Motivasi Kelulusan

Berdasarkan tabel output uji regresi tersebut dapat diketahui bahwa nilai signifikansi dari kedua variabel bebas, yakni Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3), secara berurutan adalah sebesar 0,008, 012, dan 0,004. Nilai signifikansi (Sig.) ketiga variabel ini lebih kecil dari 0,05. Hasil ini menunjukkan bahwa pada koefisien jalur I, variabel Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) memiliki peran positif dan signifikan terhadap Motivasi kelulusan (Y). Nilai R Square seperti terdapat pada tabel output SPSS (*Model Summary*) adalah sebesar 0,488. Dengan demikian, kontribusi peran Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y) adalah sebesar 48,8 persen. Sementara sisanya sebesar 51,2 persen merupakan kontribusi variabel atau faktor-faktor lain yang tidak diteliti dalam studi ini.

Adapun nilai $e1$ untuk koefisien jalur I ini dapat dihitung dengan rumus $e1 = \sqrt{(1-0,488)} = 0,7155$. Berdasarkan perhitungan dan hasil analisis sebelumnya, dapat diperoleh diagram jalur model struktur I seperti tampak di bawah ini:



Gambar 3. Diagram Jalur Struktur I

b. Model Regresi II

Hasil uji regresi 2 untuk pengaruh Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), Komunikasi interpersonal (X_3), dan Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z) (Koefisien Jalur II) adalah sebagai berikut:

Tabel 8. Koefisien Jalur II

Model Summary

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.866 ^a	.750	.728	3.342

a. Predictors: (Constant), Kepercayaan diri, Mood, Komunikasi Interpersonal, Motivasi Kelulusan

ANOVA^a

Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	1571.851	4	392.963	35.191	.000 ^b
	Residual	524.822	47	11.166		
	Total	2096.673	51			

a. Dependent Variable: Resiliensi

b. Predictors: (Constant), Kepercayaan diri, Mood, Komunikasi Interpersonal, Motivasi Kelulusan

Coefficients^a

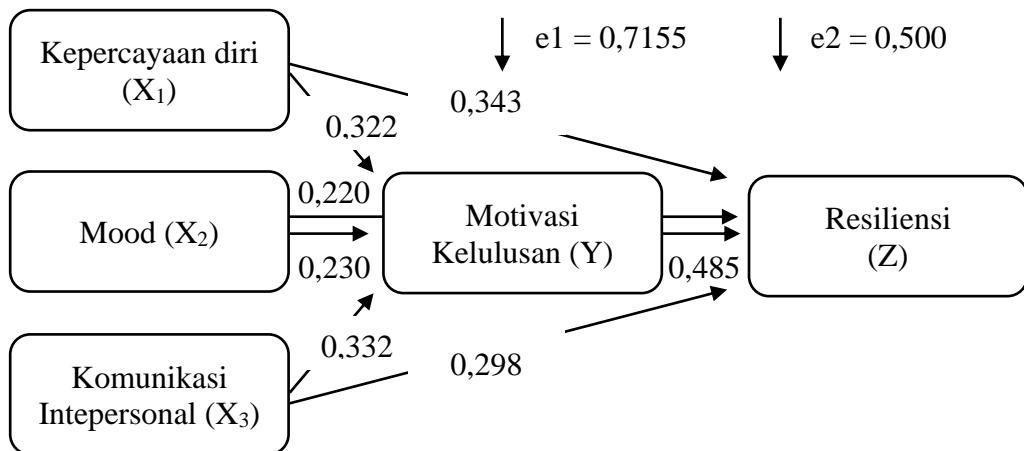
Model	Unstandardized Coefficients	Standardized Coefficients	t	Sig.
-------	-----------------------------	---------------------------	---	------

		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.565	3.303		.171	.865
	Kepercayaan diri	.331	.134	.343	3.786	.005
	Mood	.214	.130	.220	3.406	.024
	Komunikasi Interpersonal	.260	.188	.298	3.258	.013
	Motivasi Kelulusan	.461	.114	.485	3.978	.001

a. Dependent Variable: Resiliensi

Berdasarkan tabel output uji regresi tersebut dapat diketahui bahwa nilai signifikansi dari masing-masing variabel bebas, yakni Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), Komunikasi Interpersonal (X_3), dan Motivasi Kelulusan (Y), secara berurutan adalah sebesar 0,005, 0,024, 0,013, dan 0,001. Nilai signifikansi (Sig.) semua variabel ini lebih kecil dari 0,05 (cut-off value signifikansi yang ditetapkan dalam studi). Hasil ini menunjukkan bahwa pada koefisien jalur II, sebagaimana koefisien jalur I, variabel Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), Komunikasi Interpersonal (X_3), dan Motivasi Kelulusan (Y) memiliki peran positif dan signifikan terhadap Resiliensi (Z). Nilai R Square seperti terdapat pada tabel output SPSS (*Model Summary*) adalah sebesar 0,750. Dengan demikian, kontribusi pengaruh Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), Komunikasi Interpersonal (X_3), dan Motivasi Kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z) adalah sebesar 75 persen. Sementara sisanya sebesar 25 persen merupakan kontribusi variabel atau faktor lain yang tidak diteliti dalam studi ini.

Adapun nilai e_2 untuk koefisien jalur II ini dapat dihitung dengan rumus $e_2 = \sqrt{1-0,750} = 0,500$. Berdasarkan perhitungan tersebut, serta hasil analisis sebelumnya diperoleh diagram jalur model struktur II sebagai berikut:



Gambar 4. Diagram Jalur Struktur II

Merujuk pada hasil uji regresi, baik pada model struktur jalur I ataupun struktur jalur II, maka dapat dihasilkan ketentuan-ketentuan berikut:

- e. Berdasarkan analisis jalur untuk struktur I (Lihat Tabel 6 dan Gambar 3), dapat diketahui bahwa nilai signifikansi (Sig.) dari Kepercayaan diri (X_1) terhadap Motivasi Kelulusan (Y) adalah 0,008 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa terdapat peran positif dan signifikan dari Kepercayaan diri (X_1) terhadap Motivasi kelulusan (Y). Dengan demikian, H1: *Kepercayaan diri memiliki peran positif dan signifikan terhadap motivasi kelulusan*, terbukti dan dapat diterima.
- f. Nilai signifikansi (Sig.) Mood (X_2) terhadap Motivasi kelulusan (Y) adalah 0,012 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa terdapat peran positif dan signifikan dari Mood (X_2) terhadap Motivasi kelulusan (Y). Dengan demikian, H2: *Mood memiliki peran positif dan signifikan terhadap motivasi kelulusan*, terbukti dan dapat diterima.
- g. Nilai signifikansi (Sig.) Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y) adalah 0,004 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa terdapat peran positif dan signifikan dari Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y). Dengan demikian, H3: *Komunikasi Interpersonal memiliki peran positif dan signifikan terhadap motivasi kelulusan*, terbukti dan dapat diterima.
- h. Nilai signifikansi (Sig.) Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z) adalah 0,005 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa secara langsung terdapat peran positif dan signifikan dari Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H4: *Kepercayaan diri memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi*, terbukti dan dapat diterima.
- i. Nilai signifikansi (Sig.) Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z) adalah 0,024 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa secara langsung terdapat peran positif dan signifikan dari Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H5: *Mood memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi*, terbukti dan dapat diterima.
- j. Nilai signifikansi (Sig.) Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z) adalah 0,013 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa secara langsung terdapat peran positif dan signifikan dari Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H6: *Komunikasi interpersonal memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi*, terbukti dan dapat diterima.
- k. Nilai signifikansi (Sig.) Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z) adalah 0,001 ($<0,05$). Hasil ini dapat diartikan bahwa secara langsung terdapat peran positif dan signifikan dari Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H7: *Motivasi kelulusan memiliki peran positif dan signifikan terhadap resiliensi*, terbukti dan dapat diterima.
- l. Berdasarkan analisis jalur struktur II (Lihat Tabel 7 dan Gambar 4), diketahui bahwa peran langsung yang diberikan Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z) adalah sebesar 0,331. Sedangkan peran tidak langsung Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z) adalah hasil perkalian nilai beta Kepercayaan diri (X_1) terhadap Motivasi kelulusan (Y) dengan nilai beta Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z), yaitu: $0,322 \times 0,485 = 0,1562$. Total peran Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z) adalah hasil penjumlahan peran langsung dan peran tidak langsung, yakni: $0,331 + 0,1562 = 0,4871$. Untuk mengetahui apakah Motivasi kelulusan (Y) memiliki peran mediasi dalam hubungan peran antara Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z), maka dilakukan sobel test. Uji mediasi dengan sobel test tersebut menghasilkan nilai z (mediasi) berikut:

$$z = \frac{ab}{\sqrt{(b^2SE_a^2) + (a^2SE_b^2)}}$$

$$= \frac{0.314 \times 0.461}{\sqrt{(0.461^2 \cdot 0.125^2) + (0.314^2 \cdot 0.114^2)}}$$

$$z = \frac{\dots}{\dots}$$

$$z = \frac{\dots}{0.1447}$$

$$z = \frac{2.133}{0.0678}$$

Uji mediasi dengan sobel test tersebut menghasilkan nilai z (mediasi) sebesar 2.133 (>1.96) dengan tingkat signifikansi 5%. Hasil ini menunjukkan bahwa Motivasi kelulusan (Y) mampu memediasi hubungan peran Kepercayaan diri (X_1) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H8: *Kepercayaan diri berperan terhadap resiliensi dengan motivasi kelulusan sebagai mediator*, terbukti dan dapat diterima.

- m. Peran langsung yang diberikan Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z) adalah sebesar 0,214. Sedangkan peran tidak langsung Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z) adalah hasil perkalian nilai beta Mood (X_2) terhadap Motivasi kelulusan (Y) dengan nilai beta Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z), yaitu: $0,230 \times 0,485 = 0,115$. Total peran Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z) adalah hasil penjumlahan peran langsung dan peran tidak langsung, yakni: $0,214 + 0,115 = 0,329$. Untuk mengetahui apakah Motivasi kelulusan (Y) memiliki peran mediasi dalam hubungan peran antara Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z), maka dilakukan sobel test. Uji mediasi dengan sobel test menghasilkan nilai z (mediasi) seperti berikut:

n.

$$z = \frac{ab}{\sqrt{(b^2SE_a^2) + (a^2SE_b^2)}}$$

$$z = \frac{0.236 \times 0.461}{\dots}$$

$$z = \frac{0.1087}{\sqrt{(0.461^2 \cdot 0.099^2) + (0.236^2 \cdot 0.114^2)}}$$

$$z = \frac{2.053}{0.0529}$$

Nilai z (mediasi) sebesar 2.053 (>1.96) dengan tingkat signifikansi 5%. Hasil ini menunjukkan bahwa Motivasi kelulusan (Y) mampu memediasi hubungan peran Mood (X_2) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H9: *Mood berperan terhadap resiliensi dengan motivasi kelulusan sebagai mediator*, terbukti dan dapat diterima.

- o. Peran langsung yang diberikan Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z) adalah sebesar 0,260. Sedangkan peran tidak langsung Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z) adalah hasil perkalian nilai beta Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y) dengan nilai beta Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z), yaitu: $0,332 \times 0,485 = 0,1610$. Total peran Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z) adalah hasil penjumlahan peran langsung dan peran tidak langsung, yakni: $0,260 + 0,1610 = 0,4210$. Untuk mengetahui apakah Motivasi kelulusan (Y) memiliki peran mediasi dalam hubungan peran antara Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z), maka dilakukan sobel test. Uji mediasi dengan sobel test menghasilkan nilai z (mediasi) seperti berikut:

$$z = \frac{ab}{\sqrt{(b^2SE_a^2) + (a^2SE_b^2)}}$$

$$z = \frac{0.318 \times 0.461}{\dots}$$

$$z = \frac{0.1465}{\sqrt{(0.461^2 \cdot 0.133^2) + (0.318^2 \cdot 0.114^2)}}$$

$$0.7122$$

$$z = 2.058$$

Uji mediasi dengan Sobel test di atas menghasilkan nilai z (mediasi) sebesar 2.058 (>1.96) dengan tingkat signifikansi 5%. Hasil ini menunjukkan bahwa Motivasi kelulusan (Y) mampu memediasi hubungan peran Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z). Dengan demikian, H_{10} : *Komunikasi interpersonal berperan terhadap resiliensi dengan motivasi kelulusan sebagai mediator*, terbukti dan dapat diterima

Hasil pengujian statistik dan analisis jalur yang dilakukan menunjukkan bahwa Kepercayaan diri, Mood, dan Komunikasi interpersonal tidak saja berperan langsung dan signifikan terhadap Resiliensi, tapi juga mendapatkan penguatan dengan adanya variabel Motivasi kelulusan sebagai mediator. Hasil ini dapat diartikan bahwa jajaran pengelola Program Studi Psikologi, dapat meningkatkan resiliensi mahasiswa dengan cara memberdayakan mahasiswa untuk membangun kepercayaan diri dan meningkatkan mood mereka dalam menyelesaikan tugas akhir, meminta dosen untuk lebih komunikatif dalam membimbing mahasiswa, serta memberikan motivasi kepada mahasiswa agar mereka bisa lebih giat mengerjakan tugas akhir (skripsi) hingga bisa lulus tepat waktu.

Studi ini menunjukkan bahwa resiliensi dan motivasi kelulusan mahasiswa dipengaruhi oleh banyak faktor, di mana Kepercayaan diri, mood, dan Komunikasi interpersonal menjadi bagian penting dari faktor-faktor pendukung resiliensi dan motivasi kelulusan mahasiswa tersebut (Lihat Gambar 1). Hasil ini juga memvalidasi beberapa riset sebelumnya yang menunjukkan bahwa Kepercayaan diri, Mood, Komunikasi interpersonal berperan terhadap motivasi kelulusan (Akbari & Sahibzada, 2020; Chang, 2021; Fariyah & Rakasiwi, 2020; Febrilia & Warokka, 2011; Liew & Tan, 2016; Munawarah & Novianty, 2020). Ketiga variabel bebas tersebut, baik Kepercayaan diri, Mood, maupun Komunikasi Interpersonal juga berperan terhadap Resiliensi mahasiswa (Akin & Radford, 2018; Hodzic et al., 2016; Seo & Kwon, 2016). Lalu motivasi kelulusan juga berperan terhadap resiliensi mahasiswa (Mostafa & Lim, 2020; Salazar-Ayala et al., 2021; Yang & Wang, 2022).

Meski demikian, adanya pengaruh yang cukup signifikan dari faktor-faktor atau variabel-variabel lain terhadap Resiliensi ataupun Motivasi kelulusan yang tidak dilibatkan dalam studi ini menjadi keterbatasan tertentu yang membutuhkan studi lanjutan. Sampel yang kecil, yakni 52 orang mahasiswa tingkat akhir yang terdapat di Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, juga menjadi catatan lainnya yang harus diperhatikan, karena hal tersebut juga dapat berdampak pada reliabilitas hasil studi yang dilakukan. Namun demikian, dalam konteks mahasiswa tingkat akhir Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, hasil ini menegaskan pentingnya bagi jajaran pengelola Program Studi Psikologi untuk membangun dan menumbuhkan kepercayaan diri mahasiswa, membangun kondisi akademik yang bisa meningkatkan mood mahasiswa untuk segera menyelesaikan tugas akhirnya, ataupun meningkatkan komunikasi secara interpersonal antara Dosen Pembimbing dan mahasiswa yang bisa mendorong mahasiswa untuk lebih merasa nyaman dan termotivasi untuk lulus tepat waktu.

KESIMPULAN

Hipotesis yang dibangun dalam studi ini, terkait peran Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Motivasi kelulusan (Y), peran Motivasi kelulusan (Y) terhadap Resiliensi (Z), ataupun peran Kepercayaan diri (X_1), Mood (X_2), dan Komunikasi interpersonal (X_3) terhadap Resiliensi (Z) dengan Motivasi kelulusan (Y) sebagai mediator bisa dibuktikan dan dapat diterima. Hal ini menunjukkan bahwa model yang dibangun dalam penelitian ini dan hasil yang didapatkan secara teoritik mendukung hasil riset sebelumnya tentang keterkaitan dan peran berbagai variabel yang dikaji.

Hasil studi ini juga menegaskan bahwa mahasiswa tingkat akhir di Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung menganggap bahwa Kepercayaan diri, Mood, dan Komunikasi interpersonal memiliki peran penting dalam membangun motivasi kelulusan, yang juga berdampak

pada tingkat resiliensi mereka dalam mengerjakan tugas akhir atau menunaikan kewajiban sebagai mahasiswa di lingkungan Program Studi Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Hasil studi ini dapat menjadi gambaran bagaimana kondisi mahasiswa tingkat akhir di Program Studi Psikologi UIN Sunang Gunung Djati Bandung, yang diharapkan bisa memberikan pertimbangan pada pengelola Program Studi untuk merumuskan kebijakan yang tepat dalam membantu mahasiswa. Studi ini juga diharapkan dapat mendorong dosen untuk lebih bisa membantu mahasiswa dalam menyelesaikan tugas akhir mereka. Namun demikian, studi seperti ini harus terus dikembangkan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif atas kondisi mahasiswa, terutama ketika terjadi perubahan mendasar terkait aktivitas pendidikan pasca Pandemi.

DAFTAR PUSTAKA

- Akbari, O., & Sahibzada, J. (2020). Students' Self-Confidence and Its Impacts on Their Learning Process. *American International Journal of Social Science Research*, 5(1), 1–15.
- Akin, I., & Radford, L. (2018). Exploring The Development Of Student Self-Esteem And Resilience in Urban Schools. *Contemporary Issues in Education Research*, 11(1), 15–22.
- Attar, E. (2017). Self-confidence and its Relationship with Motivation for Achievement among Female Students at King Abdul- Aziz University. *Journal of Education and Practice*, 8(19), 238–244.
- Basco, L. M., & Han, S.-H. (2016). Self-esteem, Motivation, and Anxiety of Korean University Students. *Journal of Language Teaching and Research*, 7(6), 1069–1078.
- Chang, Y.-C. (2021). Interpersonal Relationship, Self-Efficacy and Learning Motivation of the High School Students in Guangzhou. *Multicultural Education*, 7(8), 97–107.
- Farihah, U., & Rakasiwi, P. (2020). The Effect of Self Efficacy on Students' Motivation and Learning Outcome of Class 8 in Build Flat Side Space Material. *Journal of Physics: Conference Series*, 1563, 1–11.
- Febrilia, I., & Warokka, A. (2011). The Effects of Positive and Negative Mood on University Students' Learning and Academic Performance: Evidence from Indonesia. *The 3rd International Conference on Humanities and Social Sciences*, 1–12.
- Hodzic, S., Botella, P. R., Costa, H., & Zenasni, F. (2016). Are emotionally intelligent students more resilient to stress? The moderating effect of emotional attention, clarity and repair. *Behavioral Psychology/Psicologia Conductual*, 24(2), 253–272.
- Huang, T.-H., Liu, Y.-C., & Yu, P.-C. (2016). The Crucial Influences of Interpersonal Relationships on Learning Motivation and Performance in a Cloud-based Collaborative Learning Platform. *Education Journal*, 44(1), 133–157.
- Liew, T. W., & Tan, S.-M. (2016). *The Effects of Positive and Negative Mood on Cognition and Motivation in Multimedia Learning Environment*.
- Mostafa, H., & Lim, Y. (2020). Examining the Relationship Between Motivations and Resilience in Different International Student Groups Attending U.S. Universities. *Journal of International Students*, 10(2), 306–319.
- Munawarah, & Novianty, R. (2020). Interpersonal Communication between Lecturers and Students in Influencing Students Learning Motivation. *MaPan*, 8(1), 140–152.
- Oktry, D., Marjohan, & Syahniar. (2019). The Effects of Self-Confidence and Social Support of Parents on Interpersonal Communication of Students. *Journal of Education and Learning Studies*, 2(1), 5–11.
- Paul, K., Pourtois, G., & Harmon-Jones, E. (2020). Modulatory Effects of Positive Mood and Approach

Motivation on Reward Processing: Two Sides of the Same Coin? *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 1–14.

Pitzer, J., & Skinner, E. (2017). Predictors of changes in students' motivational resilience over the school year: The roles of teacher support, self-appraisals, and emotional reactivity. *International Journal of Behavioral Development*, 41(1), 15–29.

Salazar-Ayala, C. M., Gastélum-Cuadras, G., Hernández, E. H., & Moreno-Murcia, J. A. (2021). Autonomy Support in Student's Resilience Through A Cognitive-social Model of Motivation. *European Journal of Education and Psychology*, 14(1), 1–16.

Seo, K., & Kwon, M. (2016). Study on the Effects of Interpersonal Communication Competence and Family Communication Patterns on Academic Resilience. *Indian Journal of Science and Technology*, 9(40), 1–7.

Yang, S., & Wang, W. (2022). The Role of Academic Resilience, Motivational Intensity and Their Relationship in EFL Learners' Academic Achievement. *Frontiers in Psychology. Curriculum, Instruction, and Pedagogy*, 12, 1–8.

Menuju Pembacaan yang Membebaskan: Sebentuk Formula Komplementer

Aik Iksan Anshori

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

faiqihsananshori@gmail.com

Abstract

Indeed, language is a system of signifiers (symbols) which are not only empirical sounds, but also have non-empirical meanings. Language is a symbol of meaning that has multiple functions as a means of communication, pouring out emotions, as well as the embodiment of human reason. This is the vital difference of human beings as the most ordained creatures in the universe. Because it has the ability and activity of thinking power resulting from the projection of logical reasoning devices to carry out the orders of the Almighty in carrying out leadership practices on earth, where the world of physical-metaphysical reality resides. Humans, in order to seek and find entities of fact and reality, will be able to be represented by the symbolic world of language as communication among others. Bertrand Russell himself expressed his agreement that language is considered to have conformity with the 'structure' of reality and facts – to be precise the locus of reality. Therefore, for the sake of dismantling and understanding the nature of the structure, of course, it is necessary to have a 'language symbol system' as a logical prerequisite, so that the units of the system will actually be able to understand 'objects outside of language'. However, the existence of linguistic propositions in their relationship as an introduction to the world of physical reality does not fully guarantee a complete and perfect understanding. The character of language, admit it or not, has a number of weaknesses and limitations when it comes to voicing ideas. These weaknesses can be palpated when encountered; Vagueness, inexplicitness, ambiguity, context-dependence, vulnerability to misleadingness. From this accumulation resulted in a vertex: evidence of the limitations of human reasoning, due to reductionism and the powerlessness of the power of language itself. Whereas humans, however, only rely on the super-power language as a connector for reasoning. It is clear, therefore, that the limitations of language are not only seen from the aspect of the external area of the language but must also be seen from the internal area of the language itself. That is, what is expressed verbally is sometimes nothing more than fragments of the logos, and the intentions of the conscience cannot be fully aspirated. It is natural that there are aphorisms 'cannot be expressed in words'. This means that language has found its own weakness in the heart of the ontology of language when it is unable to express 'an object of speech' proportionally according to the speaker's worded intention. Now, what cannot be discussed is the structural building of invisible co-existence. Language thus necessitates a reductionist even essential distortion of the description of the totality of being. At this level, anything related to language and conveyed orally will automatically merge into the term 'language formalization' or logocentric clusters that are embodied in the form of a sign symbol. This does not mean denying a number of language devices in Islamic terms, because Islam has its own uniqueness and characteristics in treating language; where in addition to questioning human language, it also questions God's language (kalamullah al-Qur'an) as a physical-metaphysical traffic area. Islam, in linguistic logos, means that it has a language complexity that cannot be read and touched by the five senses alone: a school of opposites to positivism. This second double meaning is represented in the form of the Qur'an-Hadith. It (Islamic language), no doubt, becomes an original luxury asset, as well as functions as a network of total knowledge circles in Islamic treasures. This paper tries to explore the products of Arabic language knowledge that are considered established and then re-analyzed with a (post) structuralist approach and historical deconstruction of language knowledge.

PENDAHULUAN

Sejatinya, bahasa merupakan sistem penanda (simbol) yang tidak hanya merupakan bunyi-bunyi suara secara empiris, melainkan memiliki makna yang sifatnya nonempiris. Bahasa merupakan simbol makna yang memiliki multi fungsi sebagai alat komunikasi, penguatan emosi, serta ejawantah nalar manusia. inilah *difference* vital manusia sebagai makhluk yang ditasbihkan termula sejagat raya. Karena memiliki kemampuan dan aktivitas daya pikir hasil proyeksi perangkat nalar logika guna memangul titah Sang Maha Kuasa dalam menjalankan laku kepemimpinan di muka bumi, tempat bersemayamnya dunia realitas fisik-metafisik.

Manusia, dalam rangka mencari dan menemukan entitas fakta dan realitas, akan mampu terwakili oleh dunia simbolik bahasa sebagai komunikasi sesama. Bertrand Russel sendiri menyatakan kesetujuan bahwa bahasa dianggap memiliki kesesuaian dengan ‘struktur’ realitas dan fakta –tepatnya lokus realitas. Oleh karena itu, demi upaya pembongkaran dan pemahaman hakikat struktur tersebut tentu meniscayakan ‘sistem simbol bahasa’ sebagai prasyarat logis, hingga satuan-satuan sistem tersebut nantinya benar-benar mampu memahami ‘objek luar bahasa’. Namun demikian, adanya proposisi-proposisi kebahasaan dalam hubungannya sebagai pengantar dunia realitas fisik ternyata tidak sepenuhnya menjamin pemahaman secara utuh dan sempurna. Karakter bahasa, diakui atau tidak, memiliki sejumlah kelemahan dan keterbatasan ketika menyuarakan ide pikiran. Kelemahan tersebut dapat diraba ketika menjumpai; kesamaran (*vagueness*), ke-tidak eksplisit-an (*implicitness*), ambiguitas (*ambiguity*), ketergantungan konteks (*context-dependence*), kerawanan penyesatan (*misleadingness*). Dari akumulasi ini menghasilkan titik simpul: bukti keterbatasan nalar manusia, akibat reduksionis dan ketidak-berdayaan kuasa bahasa sendiri. Padahal manusia, bagaimanapun, hanya mengandalkan adi-daya kekuatan (ber)-bahasa sebagai penyambung nalar-menalar. Jelaslah, dengan demikian, bahwa keterbatasan bahasa tidak melulu dilihat dari aspek wilayah ekstern bahasa melainkan harus dilihat juga dari wilayah intern bahasa (*language*) itu sendiri. Maksudnya, apa yang diungkapkan lisan kadang tidak lebih hanya merupakan bagian serpihan-serpihan *logos*, dan maksud suara hati tidak mampu teraspirasikan sepenuhnya. Wajar jika ada aporisma ‘tak mampu terungkap dengan kata-kata’. Ini berarti bahasa telah menemukan kelemahan diri dalam jantung ontologi bahasa manakala tidak mampu mengungkapkan ‘sebuah objek wicara’ secara proporsional sesuai takaran kehendak bertatah-kata penutur.

Nah, yang tidak mampu terbicarakan itulah sebagai bangunan struktural ko-eksistensi tak nampak. Bahasa jadinya menscayakan sebuah reduksionis bahkan distorsi esensial terhadap deskripsi totalitas ke-berada-an. Dalam tataran ini, apapun yang berkenaan dengan bahasa dan disampaikan lewat lisan, maka dengan sendirinya akan melebur menjadi terma ‘formalisasi bahasa’ atau gugus logosentris yang ter-ejawantahan dalam sebetuk simbol tanda. Hal ini bukan berarti menafikan sejumlah perangkat-perangkat bahasa dalam terma Islam, sebab Islam memiliki keunikan dan ciri khas sendiri dalam memperlakukan bahasa; di mana selain menyoal bahasa manusia, juga mempersoalkan bahasa Tuhan (*kalamullah* al-Qur`an) sebagai kawasan lalu lintas fisik-metafisik. Islam, dalam logos kebahasaan, artinya memiliki kompleksitas *language* yang tidak terbaca dan teraba oleh pancaindra semata: sebuah mazhab tandingan positivisme. Makna ganda kedua ini direpresentasikan dalam wujud al-Qur`an-Hadits. Ia (bahasa Islam), tak ayal, menjadi aset mewah yang orisinal, sekaligus berfungsi sebagai jejaring lingkaran pengetahuan secara totalitas dalam khazanah Islam. Tulisan ini mencoba mendedah produk pengetahuan Bahasa Arab yang sudah dianggap mapan dan kemudian dianalisa ulang dengan pendekatan (post) strukturalis dan dekontruksi sejarah pengetahuan bahasa.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Bahasa Gramatika

Dalam lanskap panjang sejarah peradaban Islam, disiplin ilmu bahasa dimanifestasikan dalam berbagai corak, mulai filsafat bahasa (*al-lughah*), gramatika (*nahwu-sharaf*), sastra, teknik tulis (*kitabah*), hingga teknik bacaan (*qir`ah*). Dari keseluruhan disiplin ini mengestimasi terhadap satu kesatuan titik-tolak yakni terma Bahasa (dengan huruf kapital) sebagai poros yang akhirnya

memunculkan berbagai kategori dan warna disiplin ilmu independen. Maka, tak heran jika sejatinya esensi bahasa disebut juga sebagai bagian internal pemahaman dari filsafat (baca: filsafat Bahasa). Hal ini terbukti ketika al-Farabi menyatakan adanya persenyawaan antar bahasa dan filsafat. Bahkan lebih jauh ia menyatakan bahwa segenap disiplin ilmu, jika ditelisik secara integral, ternyata berujung pada filsafat: sebagai sebuah keniscayaan pemahaman pencari kebenaran.³⁹⁴ Mungkin hal ini wajar sebab al-Farabi termasuk seorang filosof besar Islam yang banyak terinspirasi hellenistik filsafat Yunani, terutama ajaran Plato. Menurut al-Farabi Ilmu bahasa terbagi dua kategori: *pertama*, ilmu yang berfungsi menjaga makna bahasa sekaligus penunjuk makna (semiotika). *Kedua*, sebagai sebuah gramatika bahasa (grammar). Dari sini ia hendak memberikan sebuah premis mendasar bahwa definisi bahasa sejatinya bisa diterapkan pada segenap elemen bahasa-bahasa manusia di dunia, dan tidak terbatas kungkungan bahasa Arab *an sich*. Ia pun hendak mendedahkan bahwa lokus bahasa bukan bagian dari wilayah intern agama. Sekalipun tidak menafikan bahwa dalam Islam peran bahasa dimainkan hampir keseluruhan ranah teks, namun perlu ada dikotomisasi antara wilayah agama yang terbatas dalam ilmu syariah -sebagai ‘ilmu tujuan’ (*ilm maqâshid*). Ilmu ini syarat akan kandungan nilai-nilai intrinsik/transenden berorientasikan teosentris, karena bersifat kekal-abadi; dan ilmu bahasa sebagai ‘ilmu media perantara’ (*ilm wasâil*) yang syarat kandungan nilai ekstrinsik/profan berorientasikan antroposentris, karenanya bersifat temporer-nisbi.

Signifikansinya akan terlihat lebih kontras ketika syariah menempatkan teks sebagai subjek – karenanya tak pelak Islam disebut sebagai peradaban teks–, sementara ilmu bahasa menempatkan kesebaliknya; teks sebagai objek dan akal sebagai subjek. Dengan demikian, memberikan sebuah hipotesa bahwa ilmu bahasa adalah ilmu yang mengupas seluk-beluk linguistik hasil produksi penalaran sepanjang sejarah manusia. Jadi tegas, sekali lagi, bahasa bukan merupakan bagian ilmu syariah.

Ringkasnya, jika menelisik hal tersebut terdapat epos sosio-kebudayaan dalam jantung Arab sendiri yang sama-sama berjalan seirama namun memiliki karakteristik berbeda; antara kehidupan Islami dan arabis; nalar Islami dan arabis; yang kemudian keduanya melebur padu dalam satu peradaban Arab-Islam. Tanpa perlu lagi membedakan identitas lagi mana yang hidup di Arab tapi bukan Islam atau hidup di luar Arab namun Islam.³⁹⁵

Dari sini sebetulnya sudah ada celah distingsif, bahwa pada dasarnya memang ada bagian wilayah syariah (agama) *an sich*, yang kemudian disebut-sebut sebagai entitas orisinalitas Islam. Ada pula peradaban Arab (non agama) *an sich* yang bermain pada tataran bahasa dan budaya. Maka, dengan sendirinya, permasalahan apapun yang ada kaitannya dengan kebahasaan bukan lagi menjadi wilayah agama, sekalipun objek kajian bahasa itu adalah al-Qu’an dan Hadits, yang notabene sebagai pusaka sakral agama. Dan mau tak mau, keduanya ‘ditundukan’ bahasa sebab ajaran yang terkandung di dalam kedua sumber tersebut menggunakan media bahasa (Arab). Hingga upaya memahaminya pun harus dengan aturan gramatika atau ilmu kebahasaan; sebuah teori yang sudah lepas landas dari teologi atau syariah.³⁹⁶

Nah disinilah urgensi teori penafsiran, sebagai ilmu bahasa, akan berjalan demi menafsirkan (*exegesis*) ayat-ayat kehendak Tuhan. Artinya jika sudah diposisikan sebagai ilmu bahasa, maka pendekatan model apapun berhak mengintervensi al-Qur’an. Pada akhirnya, filsafat bahasa mampu

³⁹⁴ Dr. Muhammad Hasan Abdul Aziz, dalam kata pengantar; Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Yusuf al-Khawarizmi, *Mafâtiḥ al-Ulûm*, al-Dakhair, Cairo, cet. I, 2004, h. 57. Dalam klasifikasi berbagai disiplin, al-Khawarizmi banyak berbeda pendapat dengan al-Farabi, seperti disiplin bahasa, salah satunya, yang menyatakan bahwa ilmu kitabah (tulis-menulis) maupun gramatika bukan bagian cabang ilmu bahasa. Ia justru berpandangan karena kedua ilmu itu tidak berorientasi pada *vocal sentries* namun langsung pada lapangan teknik tulis-menulis. Sementara al-Farabi beralasan memasukannya karena masih berhubungan erat dengan kaidah lisan sebagai perangkat via bahasa. *Ibid*.

³⁹⁵ Husein Muruwah, *al-Naz’ât al-Mâdiyah fî Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Dar al-Farabi, Beirut, cet. VI, 1988, vol.1, h. 538

³⁹⁶ *Ibid*.

memerankan diri dan berkencan bebas dalam menggali penafsiran al-Qur`an sebab telah masuk metodologi hermeneutik sebagai pisau analisis penafsiran bahasa.

Mengkaji linguistik Islam tentu tidak bisa lepas tanpa mengkaji al-Qur`an sebab Islam terlahir dan dikenal sebagai peradaban teks di mana al-Qur`an, kemudian Hadits, menjadi kunci sekaligus gerbang segala kandungan pengetahuan Islam. Mungkin, perlu adanya pembebasan sakralitas pembacaan yang menyelimuti al-Qur`an. Sebab kaum puritan umpamanya, menganggap al-Qur`an, sebagai kitab suci, yang 'kebetulan' menggunakan media bahasa Arab, menjadikan sakral untuk dijamah, diutak-atik, dan dianggap sebagai sebuah produk final (*taken for granted*). Asumsi tersebut mesti dihilangkan dan memerlukan penyegaran pemahaman kembali. Maksudnya tentang entitas al-Quran ditinjau dari persepsi *language* agar pembacaan linguistik Arab tetap menemukan titik progresivitas. Juga menuju pembacaan yang membebaskan terutama ketika diaplikasikan dalam menginterpretasikan al-Qur`an dengan model pembacaan baru tersebut, hingga al-Qur`an akan tetap menjadi harta karun peradaban ilmu Islam yang tak kunjung habis untuk dieksplorasi.

Menurut Amin al-Khuli dan Thaha Husein, sejatinya al-Qur`an, *pertama*, harus diletakkan sebagai kitab sastra Arab ter-agung; dan, *kedua*, baru memposisikannya sebagai kitab yang berisi kandungan ajaran syariah.³⁹⁷ Nah, Jika sudah melampaui fase pemahaman tersebut, niscaya kajian linguistik Arab, seperti filsafat bahasa, gramatika, sastra, dan prosa, tetap terbuka lebar untuk dikritisi dan diperbaharui menjadikannya lebih elegan dan senafas dengan peradaban yang berkembang, tanpa merusak kalam al-Qur`an sendiri. Al-Qur`an pun, dengan demikian, tetap diperlakukan terhormat; tetap menjadi *mainstream* arus kiblat, yang dari/untuk al-Qur`an kajian linguistikal terbentuk. Tak mengherankan jika benih pemikiran ini menitis dalam sosok Nasr Hamid Abu Zaid. Ia terinspirasi untuk menjejaknya dan tergila-gila memproyeksikan pembaharuan linguistik Arab, baik gugus gramatikal maupun gugus filsafat teks –sebagaimana termaktub dalam karya kanoniknya: *Isykaliyât al-Qirâ`ah wa Aliyât al-Ta`wil* dan *Mafhûm al-Nash*. Ia benar-benar menyadari bahwa teks dan bahasa bukan lagi wilayah Tuhan melainkan wilayah manusia. Singkatnya, watak bahasa bisa melepaskan diri dari nalar agama tapi tidak sebaliknya. Agama, bagaimanapun, butuh kostum di mana agama itu diturunkan agar bisa didekati dan dipahami kemudian. Dan al-Qur`an sebagai pesan Tuhan untuk manusia menggunakan kode dan saluran komunikasi manusia yakni bahasa (Arab). Bahasa, karena berkarakter demikian, tak ayal mampu didekati oleh filsafat bahasa manapun atau apapun yang datang dari luar Islam, sepanjang tidak merusak keperawanan al-Qur`an. Karena itu agar tidak terjadi konflik mental dalam nalar Muslim seyogyanya upaya membongkar studi sejarah bahasa (al-Qur`an) melalui *optic* antropologi dan sosio-kultural Arab adalah sebuah keniscayaan.

Jika dirunut melalui *frame work* historis, Islam sebagai petunjuk tunggal bagi semesta alam memilih bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur`an dan bukan bahasa lainnya. Ini, berpasal bahwa bahasa Arab, ketika diturunkan wahyu, memiliki keuntungan geografis dan metodologis; menghegemoni hampir semua kawasan padang pasir. Disamping dianggap bahasa yang paling refrenatif; memiliki kelebihan dibanding bahasa Ibrani, Suryani, Romawi, dan Persia.³⁹⁸ Syafi'ie pun menyatakan;

“Bahasa Arab (diakui) sebagai satu-satunya bahasa dunia yang paling komprehensif; ia memiliki kekayaan metodologi dan kosa kata yang melimpah ruah...”³⁹⁹

Melalui telisik Syafi'i ini, nampak jelas bahwa al-Qur`an menggunakan media Arab sebagai baju kebesaran bukan tanpa alasan melainkan lebih bersifat ilmiah dan logika bahasa (kala itu). Hingga wajarlah jika Umar R.A. melarang memahami nash-nash qur`anik tanpa terlebih dahulu mempelajari

³⁹⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nash*, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, Beirut, cet. VI, 2005, h. 10. lihat juga; Carles Adams, *Islam wa al-Tajdid fi Misr, al-Hay'ah al-Ammah*, Cairo, cet. II, 2006, h. 249-250

³⁹⁸ Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, diartikan oleh Abd al-Aziz Taufiq dengan judul *Hadharah al-Islâm*, Maktabh Mesir, h. 58

³⁹⁹ *Ibid*, h. 59

seluk-beluk filsafat bahasa (*dirasah al-lugah*).⁴⁰⁰ Dalam deskripsi ini, adanya kebutuhan mempelajari filsafat bahasa adalah sebuah keniscayaan. Al-Qur`an sejatinya bukan merupakan acuan metodologi filsafat bahasa dan gramatika melainkan (hanya) sebuah aplikasi dan sampel hasil terapan teori bahasa, baik sisi fisafat-nya, sastra-nya, maupun gramatika-nya, karena hampir semua disiplin ini diam-diam telah terbentuk sebelum al-Qur`an, bahkan jauh sebelum Islam datang. Ini berarti bahwa bahasa al-Qur`an, sejatinya merupakan produk budaya, yang bahasanya ‘kebetulan’ digunakan Tuhan, sebab, bagaimanapun, bahasa adalah faktor determinan dalam menentukan struktur wahyu. Terbukti banyak berbagai varian bacaan (*lahjah*) dalam satu ayat atau satu kalimat. Masing-masing varian bacaan tersebut tentu bisa dijadikan afirmasi metodologi secara acak. Umpamanya dalam *mushaf* Utsmani (saja) sudah cukup kuat adanya pembuktian hipotesa ini, lebih-lebih sebelum bacaan al-Qur`an disatukan dibawah bendera dialek suku Quraysh, maka banyak sekali varian bacaan di dalamnya sebagaimana yang ditunjukkan kitab-kitab sejenis, macam *kitab al-mashâhif* karangan al-Sajastani yang ditahqiq Arthur Jeffery, salah-satunya. Jadi, hal ini jelas tidak menegasikan berbagai mazhab filsafat untuk mengencani al-Qur`an dengan berbagai metodologinya; baik pembacaan konvensional maupun mutakhir; baik dari Islam maupun non-Islam –sepanjang pembacaan tersebut berada pada ‘batas-batas tertentu’– sebab filsafat bahasa merupakan wilayah sekuleristik-profan. Dan antroposentrisme bahasa itu akan lebih kentara lagi jika mendiagnosa setting sejarah pembentukan gramatika Arab yang terjadi pasca kodifikasi al-Qur`an.

Rekonstruksi sealur Antropolog

Dalam gramatika Arab, Nahwu (sintaksis), Sharaf (morfologis) Balaghah (sastra), adalah perangkat wajib sebagai media dalam memahami al-Qur`an dan Hadits yang nota benanya berbahasakan Arab. ‘Perangkat keras’ ini mula-mula dicetuskan oleh Abu al-Aswad al-Duali atas mandat Ali R.A. ketika Ali R.A. menyaksikan penyimpangan-penyimpangan bacaan fushah al-Qur`an terutama orang-orang non-Arab. Sebagaimana telah maklum dalam dongeng sejarah Islam, pasca kewafatan Nabi terjadi secara besar-besaran penyebaran Islam melalui penaklukan-penaklukan kawasan di luar jajirah arab (*a'zam*) di mana kemudian semangat mempelajari Islam begitu besar dan sasaran pertama adalah al-Qur`an sebagai petunjuk semesta itu.⁴⁰¹ Di sinilah akhirnya yang menjadi pemicu timbulnya ilmu gramatika secara sistematis-periodik hingga menemukan bentuknya ditangan Sibaweih. Islam sebagai sebuah ajaran bagi penganutnya, bagaimanapun, tidak bisa melepaskan diri dari ‘belunggu’ al-Qur`an dan, mau tak mau, harus mempelajari pra syarat bacaan *grammar* demi menuju pemahaman utuh al-Qur`an dan Islam. Karenanya, tak ayal jika Islam menjadi peradaban teks di mana proyek terbesar-nya adalah pasti melulu berurusan dengan korpus teks al-Qur`an dan Hadits. Tentunya meniscayakan mempelajari seluk-beluk teks secara mendalam guna mendedah kedalaman kedua sumber Islam terbesar tersebut. Di sinilah sebetulnya yang mendekatkan al-Qur`an dengan relevansi kajian linguistik secara umum.

Perlu ditegaskan, hal demikian itu bukan maksud menafikan bahwa sebelum al-Qur`an turun standar Arab (baca: gramatika) belum terbentuk sebagaimana disinggung di muka. Sejarah mendokumentasikan bahwa al-Qur`an diturunkan dengan bahasa fushah di saat budaya Arab kala itu sedang mengalami keemasan budaya syair jahiliyah dan tentu tidak bisa dipungkiri di dalamnya meniscayakan budaya dan gramatika Arab yang telah terbentuk sedemikian rupa, sekalipun masih natural dan apa adanya. Maksudnya, pembentukan gramatika bahasa bukan oleh norma-norma yang telah dipatenkan, sebagaimana di tangan Sibaweih, namun lebih didasarkan pada kekuatan pengetahuan ‘ujaran fenomen linguistik’ (*ma'rifah madlûl ibârah*) ketimbang sistem gramatika yang (di)baku(kan)

⁴⁰⁰ *Ibid*,

⁴⁰¹ Zuhairi Gazie Zahid, *Fi Tafîr al-Nahwi inda al-Arab*, Maktabah al-Nahdhah al-Arabiyyah, cet. 1986, h. 77

terkemudian (*ma'rifah ibarat*).⁴⁰² Hanya saja tidak semua kaum Arab mampu membahasakan secara fushah sebab bahasa fushah, kala itu, merupakan 'bahasa elit' yang kebanyakan digunakan oleh 'komunitas berpendidikan' dan para ahli syair. Sementara untuk bahasa komunikasi sehari-hari tidak menggunakan bahasa fushah melainkan bahasa kampung (amiyah),⁴⁰³ -mungkin analoginya persis seperti yang terjadi di kawasan Timur Tengah sekarang ini yang didominasi bahasa kampung dalam komunikasi sehari-hari. Dengan sosio-kultur demikian, sebetulnya problematika bacaan fushah adalah isu lama, yang sudah terjadi sejak Islam belum datang. Itu pun hanya terjadi pada komunitas tertentu dan dalam skematika tertentu. Bahkan Nabi sendiri merasakan keprihatinan akibat problema bacaan fushah yang belum mentradisi, ketika ia melihat seorang sahabat yang berbicara dalam sebuah majlis tanpa menggunakan aturan gramatika hingga Nabi menilainya telah tersesat dan segera menyuruhnya mempelajari tata-bahasa natural.⁴⁰⁴ Sejak saat itu, usaha peletakan rancang bangun gramatika, sebagai gerakan fushahi-sasi terutama demi menyelamatkan bacaan autentik al-Qur'an, getol dilakukan para sahabat. Dalam pembakuan gramatika tersebut para pengkaji bahasa generasi pertama mencari justifikasi dari syait-syair kuno jahiliyah disamping bahasa komunikasi sehari-hari yang mendekati *uslub* standar al-Qur'an.⁴⁰⁵ Dalam catatan sejarah masa sahabat, Umar R.A memulai gerakan ini yakni ketika menegur Abu Musa al-Asyarie, walaupun ini dimulai dengan peristiwa insidental. Hingga akhirnya usaha serius pembakuan gramatika pun datang dari Ali R.A ketika memandatkan kepada Abu al-Aswad al-Duali untuk menangani problematika bahasa Arab yang sudah akut dan carut marut keluar dari batasan, terutama ketika diaplikasikan dalam bacaan al-Qur'an –akibat belum ada standarisasi yang sistematis. Di tangan Abu Aswad-lah gramatika mulai menampakkan jati dirinya melalui observasi kebahasaan atau hasil konsensus para sahabat. Yang mengejutkan usaha Abu aswad dalam rangka observasi itu ternyata tidak hanya sebatas di lingkungan budaya Arab, ia kerap kali melakukan ekspidisi ke negeri Suryani dan tak jarang duduk berembung dengan para intelektual Suryani guna memecahkan problematika bahasa Arab, khususnya dalam tujuan memperlakukan al-Qur'an agar tetap suci dan terjaga keautentikannya.⁴⁰⁶ Capaian terbesar Abu Aswad adalah, *pertama*, ketika berhasil menemukan tanda baca harakat (*i'râb*) pada setiap akhir kalimat atau tanda titik huruf pada bacaan al-Qur'an, yang sebelumnya masih berbentuk 'gundul' tanpa simbol bacaan⁴⁰⁷; dan, *kedua*, meletakkan kaidah dasar gramatika secara universal.⁴⁰⁸

Nah, dalam kadar demikian, nampak jelas bahwa bahasa al-Qur'an memasuki wilayah kemanusiaan atau sejarah kebudayaan ketika ia harus terlebih dahulu berdialektika mencari 'jati diri' dengan keadaan sosio-kultur. Serta terdapat usaha-usaha manusia untuk menemukan 'bacaan yang tepat' manakala Tuhan mewahyukan dengan 'meminjam' saluran kode bahasa manusia sendiri. Dan betapa filsafat bahasa –lebih tepatnya gramatika sebagai *hard ware* filsafat bahasa– dalam budaya Islam sudah ada sejak zaman dahulu. Sekalipun usaha menuju itu dengan cara berdialektika dengan peradaban budaya lain, tapi bagaimanapun adanya akulturasi antar peradaban adalah sebuah hukum alam yang tidak bisa terelakkan dalam sejarah manusia. Wajar saja jika dalam perkembangan gramatika selanjutnya pengaruh peradaban dari luar tetap menampakkan diri di tangan para ulama nahwu (grammarian) dalam tiga fase besar. *Pertama*, masa pembentukan di tangan Abu Aswad beserta para penerusnya. *Kedua*, masa pelebaran dari fase sebelumnya dengan menggunakan metodologi analogi-akumulasi langsung dari al-Qur'an sebagai sumber primer (justifikasi) gramatika Arab oleh Abdullah bin Abi Ishaq. Di sini bukan berarti memposisikan al-Qur'an sebagai panduan tunggal melainkan tidak lebih sebagai pencocokkan aplikasi-*sample* hasil (penemuan) teori oleh Abi Ishaq. *Ketiga*, fase

⁴⁰² Abdul Qahir al-Jarzani, *Dalail al-I'jaz*. Maktabah Usrah, Cairo, h. 417. Atau orang Arab memiliki karakter natural (*malakah*) sehingga terhindar dari kesalahan bacaan, lihat: Abi Abdillah al-Janani, *Târikh al-Qur'an*, Dar al-Hikmah, Damaskus, cet.I, 1990, h. 180

⁴⁰³ Zuhairi Gazie Zahid, *op.cit*, h. 19

⁴⁰⁴ *Ibid*, h.17

⁴⁰⁵ J. De Bur, *Târikh Falsafat Islamiyyah*, Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, Beirut, h. 56

⁴⁰⁶ *Ibid*, h. 29

⁴⁰⁷ *Ibid*, h. 28-29. Lihat juga: Abi Abdillah al-Janani, *op.cit*, h.180

⁴⁰⁸ *Ibid*, h. 49

penyempurnaan dan keemasan, hingga menjadi ilmu yang mandiri dengan memiliki metodologi yang telah sempurna. Di sinilah era keemasan gramatika Arab menemukan diri yang ditandai munculnya para raksasa gramarian seperti al-Kisai, Khalil bin Ahmad, dan Sibawaih sebagai ikon-ikon ulama ahli Nahwu zamannya.⁴⁰⁹ Yang perlu ditekankan dalam historiografi perjalanan gramatika Arab ini adalah dalam tumbuh-kembangannya tidak pernah lepas dari keterpengaruhannya peradaban luar Arab.

Semenjak fase awal keterpengaruhannya itu sudah terlihat ditangan Abu Aswad yang sering melakukan ekspedisi ke negeri Suryani bagian Timur dimana sama-sama memiliki persenyawaan bahasa, yang menginduk ras Samiyah. Betapa Abu Aswad kagum dengan gramatika Suryani yang sudah sedemikian canggih. Ia pun kemudian melakukan studi leksikostatistik (penerapan statistika komparasi kebahasaan) bahasa Suryani dan akhirnya mampu menyerap beberapa elan vital sebuah gramatika secara umum, seperti pembagian frase nominal (*isim*), verbal (*fi'il*), konjungsi (*huruf*), pembeda huruf dengan peletakan titik atas-bawah, dan peletakan harakat dan infleksinya (perubahan bunyi akhir suatu kata) yang meliputi tiga bagian penting: *rafa'* (nominatif), *nashb* (akusatif), dan *jarr* (genitif).⁴¹⁰

Secara sosio-kultural, jika dirunut lebih jauh, akan terlihat bahwa penerapan teori yang dilakukan Abu Aswad tersebut sebenarnya merupakan ilmu gramatika yang terdapat dalam peradaban Yunani di mana konsepsi-konsepsi itu sealur dengan logika Aristoteles terlebih dalam kategori analogi. Sekalipun pada generasi awal Islam penerjemahan kitab Yunani belum dilakukan namun secara tidak langsung diam-diam telah berinkarnasi dalam tubuh peradaban Suryani. Kala itu Suryani telah terjalin kontak budaya sehingga transfer filsafat Yunani, melalui penerjemahan karya-karya filosof Yunani sudah dilakukan. Dan Islam (Arab) sejak awal sudah terjadi kontak budaya dengan Suryani hingga memudahkan jalan para pengkaji bahasa, khususnya Abu Aswad, untuk menelaah karya terjemahan Aristo secara langsung.⁴¹¹ Khususnya kitab *Neqiequnveias* dan ajaran neoplatonik yang sedianya sudah diterjemahkan jauh sebelum Islam datang.⁴¹²

Pencangkakan peradaban ini terus terjadi secara konstan-periodik hingga pada masa Khalil bin Ahmad; era di mana menandai babak puncak kematangan ilmu nahwu. Ibnu Muqaffa pun ikut serta memberikan kontribusi ketika ia, dalam pertama kali sejarah Islam, menerjemahkan karya filsafat Yunani hingga memudahkan ulama Nahwu dalam menelaah kajian filsafat sebagai studi banding bagi kemajuan gramatika Arab selanjutnya.⁴¹³ Bahkan pengaruh filsafat Yunani tidak terbatas pada bidang gramatika *an sich*, al-Jahiz adalah orang pertama yang menerapkan metode analogi dalam disiplin Balaghah hingga ia kemudian dikenal sebagai seorang ikon ulama Balaghah. Begitu juga Khalil bin Ahmad menerapkan metode analogi dalam ilmu Arudh (tembang sastra) hingga sejak saat itu lebih terkenal disebut sebagai peletak dasar ilmu Arudh dibanding ulama nahwu –setelah konon ‘dipecondangi’ oleh muridnya sendiri, Sibawaih yang menjadi ikon ilmu gramatika.⁴¹⁴ Dalam pada itu problematika seputar perkembangan linguistik secara umum –khususnya muasal bahasa apakah termasuk ciptaan manusia atau langsung pancaran dari Tuhan secara natural (*taufiqy*) atau kesusastraan Balaghah itu dipandang secara maknawi atau bendawi (lafal)– sudah mulai diwacanakan.⁴¹⁵

⁴⁰⁹ *Ibid*, h. 62-63

⁴¹⁰ *Ibid*, h. 85. Bandingkan dengan pendapat yang menyatakan bahwa struktur pembagian kalimat adalah usaha sahabat Ali R.A. –bukan Abu Aswad- yang terinspirasi dari logika Aristo. J. De Bur, *op.cit* h. 58

⁴¹¹ *Ibid* h. 67. Terbukti ketika Rasul menyuruh salah satu sahabat, Zaid bin Tsabit untuk mempelajari bahasa Suryani. Motif rasul pun lebih karena faktor kebahasaan ketika, ternyata, dalam al-Qur'an memiliki sisi kebahasaan (*langue*) yang persis dengan kitab suci Suryani. Lihat: *ibid*,

⁴¹² J. de Bur, *op.cit*, h. 58

⁴¹³ *Ibid*.

⁴¹⁴ *Ibid*.

⁴¹⁵ *Ibid*. Tentang jatidiri bahasa mayoritas filosof menyatakan ciptaan manusia: *ibid*. Bandingkan dengan pendapat yang menyatakan bahwa bahasa sejatinya sudah merupakan titipan pencipta namun dalam rentang berapa lama dikacau-balaukan manusia dan kemudian di tangan Abu Aswad diperbaharui kembali, sebagaimana Imam Khalil memperbaharui ilmu tembang sastra (Arudh), lihat: Zuhairi Gazie Zahid, *op.cit*, h. 62. Sementara terkait letak makna sastra, dalam kesusteraan modern, isu lawas ini kembali mengemuka. Namun kebanyakan sastra modern berorientasi pada aspek maknawi dengan mengusung

Membicarakan perjalanan gramatika Arab sejatinya tidak melulu bahwa ilmu tersebut terpengaruh dengan logika Yunani. Mengingat mazhab gramatika Arab terbagi menjadi dua; Bashrah dan Kuffah, yang masing-masing memiliki identitas dan kecenderungan sendiri-sendiri karena berbeda dalam epistema dan metodologi yang dipakai dalam ‘memproduksi’ standar gramatika Arab. Pemicu warna gramatika ini ternyata tidak lepas dari faktor politis di mana Kuffah dikenal pendukung fanatik Ali R.A. sementara Bashrah adalah pendukung fanatik Utsman R.A. atau pemicu lainnya bisa jadi latarbelakang budaya kedua mazhab tersebut.⁴¹⁶ Bias perbedaan ini meruncing hingga muncul dalam terma-terma. Rata-rata kedua mazhab itu memiliki istilah yang berbeda sekalipun esensinya sama.⁴¹⁷ Dalam tataran epistema, mazhab Bashrah memiliki corak gramatikal logika filsafat, hal ini wajar sebab latar belakang sosio-kultur Bashrah telah mengenal akrab dan tidak asing dengan ajaran-ajaran filsafat Yunani sebelum berkecimpung dalam dunia gramatika Arab sehingga spekulasi rasional sangat kental dalam mazhab itu. Bahkan hal tersebut didukung penuh oleh teologi setempat di mana sekte Syiah dan Mu’tazilah, yang menjadikan filsafat sebagai metodologi resmi, adalah sekte yang menghegemoni bahkan hampir menguasai sebagian besar penduduk kawasan tersebut.⁴¹⁸

Sementara mazhab Kuffah memiliki corak gramatikal arabis, yang dalam metodologi mencukupkan diri dengan kekayaan budaya Arab klasik sekalipun dengan usaha susah payah. Keelohan logika filsafat sama sekali tidak tampak dalam gramatika mazhab Kuffah. Dan ini bukan tanpa alasan sebab filsafat, menurut pandangan mereka, adalah ‘barang haram’ yang rawan memberikan eksese negatif dalam nalar (agama).⁴¹⁹ Gramatika mazhab Kuffah justru lebih mengandalkan pada periwayatan (metoda transmisi) dari pendahulunya sehingga peran nalar tidak begitu difungsikan –sebuah pandangan yang tampak kontras dengan pandangan yang terjadi di Bashrah di mana menempatkan nalar sebagai mesin analagi gramatika. Sayangnya mazhab kuffah, dalam cerita sejarah gramatika arab, tidak begitu diperhatikan oleh generasi setelahnya seakan tengelam begitu saja oleh seleksi alam bahkan dipecundangi oleh mazhab Bashrah akibat kemandulan metodologi yang (hanya) bersumber literatur arab (metode tranmisi/periwayatan). Tentu kerapuhan metodologi ini memberikan eksese terhadap produktifitas gramatika sehingga tampak miskin dan akibatnya terpinggirkan dalam babakan sejarah.

Puncaknya adalah fenomena ‘pemasangan mazhab’ yang tampak sengaja dilegalkan dalam tradisi keilmuan nahwu ketika muncul adagium gagah: ‘ketika terjadi konfrontasi mazhab Bashrah dan Kuffah, maka yang dimenangkan adalah Bashrah’, sebagaimana telah familiar dibenak pengkaji gramatika Arab. Tentu ini tak lepas ulah anomali-anomali para raksasa ilmu Nahwu yang kebanyakan berasal dari bangsa Arab, macam Sibaweih yang berdarah Persia. Ia, bagaimanapun, dianggap duta besar kubu Bashrah yang menuai sukses besar menjadikan gramatika Arab bergenre filsafat menjadi jawara sepanjang sejarah Islam. Hegemoni Sibaweih melalui magnum opusnya *al-Kitab* nampak menyihir umat Islam dalam berbagai tradisi keilmuan menjadikan *al-Kitab* sebagai standar baku gramatika selayak mazhab Fiqh dalam mempertahankannya.⁴²⁰ Bahkan terkesan (di)‘sakral’(kan) hampir menyamai kedudukan al-Kitab (baca: al-Qur`an) di mana tak seorang pun ulama meyangkal atau menampiknya di zamannya. Ia, oleh generasi pasca-Sibaweih, diibaratkan sesosok *founding father* gramatika arab, sebagaimana Ibnu Sina dalam meracik ilmu kedokteran.⁴²¹ Disini nampak betapa

humanitas (manusia, tragedi, komedi, ironi) sebagai tema besar. Dan tidak bertumpu lagi pada keindahan bahasa atau atribut syair dengan aturan standar (wazan) kaku konvensional namun syair bergenre pembebasan (*syi`r hurriyah*) tapi syarat keindahan makna, sebagaimana yang menjadi mazhab Muhammad Iqbal, Lihat: Najib Kaylanie, *Iqbal; al-Syair wa al-Tsair*, al-Syirkah al-Arabiyyah, Cairo, cet. I, 1959, h. 73/81

⁴¹⁶ Muhammad al-Tantawi, *Nasy'ah al-Nahwi*, Dar al-Ma`arif, Cairo, cet III, h. 123

⁴¹⁷ *Ibid*, h. 151. sebagai contoh; Mazhab Bashrah menggunakan terma *Na'at*, Kuffah menggunakan *Shifat*. Atau Bashrah menggunakan terma *al-Jar*, Kuffah menggunakan *Hafdz*. Nampak betapa runcing pertikaian mereka hingga merembet pada area terma, yang sebetulnya sama dan tidak begitu esensial. *Ibid*,

⁴¹⁸ J. De bur, *op.cit*, h. 58

⁴¹⁹ *Ibid*

⁴²⁰ Muhammad al-Tantawi, *op.cit*, h. 222

⁴²¹ J. De bur, *op.cit*, h. 58

sebuah pengetahuan yang meng-ideologi (*knowledge*) dan kekuasaan (*power*) para penganutnya saling berkilandan hingga menjadi sebuah dominasi tunggal, persis sebagaimana analisis Michel Foucault.

Selama beberapa abad, bahkan hingga sekarang, hegemoni Sibaweih begitu mencengkeram belantara keintelektualan gramatika Arab. Sibaweih seakan didaulat menjadi maskot gramatika yang tiada tanding bahkan gramari-an yang mencoba melawan arus mainstream dengan sibaweih-an, sepertinya tidak berkutik untuk menentang, menantang, bahkan menumbangkan atau paling tidak menjadi oposisi kuat mazhab Sibaweih.

Berbicara tentang oposisi pengetahuan, sebetulnya jika ditarik ke belakang terdapat beberapa sosok ulama klasik yang sebetulnya cukup layak menjadi tokoh oposan seandainya mazhab mereka diekspos dan respon baik oleh masanya. Sayangnya dukungan nampaknya tidak ada sehingga metodologi ulama klasik yang sebetulnya berseberangan kuat dengan metodologi Sibaweih ini tidak muncul ke permukaan bahkan terkesan dimarginalkan oleh alam sejarah. Tercatat ada dua ulama Nahwu benar-benar memiliki watak metodologi berbeda dengan metodologi Sibaweih –yang kelak metodologi ini menjadi inspirator cikal-bakal penyemangat lahirnya pemikir pembaharu gramatikal-filsafat bahasa kontemporer. Ulama pembaharu klasik itu *pertama*, adalah Abu Fath Utsman yang lebih dikenal Ibnu Jinni (W.395H). Ia adalah salah satu ikon mazhab Bagdad –mazhab nahwu yang lahir setelah mazhab Bashrah dan Kuffah– hidup dimasa pemerintahan Bani Saljuk dan semasa dengan salah satu sastrawan besar Islam, al-Mutanabbi. Ia mengarang kitab *al-Muhtasib* dan *al-Khashâis*.⁴²² Karya ini banyak dijadikan pijakan referensi oleh ulama pembaharu bahasa setelahnya seperti Ibnu Madha, termasuk juga pemikir kontemporer. Karyanya begitu imferatif, memuat bahan-bahan bernilai progresif-rekonstruktif dan banyak melahirkan perombakaan-perombakan dalam gramatika Arab, khususnya pandangan tentang filsafat Bahasa secara mendalam; sebuah terma baru yang tidak banyak dilirik oleh ulama sebelumnya.

Kedua, Ibnu Madha al-Qurtubi (W. 592H.), seorang duta mazhab gramatika Andalusia yang hidup dua qurun sepeninggal Ibnu Jinni.⁴²³ Dalam catatan sejarah, ia termasuk salah satu qadhi dinasti Muwahiddin. Pembaharuan yang ia lakukan semata-mata tidak lepas dari sosio-kultur yang gembor mengkampanyekan gerakan oposisi terhadap tradisi keilmuan wilayah bagian timur. Kala itu Amir Ya'qub, penguasa dinasti Muwahiddin mensponsori pembaharuan hampir semua disiplin ilmu sebagai bentuk protes perlawanan massif terhadap tradisi ilmu keagamaan produk wilayah Timur yang menghegemoni semua kawasan daerah Islam. al-Qurtubi mengakui terinspirasi dengan kesuksesan mazhab Dzahiriyyah, yang menjadikan mazhab itu sebagai mazhab yang dianut sebagian besar penduduk kawasan andalusia.⁴²⁴

Rekonstruksi Sealur Metodolog

Dalam menghadapi hegemoni grammar konvensional, sebagai arah menuju rekonstruksi, terlebih dahulu harus menganalisa ide-ide apa atau lebih tepatnya metodologi apa yang dikembangkan dan dijadikan patokan oleh para gramarian klasik. Atau sebagai seorang analis patut juga mencurigai postulat-postulat yang dikembangkan, disamping ragam pengaruh peradaban luar terhadap peran pembentukan gramatika Arab yang justru lebih terasa aroma Yunani dibanding aroma padang pasir sendiri. Berangkat dari pemetaan ini, setidaknya sudah bisa memahami wilayah mana yang harus digarap demi menuju alur rekonstruksi metodologi. Pun tahu betul bagaimana menampilkan (kembali) relasi formasi-formasi gramatika yang tersubordinasi di mana sesungguhnya bisa dijadikan sebagai 'gramatikal komplementer'. Sangat riskan, jika tidak dikatakan mustahil, menggarap proyek bahkan melabrak konstruksi diskursif yang sudah membumi demikian hebat. Salah satu jalan adalah upaya penyadaran dari orang Islam sendiri sebagai produsen sekaligus konsumen pengetahuan. Jika meminjam teori M. Foucault, segala bentuk sejarah pemikiran baik keagamaan maupun pengetahuan

⁴²² Muhammad al-Tantawi, *op.cit.*, h. 202

⁴²³ *Ibid*, h. 231, lihat juga: Ahmad Darwis, *Inqâd al-Lughah min Aydi al-Nuhât*, Dar al-Fikr, Damaskus, cet. I, 1999, h. 30

⁴²⁴ Sauqi Dhaif dalam pengantar kitab; Ibnu Madha al-Qurtubi, *Al-Raddu alâ al-Nuhât*, Dar al-Ma'arif, Cairo, h. 18

umum selalu meniscayakan celah-celah diskontinuitas.⁴²⁵ Lantas dengan diam-diam menyelinap masuk ke dalam lipatan diskontinuitas itu sembari membawa celah-celah fragment tersebut untuk didaur ulang dengan baju rekonstruksi.

Bagaimanapun, meskipun sejarah itu sendiri seolah-olah membiarkan begitu saja segala macam peristiwa kesejarahan hingga kemudian membentuk struktur mapan kemudian. Namun hal itu tetap merupakan bentukan manusia semata; bagaimanapun disana meniscayakan temuan retakan-retakan, serpihan-serpihan ketidak-ajegan sejarah yang mengendap yang terpinggirkan dan terabaikan. Sekalipun mutasi-mutasi itu merupakan sesuatu yang berlawanan dengan hal yang sakral atau meng-ideologi. Persis asumsi kesejarahan yang berkembang dalam Islam bahwa bahasa Arab adalah bahasa sakral sebab merupakan bahasa al-Qur`an atau bahasa ahli surga. Karenanya haram diutak-atik atau didekati dengan pendekatan ilmiah.

Nah, andai saja bisa membongkar persepsi-persepsi demikian dan kemudian menerimanya – sebagaimana tawaran hipotesa di muka– tentu ini sebuah ‘apresiasi dan pengetahuan luar biasa’. Sebab, diskontinuitas yang paling radikal adalah retakan-retakan yang tercipta dari sebuah transformasi berdaya kekuatan teoritis yang darinya mampu memunculkan sebuah pengetahuan tandingan, atas pengetahuan yang terlanjur menjadi ideologi. Tentu dengan mencerabut konstruksi dikursif akar ideologi masa lalu itu sembari membuktikan bahwa pengetahuan masa lalu tidak lebih hanya sebuah ‘penemuan manusia’ yang kemudian di-ideologi-kan oleh manusia lainnya.

Di sini, jika telah membaca hipotesa pembedahan sejarah-antropologi di atas betapa bahwa pengaruh kebudayaan filsafat (*al-tsaqâfah al-manâthiqah*) begitu besar mempengaruhi para gramarian untuk membentuk pengetahuan gramatika yang mapan dalam opini publik pembaca hingga kini. Betapa para gramarian terpengaruh hebat oleh konsepsi-konsepsi yang merupakan produk murni dari filsafat seperti konsepsi analogi, induksi dari akumulasi-akumulasi umum yang membentuk penggeneralisiran teori dari sample bacaan terbanyak –tanpa mempedulikan contoh sedikit yang sebetulnya berpotensi atau dipotensikan sebagai teori baru. Mungkin di sinilah yang memperparah wajah gramatikal Arab sehingga yang nampak adalah keseragaman gramatikal yang konsekuensinya adalah penyalahan atas bacaan yang tidak seragam tersebut. Adalah menarik ketika menganalisa para pembaharu gramatika modern sebab hampir semuanya memiliki formasi-formasi yang senada dalam merekonstruksi pembacaan gramatika Arab. Dan yang mengejutkan hampir semua terinspirasi oleh dua tokoh rekonstruksi klasik; Ibnu Jinni dan Ibnu Madha al-Qurthubi. Dua raksasa gramarian ini menjadi kaki pijak referensi pemikir kontemporer. Sebut saja Syauiq Dhaif dalam *Tajdid al-Nahwi*, Ahmad Darwis lewat *Inqâd al-Lughah min Aydi al-Nuhât*, Zakaria Ouzon lewat *Jinâyat al-Sibaweih*.

Menurut Ibnu Madha, bahwa rekonstruksi gramatik harus diawali dengan pembongkaran-pembongkaran radikal bangunan pondasi gramatika klasik, yang dianggap tidak perlu, yang justru mempersulit beban bacaan serta jauh dari capaian fungsi gramatika itu sendiri. Upayanya adalah mengembalikan otoritas gramatika yang sejatinya sebagai media pembantu dan bertujuan memperingan bacaan. Ia memulai proyeknya dengan meruntuhkan struktur tiang utama bangunan-bangunan yang melingkupi tembok gramatika. *Pertama*, pengguguran Amil. *Kedua*, Pengguguran Analogi dan Illat. Hal ini menurutnya dianggap sebuah keniscayaan sebab dengan perangkat Amil-lah gramatika konvensional memulai segala sistematika yang berbau spekulasi logika. Di sini Ibnu Madha mempertanyakan kembali secara mendasar entitas dan fungsi Amil itu sendiri sembari mengkritik eksistensi dan segala konsekuensi yang lahir daripadanya. Dengan tegas menyatakan:

...penemuan Amil (oleh gramarian) sebenarnya merupakan tindakan ceroboh yang tidak memiliki tendensi logika dan justifikasi dari syara’. Belum pernah orang berakal sehat menyatakan demikian; di mana sengaja memperkeruh permasalahan grammar menjadi pelik, padahal asal maksudnya sudah jelas.⁴²⁶

⁴²⁵ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Harper and Row Publisher, New York. Diindonesiakan oleh penerbit IRCiSoD, Yogyakarta, cet. I, 2002, h. 7 *et seq*

⁴²⁶ Ibnu Madha al-Qurthubi, *op.cit.* h. 25

Ia menganggap bahwa pembentukan atau penemuan Amil tidak perlu dilakukan sebab hanya merupakan pekerjaan sia-sia yang dibuat oleh gramarian dan sama sekali bukan merupakan representasi ilmiah gramatika itu sendiri. Artinya bahwa terapan teori Amil yang kemudian dalam terma gramatika dikenal sebagai Amil Lafdzi (yang menyembul) atau Amil Maknawi (yang tersembunyi) sebagai prasyarat dalam mereproduksi logos tersusun (kalam), seperti kalimat *dharab(a) zaid(un) 'amr(an)*; bahwa frase subyek terbaca *rafa'* dan objek terbaca *nashab* semata-mata oleh sebab faktor Amil Maknawi yang tersimpan dalam kata verbal (*dharab[a]*), sebetulnya adalah kekeliruan fatalis yang dilakukan oleh gramarian. Ia menandakan bahwa terjadinya pembaca demikian semata-mata oleh ujaran penutur (*mutakalim*) dan sama sekali bukan pengaruh Amil.⁴²⁷ Justru ia memiliki kecurigaan-kecurigaan bahwa pembentukan postulat Amil tidak lain bertujuan merusak kewibawaan sastra Arab yang sudah dikenal bercitarasa tinggi dan berabad sejak pra-Islam.⁴²⁸ Sepertinya, tidak jauh beda dengan kolonialisme bahasa yang dilancarkan orang non-Arab (Persia) atas bangsa Arab (ketika mereka tidak mampu melawan dengan kekuatan senjata).

Jika ditelisik dengan frame work *wide angle*, apa yang dilakukan oleh Ibnu Madha bisa jadi mula-mula bukan pertimbangan ilmiah melainkan lebih bersifat ideologis-politis. Andai saja tidak mendapatkan insiprasi besar dari Ibnu Jinni, tokoh reformasi gramatika yang hidup dua kurun setelahnya, kemungkinan besar ia tidak mampu melakukan pembabatan-pembabatan demikian prontal. Apalagi hanya sebagai seorang Qadhi dinasti Muwahiddin. Bias-bias ini terbukti pada halaman muka manakala ia langsung mengutip paparan dari Ibnu Jinni -sembari mengomentari dengan mencoba menariknya pada kubangan teologis antara sekte Mu'tazilah dan '*Ahl Haq*'.⁴²⁹ Namun demikian, bias ideologis-politis itu untungnya bisa ditempatkan secara proporsional sebab mampu mengalokasikan secara rapih di luar sistem lapangan gramatikal. Jadinya sekedar berfungsi ruh motivator dan tidak bermain ke dalamnya, sekalipun sekali-kali menampakan diri dalam bangunan baru tersebut.

Pun dalam tataran rancung bagun epistema ibnu madha tergugah mazhab Dzahiriyah yakni dengan mengadopsi perangkat epistema Dzahiriyah dalam kuasa otoritas fenomen (*dilâlah*).⁴³⁰ Sebagaimana telah maklum, bahwa norma yang dijadikan sandaran mazhab Dzahiriyah adalah *dilâlâh lafdziyah* yakni mengestimasikan bahwa keberadaan teks sudah jelas dan tidak memerlukan interpretasi lain. Ibnu Hazm mengungkapkan tentang hal ini dalam *al-Fishal*:

Ketahuilah bahwa agama Allah (ta'ala) itu lahiriah bukan bersifat batiniah. Ia terang-benderang tidak ada yang misterius didalamnya. Semua ini merupakan bukti nyata, tiada 'toleransi' (apapun) di dalamnya... universalitas nilai kebajikan adalah apabila kalian memegang teguh atas apa yang dibebankan oleh Tuhan dalam al-Qur'an dengan media perantara bahasa Arab sebagai penjelas yang tidak satu pun didalamnya luput dari penjelasan⁴³¹

Inilah yang mendasari Ibnu Madha atas serangannya terhadap Timur-Arab yang sebetulnya berangkat dari perselisihan wilayah ideologis antara mazhab Dzahiriyah dengan sekte lainnya manakala berinteraksi dalam memperlakukan teks dalam gugusan bingkai peradaban Islam. Atas dasar itu pula, menyeret ujaran teks pada selain zona lahiriah ditolak mentah-mentah olehnya sebab entitas teks sudah jelas dengan sendirinya. Bahkan mampu menampakan diri tanpa perlu diutak-atik dengan metode pentakwilan atau semacamnya. Kekuatan mengolah teks demi menemukan esensi makna tersembunyi di dalamnya justru sudah ada dalam pelambang bahasa. Maka dalam memahami dan menangkap makna teks tiada jalan lain kecuali yang diperlukan hanyalah unsur pengetahuan bahasa secara komprehensif

⁴²⁷ *Ibid*, h.77

⁴²⁸ *Ibid*, h. 26

⁴²⁹ *Ibid*. H. 77. Pendapat ini senada dengan ungkapan Sauqi Dhaif yang menyatakan bahwa tindakan Ibnu Madha dilandasi 'kesepakatan bersama' demi memberontak pengetahuan keagamaan produk Arab-Timur, lihat: kata pengantarnya *dalam Al-Raddu alâ al-Nuhât*, *op.cit*, h. 20.

⁴³⁰ *Ibid* h. 18

⁴³¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykalîyât al-Qirâ'ah wa Aliyât al-Ta'wil*, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, cet.VII, 2005, h. 200

dan sama sekali tidak memerlukan intervensi akal manusia bermain di dalamnya sebab jadinya nanti hanya permainan spekulasi akal.⁴³²

Wajar jika metodologi yang digunakan Ibnu Madha serupa dengan metodologi Dzahiriyah yang mengandalkan *dilalâh lafdziyah*; indikasi bahasa fenomen itu sendiri (fenomenologi) sebagai stigma rekonstruktif gramatikal. Ia menolak Analagi (*Qiyâs*), pembuangan (*Hadzf*), interpretatif (*Ta'wil*), kemudian penghapusan radikal perangkat Amil dan Illat; gugus-perangkat metode *mainstream* gramatika generasi awal.⁴³³ Ia pun menegaskan bahwa konsensus para gramarian kuno tentang penetapan Amil adalah tidak beralasan dan bukan merupakan hujjah sebab tidak masuk finalitas hukum. Di sini lagi-lagi ia mengutip langsung pendapat Ibnu Jinni.⁴³⁴

Hampir-hampir saja ia tidak memiliki optimisme seakan tidak memiliki pendirian mandiri guna membangun kokoh dalam pembentukan gramatika baru, namun demikian –sepertinya– hal tersebut tidak akan mengurangi kehebatan hasil reproduksi gramatika barunya, yang diluar prediksi ternyata menuai sukses gemilang di mata pembaharu gramatika kontemporer. Salah-satu yang nampak kelihatan membekas dalam corak pemikir kontemporer itu adalah Syaûqi Dhaif dalam karya *Tajdid Nahwi*; sebuah karya yang dianggap paling representatif untuk model gramatika genre rekonstruktif kontemporer.⁴³⁵ Dan tentu bukan tanpa alasan jika pemikiran Ibnu Madha dinapak tilasi terkemudian, sebab jika ditilik secara ilmiah ternyata layak pakai serta memiliki kelenturan gramatika yang simplisit dan memudahkan, sebagaimana harapan terdalam dari Ibnu Madha. Ini berarti bahwa sebetulnya sebuah proses mutualisme (*ta'sir wa taatsur*) adalah sesuatu yang dianggap natural sekalipun sedikit menyimpang dari kepentingan pedagogik. Untungnya pembelaan pedagogik murni ini telah dimunculkan ke permukaan sejak awal-awal genderang rekonstruksi ditabuh; manakala disandarkan pada tokoh Ibnu Jinni, seorang reforman gramarian dan ahli bahasa Pasca-Sibaweih.

Hal yang paling menarik dalam sejarah antagonisme intelektual gramatika konvensional (yang kemungkinan besar dijadikan alat senjata justifikasi Ibnu Madha) adalah riwayat perbincangan kontroversial antara al-Jahiz dan Abu Hasan al-Akhfas, seorang pemuka gramatika, yang direkam dalam kitab *Hayawân*-nya al-Jahiz. Ketika itu al-Jahiz menanyakan perihal gramatika yang dibuat Akhfas terkesan begitu rumit dan seperti sengaja (di)ambigu(kan) dalam rumusan diskursus grammar hingga nampak susah dicerna otak. Dengan enteng lantas Akhfas menjawab, bahwa hal tersebut adalah buah kesengajaan dan hipokrasi gramatika buatannya agar tetap dilirik pengkaji, dengan begitu mereka akan tetap bergantung padanya dan akhirnya menjadikan sebuah profesi pekerjaan, lebih-lebih ia menganggap disiplin itu bukan termasuk buku keagamaan.⁴³⁶ Di sini tertangkap betapa jelek anomali intelektual yang dilakukan Akhfas dan bisa jadi ia mewakili sekian gramarian yang bermazhab sama. Di satu sisi, kasus ini menjadi angin segar tersendiri bagi proyek rekonstruksi Ibnu Madha, paling tidak demi mengukuhkan legitimasi citra gramatika barunya. Namun yang lebih fatal adalah kasus ini kerap kali dijadikan dalih kesombongan para pemikir modern secara generalisir, ketika mendaku bahwa tradisi gramatika tidak memiliki akar ilmiah yang kuat. Para pengkaji bahasa modern sepertinya melalaikan dan tidak bisa membedakan antara entitas bahasa sebagai sebuah sistematika (*nidzâm*

⁴³² *Ibid*, h. 200

⁴³³ Ahmad Darwis, *op. cit*, h.30

⁴³⁴ Ibnu Madha, *op.cit*, h. 82

⁴³⁵ Syaûqi Dhaif, *Tajdid al-Nahwi*, Dar al-Ma'arif, cet V. h.3. Lihat pengakuannya dalam muqaddimah. Secara umum ia memulai pembaharuan gramatika dalam enam garis besar. *Pertama*. Rekonsiliasi pengkategorian bab-bab nahwu menjadi lebih simplisit dan sistematis. *Kedua*. Pembuangan *I'rab taqdirie* dalam kalimat tunggal dan *I'rab mahalie* dalam kalimat berjumlah. *Ketiga*. Mencegah peletakan *I'rab* yang sebetulnya tidak ada faedah sama sekali dalam ujaran. *Keempat*. Re-definisi terhadap definisi yang dianggap problematis. *Kelima*. Membuang penambahan-penambahan aturan gramatika yang hanya memenuhi pembendaharaan diskursus gramatika tanpa ada kebutuhan yang signifikan atasnya. *Keenam*. Penambahan epistema baru yang dianggap efektif membantu pemahaman gramatika dalam ujaran yang benar, seperti formula tajwid, sebagaimana ditempatkan dibagian paling awal. Lebih detail lihat: *Ibid*, h. 11-43

⁴³⁶ Ibnu Madha, *op.cit*, h. 46

lugâh) bercirikan perangkat *soft ware*, yang merupakan identitas para penggelut filsafat bahasa; dan ujaran (*kalam*) itu sendiri bercirikan perangkat *hard ware* sebagai identitas murni para gramarian.⁴³⁷

Sikap penolakan secara tegas Ibnu Madha terhadap konsep Amil –yang semata-mata sekedar ingin memberontak atas pengetahuan Timur-Arab yang kental dengan nuansa ideologis-politis–, pada akhirnya sukses menemukan nihilisme watak dan substansi terhadap konsepsi Amil. Sikap ideologis-politis ini secara totalitas diambil alih oleh Ibnu Madha dari semula merupakan wilayah teks-teks keagamaan kemudian ditarik paksa menuju konteks kajian linguistik. Dalam hal ini mungkin agak dianggap ganjil dan tidak sportif. Namun demikian upayanya meneliti teks untuk menyingkap dimensi mekanisme teknis gramatika sebagai alat pembantu bahasa adalah lumrah dan normatif, jika dipandang sebagai seorang peneliti dan pengkaji bahasa.

Ini berarti secara mengejutkan telah terjadi di alam bawah sadar sebuah peristiwa transformasi kebudayaan yang belum pernah terjadi sebelumnya. Maksudnya jika dimensi ideologis atau katakanlah dimensi budaya agama ditempatkan secara implisit bahkan tidak kentara dalam permukaan kulit gramatika oleh gramarian macam Sibaweih dalam *al-kitâb*-nya, maka sekarang oleh Ibnu Madha secara terang-terangan diusung dalam mengawali rekonstruksi gramatikanya demi melabrak bangunan mapan gramatika Sibaweih-an. Bias-bias ini kerap ia bawa dalam mempermasalahkan kerancuan gramatika ala Sibaweih bahkan ia mendekatkannya dalam aplikasi teks-teks keagamaan (baca: al-Qur`an). Tentu ini menjadi persoalan yang genting dan rawan klaim pengkafiran sebab telah memberanikan diri memasuki area ‘ancaman Tuhan’; bahwa ‘siapa pun yang meletakkan ‘tambahan aksesoris’ dalam al-Qur`an dengan mendasarkan pada anggapan yang benar-benar jelas kesalahannya berarti secara tidak langsung telah mendaku firman tambahan Tuhan tanpa ilmu’.⁴³⁸ Menurutnya penambahan aksesoris baik secara lafal maupun makna adalah konsensus diharamkan sebab telah melakukan tindakan reduksi dan afirmasi formula baru terhadap kalam al-Quran, ini tidak ubahnya sedang menggerogoti kehormatan al-Qur`an sendiri.⁴³⁹

Dengan demikian, ilustrasi di atas menjelaskan betapa serangan yang dilancarkan Ibnu Madha adalah, sebenarnya, merampas konsep Amil sebagai ejawantah mental-interpretatif dialokasikan menuju nihilisme Amil sebagai ejawantah wujud realistik.⁴⁴⁰ Amil-Amil tersebut jelas tidak memiliki kekuatan watak dan daya ‘kehendak berkuasa’ sehingga menjadi keniscayaan untuk mengalihkan konsepsi perangkat interpretatif (ter)besar amil-isme menuju konsepsi pembebasan dalam wilayah pelaku penutur sendiri (*mutakalim*). Sekaligus juga dengan menyatakan bahwa pembuatan proyek amil-isme tersebut tidak lebih dan tidak kurang merupakan anak pengaruh budaya filsafat (*tsaqâfah manâthiqah*) yang menghegemoni di wilayah tersebut, kemudian meng-akulturasi-kan diri dalam nalar gramatika –hingga wajar jika gramatika ala Sibaweih disebut-sebut sebagai gramatika filosofis.⁴⁴¹

Kedua, Analogi (*Qiyâs*) dan Ratio-legis (*Illat*). Sebetulnya permasalahan Qiyas jika ditelisik dalam relung sejarah klasik sejak abad II H. sudah ada polemik antara yang mendukung dan menolak. *Qiyâs* merupakan penilaian hukum terhadap sesuatu yang tidak ada teksnya dengan penilaian hukum yang sama yang tersembul dalam teks. Di sini corak pengaruh metodologi Fiqih dalam legalitas *Qiyâs* begitu kentara dalam gramatika. Hampir tidak ada bedanya, hanya objek kajiannya yang berbeda. Sibaweih menetapkan analogi dalam gramatika berkisar pada dua diskursus; pertama. Analogi kalimat verbal (*fi`il*) atas kalimat nominal (*isim*) khususnya *Mudharie*. Kedua, analogi adjective (*shifat*) terhadap kalimat verbal (*fi`il*) dalam bentuk pengamalan, yang kemudian disebut terma ‘analogi atas analogi’ (*qiyâs ala qiyâs*). Ibnu Madha menyerang atas terma *Qiyâs* ini tentu tidak lepas dari bias ideologisnya di mana Ibnu Hazm, sebagai inspirator terbesarnya, tidak menerapkan epistema *Qiyâs* dalam corak Fiqihnya. Ibnu Hazm menyatakan kerancuan *Qiyâs* dipandang dari beberapa sisi. *Pertama*, pernyataan para ahli Fiqih yang berkaitan seputar hukum yang tersembunyi (*ma lâ nash fih*) dan tidak

⁴³⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *op.cit.* h. 190-191

⁴³⁸ Ibnu Madha, *op.cit.* h. 82

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *op.cit.* h. 201

⁴⁴¹ Ahmad Darwis, *op. cit.* h.32. Lihat juga: Nasr Hamid Abu Zaid, *op.cit.* h. 203

ada teksnya secara termaktub merupakan sesuatu yang tidak mendasar pada kebenaran, sebab seluruh hukum agama telah termaktubkan secara jelas dan tegas dalam 'kuasa teks'. *Kedua*, seandainya pun ada hukum lewat afirmasi analogi maka tidak bisa dipertanggung-jawabkan secara nalar ilmiah. *Ketiga*, pernyataan bahwa kedua premis itu memiliki *Illat* hukum yang sama adalah bualan, sebab sama sekali tidak ada bentuk ratio-legis (*Illat*) dalam penetapan hukum-hukum Tuhan. Tuhan hanya menguji tanpa berhak menjelaskan pada hambanya atas pembebanan hukum. Jadi jelas merupakan hak preogatif Tuhan.⁴⁴² Dengan demikian wajar jika Ibnu Madha menganulir perselisihan seputar legalitas *Qiyâs* dari wilayah kontroversi Fiqih kemudian mengalihkannya menuju wilayah kontroversi gramatikal-nahwiyyah, sebagaimana persis dalam kasus Amil. Dalam hal ini Ibnu Madha senada-seirama dengan gugatan Ibnu Jinni terhadap konsepsi *Qiyâs* dan *Illat* yang didengungkan gramarian, bahwa kecenderungan membebek terhadap epistema analogi Fiqih adalah sesuatu yang tidak usah disangsikan lagi sekalipun pada akhirnya berdalih demi evolusi hukum yakni tujuan analogi itu hanya sekedar peringan bacaan (*takhfîf*) dan lokus distingtif.⁴⁴³

Ibnu Jinni menegaskan bahwa hal tersebut adalah sesuatu yang reduktif dan terlalu mengada-ada yang sebetulnya tidak ada relevansi dalam gramatika, sehingga ia pun 'berkewajiban' berusaha membebaskan dari jebakan terali ciptaan tersebut. Ia begitu memimpikan bahwa bacaan standar gramatika tidak perlu disamakan dengan Fiqih sebab terlalu memberatkan terhadap bacaan itu sendiri. Yang ideal adalah sesuai kehendak pembacanya tanpa ada aturan yang membelunggu dibelakangnya sehingga sebuah pembacaan menjadi 'wilayah tanpa batas'. Dalam ranah apikasi, tentu ide tersebut amat membantu bagi para pengkaji yang kesulitan ketika sebuah bacaan ideal harus menerobos belantara rumusan ciptaan gramatika sebagai pra syarat membaca. Tahap yang paling mendebarkan dalam gugatan atas bacaan konvensional adalah ide langkanya; sebuah proyeksi 'bacaan ekstrim' yakni ketika *fâil* (subjek) atau *maf'ûl* (objek) sah-sah saja dibaca tidak sesuai aturan yang ada, sebab pada dasarnya aturan mapan yang ada hanya merupakan buatan logika-analogi gramarian semata dengan mengoprasikan kontrol Amil.⁴⁴⁴ Untungnya pada titik nadir ini Ibnu Madha masih mengacu pada standar bacaan konvensional, sekalipun tidak mendasarkan diri pada sebuah alasan yang digunakan oleh gramarian sebab, sebagaimana telah maklum, bahwa ia menghujam keras analogi. Ia menyetujui atas konsep bacaan harakat/i'rab *fâil* atau *maf'ûl* sebagaimana bacaan umum, namun semata-mata beralasan karena hal tersebut merupakan 'hasil kesepakatan bersama' yang telah mentradisi dari alam pikiran Arab (baca: *simâ'i*).⁴⁴⁵

Penyerangan Ibnu Madha atas analogi gramatika lebih ditekankan bahwa sesungguhnya para gramarian tidak memahami secara totalitas seluk-beluk tentang struktur analogi sendiri di mana analogi mengandaikan empat syarat pembentukan; asal, cabang, ratio-legis, dan hukum. Sehingga akibat *mis-understanding* ini yang terjadi adalah kerancuan produk hukum yang dihasilkan sebagaimana nampak dalam diskursus penganalogian *isim* atas *fi'il* dalam terma *isim* anti *tanwin* (*ghair munsharif*), misalnya.⁴⁴⁶ Konsep analogi tak lebih suatu kejahatan akal gramarian sehingga akal telah memaklumkan tindakan otoriansime atas teks dengan coba-coba meng-in(ter)vensi teks sesuai kehendak gramarian bahkan menjerumuskan pada jurang penafsiran nalar dibalik gramatikal. Al-Jabiri pun senada, bahwa persoalan gramatika ala Sibaweih terlalu jauh ditarik menuju permainan filsafat ketimbang disebut sebagai ilmu analitik gramatikal. Ini bisa terlihat dengan terma-terma yang cenderung terpengaruh filsafat, seperti terma *hasan*, *qabh*, *jawâz*, *wajib*, dan *tanâqudh*; sekawanan terma yang akrab dalam dunia filsafat; sebetuk verifikasi dan falsifikasi yang kental dengan spekulasi

⁴⁴² Nasr Hamid Abu Zaid, *op.cit.*, h. 204. Permasalahan ada-tidaknya *illat* dalam hukum Tuhan adalah perdebatan krusial seputar Fiqih, khususnya. Ini terlihat begitu signifikan dan menjadi faktor determinan terhadap ragam corak Fiqih sehingga menimbulkan dalam Islam banyak terdapat mazhab-mazhab Fiqih.

⁴⁴³ Abi Fath Utsman bin Jinni, *al-Khashâish*, al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah, cet. IV, vol. I, h. 146

⁴⁴⁴ *Ibid*,

⁴⁴⁵ Ibnu Madha, *op.cit.*, h. 130

⁴⁴⁶ *Ibid*, h. 134-135

rasionalitas. Sibaweih sama sekali tidak menggunakan *Syadz* atau sejenisnya yang justru itu lebih menemukan ruh persenyawaan dalam dunia ujaran atau tulis-menulis (baca: gramatika).⁴⁴⁷

Hampir semua pemikir modern sepakat dengan apa yang disuarakan oleh Ibnu Madha dan Ibnu Jinni untuk melawan hegemoni konsepsi bacaan konvensional ala Sibaweih. Bahkan apa yang ditawarkan oleh Zakari Ouzon adalah sebuah bacaan yang benar-benar radikal. Ia menggugat habis dengan semua hampir metodologi gramatika konvensional. Secara garis besar ia menawarkan beberapa konsep bacaan baru guna meruntuhkan bangunan gramatika ciptaan Sibaweih. *Pertama*, pembebasan bacaan dari ketundukan *harakat/i'rab* akhir kalimat. *Kedua*, restrukturalisasi aturan 'bacaan rancu' dengan melandaskan diri pada dinamisasi logis antara simbol tanda dan gejala fenomena (*dâl dan madlûl*). *Ketiga*, re-formasi pengaruh zaman dalam struktur kalimat dan efektifitas perangkat penyambung kalimat (*adawât al-hurûf*).⁴⁴⁸ Ia juga menyayangkan dengan ketundukan sebuah aturan gramatika pada kuasa bacaan tunggal Sibaweih *an sich*. Padahal gramatika itu buatan manusia sahaja. Sembari melupakan hal yang paling krusial sebagai acuan kiblat bacaan membebaskan dari gramatika Sibaweih itu; yakni korpus suci al-Qur`an sebagai kalam khalik, pencipta sekaligus pemilik aturan gramatika makhluk. Al-Qur`an-lah semestinya yang menjadi pedoman aturan bacaan, bukan malah tunduk di bawah bayang-bayang Sibaweih. Nyatanya jika menilik langsung pada al-Qur`an banyak terdapat ragam varian bacaan yang tidak sesuai bacaan sibaweih-isme.⁴⁴⁹ Ini berarti memaklumkan bahwa al-Qur`an yang dalam sejarah awal-awal pembentukan gramatika dijadikan sebagai saksi sample justifikasi varian bacaan, maka sekarang menjadi rekaman autentik standar gaya bacaan dahulu yang pernah ada dalam arkeologi gramatika. Seakan al-Qur`an menjadi seberkas cahaya yang menyinari di tengah gelapnya pekat malam. Seakan al-Qur`an menerobos rimba bacaan gramatika yang penuh berbagai 'kemacetan' di dalamnya, yang sebagian mengeras bagai batu dalam lempitan-lempitan alam sejarah. Seakan Al-Qur`an menyajikan sebuah penemuan area diskontinuitas di atas bayang-bayang hegemoni kontinuitas bacaan Sibaweih, melalui retakan-retakan dan serpihan-serpihan yang terhampar berserakan dalam arkeologi (bacaan) al-Qur`an.

Singkatnya, ketika al-Qur`an, oleh ulama kuno, dijadikan sebagai satelit pembentuk gramatika tradisional, maka demikian pula, oleh ulama kini, secara mengejutkan al-Qur`an tiba-tiba kembali diposisikan sebagai lokomotif untuk merekonstruksi pembacaan gramatika tradisional-konvensional.

Al-hasil, disisi lain, nampak jelas bahwa perbedaan teologis mengenai persoalan penciptaan bahasa begitu mempengaruhi bahkan mendapatkan gemanya dalam diskursus pembentukan gramatika. Sehingga mazhab-mazhab gramatika yang tumbuh-kembang tidak bisa melepaskan diri dari latar peran teologi yang hidup dalam era pengarang. Sekalipun kadang penampakan teologi itu melebur bergantung kadar realitas budaya dan 'masyarakat' gramatika. Di sini akan terlihat signifikansi teologi terutama dalam asal-muasal bahasa itu terwujud. Akan terlihat bahwa perbedaan antara Dzahiriyah, Mu'tazilah, dan Asy'ariyah bukan terletak pada persyaratan makna yang menjadi petunjuk semiotika. Akan tetapi lebih dipicu oleh gelombang perbedaan stigma primordial dalam asal-muasal makna dan lafal. Apakah makna itu dari Tuhan yang diilhamkan kepada Nabinya atau semata-mata ciptaan manusia sehingga konsekuensinya masing-masing memiliki relativitas produksi bahasa yang berlainan. Dalam persinggungan hasil-akibat persepsi pluralitas muasal bahasa ini, maka akan merembet lebih jauh menjadi faktor determinan dalam permasalahan entitas bahasa al-Qur`an. Muktajilah, umpamanya, karena berangkat bahwa dari premis bahwa bahasa merupakan ciptaan manusia, maka otomatis segala hal yang berkenaan atau masuk lingkaran jejaring bahasa disebut sebagai bahasa makhluk. Al-Qur`an pun dengan pemaknaan demikian ini berarti tidak lain hanya merupakan kata-kata manusia (baca: Nabi), dan tidak lebih dari itu. Sebab kandungan dan nilai bahasa yang digunakan al-Qur`an adalah bahasa 'alam manusia' bukan 'alam Tuhan' lagi. Sebagaimana pula hipotesa

⁴⁴⁷ Abid al-Jabiri, *Binyah al-Aqli al-Arabi*, Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, cet. VII 2004, h. 47

⁴⁴⁸ Zakaria Ouzon, *Jinayah Sibaweih*, Riad el-Rayyes Books, cet.I, 2002, h. 171

⁴⁴⁹ *Ibid*, h. 22

kebalikannya; manakala al-Qur`an dianggap sebagai kalamullah maka jelas mengandaikan bahwa bahasa secara universal adalah berasal langsung dari Tuhan.⁴⁵⁰

KESIMPULAN

Sebuah pembacaan, apapun bentuknya, akan mampu dipertanggungjawabkan secara ilmiah selama bacaan itu tersebut dibangun melalui penopangan epistema yang kokoh. Di sini varian bacaan tradisional maupun post-tradisional –sepertinya– telah sukses memenuhi kriteria tersebut. Tentunya bagi saya mengestimasi sebuah bacaan ‘gramatika komplementer’ dan manasuka (*arbitrari*) adalah sebuah ‘cita-cita idealita’. Artinya dibebaskan untuk mengikuti varian bacaan ala klasikal atau kontemporer sesuai nurani keakuan dan, terpenting, sejauh mana implikasinya dan relevasinya atas pilihan bacaan tersebut dengan kepentingan umat dewasa ini. Jadi, untuk tetap ngotot dengan bacaan klasikal, sudah tidak kondusif lagi ditengah gencarnya pembaharuan-pembaharuan agama yang mengurita dewasa ini. Demikian pula sebaliknya; untuk mengekang varian bacaan baru bahkan mematakannya sama saja mematikan pembaharuan agama sendiri dan berakibat fatal atas konsekuensi kelangsungan agama.

Sejarah rekonstruksi, dalam pengertian linguistik, adalah sebuah undang-undang alam Islam yang telah mendapatkan legitimasi dalam pecaturan sejarah peradaban Islam. Logikanya kenapa tidak mengikuti saja *tradisi pencerahan* gramari-an orang dahulu di mana mereka pernah terpancari oleh kebudayaan filsafat dalam gramatikalnya; sebagaimana kita para anak zaman kini dipancari oleh silaunya kehebatan pengetahuan logosentris. Yang dari padanya mengharap hasil tujuan pembacaan yang membebaskan sesuai nalar pikiran-bahasa. Ini tak lain demi menuju penyelamatan dan pembebasan bahasa agar tetap hidup (*al-lugah al-hay*) sebagaimana tabiat bahasa sendiri yang selalu mendamba hidup di habitatnya. Maka, tiada nalar tanpa bahasa; tiada bahasa tanpa nalar.

DAFTAR PUSTAKA

- Husein Muruwah, *al-Naz`at al-Mâdiyah fi Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Dar al-Farabi, Beirut, cet. VI, 1988
- Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Yusuf al-Khawarizmi, *Mafâtîh al-Ulûm, al-Dakhair*, Cairo, cet. I, 2004
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nash, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi*, Beirut, cet. VI, 2005
- Carles Adams, *Islam wa al-Tajdid fi Misr, al-Hay`ah al-Ammah*, Cairo, cet. II, 2006
- Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, diarahkan oleh Abd al-Aziz Taufiq dengan judul *Hadharah al-Islâm*, Maktabh Mesir
- Zuhairi Gazie Zahid, *Fî Tafîir al-Nahwi inda al-Arab*, Maktabah al-Nahdhah al-Arabiyyah, cet. 1986
- Abdul Qahir al-Jarjani, *Dalaîl al-I`jâz*. Maktabah Usrah, Cairo
- Abi Abdillah al-Janjani, *Târikh al-Qur`an*, Dar al-Hikmah, Damaskus, cet. I, 1990
- J. De Bur, *Târikh Falsafat Islamiyyah*, Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, Beirut
- Najib Kaylanie, Iqbal; *al-Syâir wa al-Tsâir, al-Syirkah al-Arabiyyah*, Cairo, cet. I, 1959
- Muhammad al-Tantawi, *Nasy`ah al-Nahwi*, Dar al-Ma`arif, Cairo, cet III
- Ahmad Darwis, *Inqâd al-Lugah min Aydi al-Nuhât*, Dar al-Fikr, Damaskus, cet. I, 1999
- Ibnu Madha al-Qurtubi, *Al-Raddu alâ al-Nuhât*, Dar al-Ma`arif, Cairo
- Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Harper and Row Publisher, New York.

⁴⁵⁰ *Abid al-Jabiri, op.cit*, h. 65

Pengentasan Kemiskinan Perspektif Muhammad Abduh Dalam Tafsir Al Manar

Ahmad Fuad Ruhiyat

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

ahmad.fuad.ruhiyat@gmail.com

Abstrak

Kemiskinan adalah persoalan yang nyata terang bendarengan dalam kehidupan manusia, di belahan dunia manapun kemiskinan itu ada dan menjadi problem sosial yang sulit ditanggulangi, ia bisa menjadi biang masalah dalam kehidupan manusia walaupun bagi sebagian kelompok dijadikan lahan objek eksploitasi. Lanjutnya, umat Islam di berbagai tempat mengalami kemiskinan dan ketertinggalan kurang lebih empat puluh sembilan negara muslim mengalami kemiskinan atau mempunyai nilai rata-rata di bawah negara Barat, bahkan lebih rendah dari rata-rata negara di dunia, suatu angka fantastik. Tujuan umum penelitian ini adalah untuk menemukan ayat ayat terkait kemiskinan dalam Al-Quran dan Tujuan khususnya. *Pertama* menganalisis pemikiran Abduh dalam tafsir al-Manar terkait kemiskinan. *Kedua* menganalisis pemikiran Abduh terkait pengentasan kemiskinan. *Ketiga* relevansi pemikiran Abduh terhadap masa kontemporer dan pengaruh pemikirannya kepada para sarjana Islam setelahnya. Penelitian ini bersifat kualitatif dan telaah pustaka *murni* (*library research*) yang artinya semua data-data berasal dari bahan-bahan tulisan yang berkaitan dengan masalah yang akan dibahas. Oleh karena itu, penelitian ini lebih banyak mendasarkan pada bahan-bahan tulisan dokumen, dan telaah ayat-ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan kemiskinan dan solusi dalam mengatasinya. Metode yang digunakan adalah metode *deskriptif analitis*, yakni memaparkan penjelasan-penjelasan mengenai bahasan materi yang diambil dari bahan-bahan rujukan yang diperoleh. Dalam al-Quran ayat ayat kemiskinan dibahas secara global beberapa ayat kemiskinan seperti *al-maskanah*, *al-faqr*, *al-sā'il*, *al-ailah*, *al-ba'sa*, *al-implāq*, *al-mahrūm*, *al-qāni*, *al-mu'tar*, *al-mustadh'af/ad-dha'if*. Tentu saja, dalam beberapa kata di atas Abduh tidak semuanya langsung bersentuhan dikarenakan Abduh menafsirkan al-Quran hanya sampai surat An-Nisa 125. Setelahnya yang melanjutkan penafsiran Abduh diteruskan oleh Rasyid Ridha. Pada penelitian sebelumnya terkait Abduh lebih banyak membahas tentang pendidikan, hukum dan teologi. Sehingga bagi peneliti dirasa penting mengeksplor penafsirannya dalam hal sosial khususnya kemiskinan, begitupula Abduh pendapat Ad-Dhahabi, sebagai peletak corak penafsiran *Adabi Ijtimai* (budaya kemasyarakatan) dan pengaruhnya cukup luas hingga ke Indonesia.

Kata Kunci: *Pengentasan Kemiskinan, Muhammad Abduh, Tafsir Al Manar*

PENDAHULUAN

Kemiskinan adalah persoalan yang nyata terang bendarengan dalam kehidupan manusia, di belahan dunia manapun kemiskinan itu ada dan menjadi problem sosial yang sulit ditanggulangi, ia bisa menjadi biang masalah dalam kehidupan manusia walaupun bagi sebagian kelompok dijadikan lahan objek eksploitasi, sehingga bisa menjaga kekayaan pribadinya.

Pada paruh abad ini, kemiskinan masih terus menjadi perbincangan yang menarik untuk dikaji dan dicari solusinya, karena kemiskinan merupakan sebuah penyakit ganas yang akan berdampak merusak pada sendi-sendi kehidupan umat manusia. Seperti halnya berdampak pada pribadi, aqidah, pemikiran, kebahagiaan rumah tangga dan kehidupan sosial secara luas.⁴⁵¹

⁴⁵¹ Yusuf Qardhawi, *Teologi Kemiskinan*, (Yogyakarta : Mitra Pustaka, 2002) hal 18

Begitupula kemiskinan menjadi sesuatu yang dikhawatirkan akan membatasi ruang gerak dan cita-cita luhur manusia sebagai khalifah di muka bumi ini, sehingga tidak ada seorang pun yang mau terlahir menjadi miskin karena terlalu besar konsekwensinya yang harus dihadapi.⁴⁵²

Dalam KBBI, “Kemiskinan” didefinisikan sebagai suatu keadaan dimana seseorang tidak bisa memenuhi kebutuhan primernya seperti pangan, sandang dan papan. Benyamin White mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan miskin adalah perbedaan kriteria tingkat kesejahteraan masyarakat dari satu wilayah dengan wilayah lainnya.⁴⁵³ Sementara Parsudi Suparlan mendefinisikan kemiskinan sebagai suatu standar tingkat hidup yang rendah, yaitu adanya suatu tingkat kekurangan materi pada sejumlah atau segolongan orang dibandingkan dengan standar kehidupan yang umum berlaku dalam masyarakat yang bersangkutan.⁴⁵⁴

Dalam konferensi dunia (world summit for social development) pada bulan maret tahun 1995, dirumuskan definisi kemiskinan secara jelas dan gamblang beserta kriteria-kriteria di dalamnya. “kemiskinan memiliki wujud yang majmuk, termasuk rendahnya tingkat pendapatan dan sumber daya produktif yang menjamin kehidupan yang berkesinambungan: kelaparan dan kekurangan gizi, rendahnya tingkat kesehatan, keterbatasan akses pada pendidikan dan layanan pokok lainnya⁴⁵⁵

Selanjutnya menurut BPS mengukur kemiskinan ialah menggunakan konsep kemampuan memenuhi kebutuhan dasar *basic needs approach* dengan pendekatan ini, kemiskinan dipandang sebagai ketidakmampuan dari sisi ekonomi untuk memenuhi kebutuhan dasar makanan dan bukan makanan yang diukur menurut garis kemiskinan. Garis kemiskinan terdiri dari dua komponen, yaitu garis kemiskinan makanan (GKM) dan garis kemiskinan bukan makanan (GKBM).⁴⁵⁶ Perhitungan keduanya terpisah untuk daerah kota maupun desa.⁴⁵⁷

Dari penjelasan kemiskinan di atas dapat difahami bahwa jenis kemiskinan terbagi dua jenis. Pertama kemiskinan *absolut* dan kedua kemiskinan *relatif*. Kemiskinan absolut yaitu kemiskinan yang diukur apabila hasil pendapatannya berada di bawah garis kemiskinan, tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup minimum, yaitu: pangan, sandang, kesehatan, papan, dan pendidikan. Sementara kemiskinan relatif yaitu seseorang atau sekelompok masyarakat yang tergolong telah hidup di atas garis kemiskinan tetapi masih berada di bawah kemampuan masyarakat sekitarnya.⁴⁵⁸

Telah menjadi sebuah keyakinan bagi pemeluk agama apapun tak terkecuali pemeluk agama Islam, bahwa kitab suci yang diyakininya akan selalu menjadi rujukan utama dalam berbagai masalah kehidupan. Baik persoalan kecil maupun besar, permasalahan individu maupun kelompok, termasuk permasalahan kemiskinan. Bagi umat Islam semua itu akan dicari dan ditanyakan pada al-Quran. Karena bagi umat Islam al-Quran sebagai petunjuk dan sebagai obat.

Sekalipun pandangan Prof Dr M. Quraish Shihab dalam bukunya Wawasan al-Quran, bahwa al-Quran hanya menjelaskan secara global tidak secara rinci, dalam hal praktis operasionalnya diserahkan pada sunnah, itupun dalam konteks Nabi masih ada, bilamana Nabi Saw telah tiada maka disesuaikan dengan konteks perkembangan zaman penafsir atau ulama pada masanya. Bahkan dalam persoalan ibadah *mahdhah* al-Quran menjelaskan secara global, semuanya dijelaskan praktis operasionalnya secara gamblang melalui Sunnah Nabi Saw.⁴⁵⁹

⁴⁵² Nurul Aeni, *Respons Agama terhadap Kemiskinan: Perspektif Sosiologi*, Jurnal Sosiologi Agama Indonesia. Vol. 2, No. 1, 47-59, Maret 2021

⁴⁵³ Dillon H.S dan Hermanto, *Kemiskinan di Negara Berkembang Masalah Krusial Global*, (Jakarta: LP3ES, 1993), hal 10.

⁴⁵⁴ Parsudi Suparlan, *Kemiskinan di Perkotaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hal x

⁴⁵⁵ Hakim, L dan Syahputra AD, *Alquran dan pengentasan kemiskinan*, Jurnal ilmiah ekonomi islam 2020

⁴⁵⁶ GKM merupakan nilai pengeluaran kebutuhan minimum makanan yang disetarakan dengan 2100 kalori perkapita perhari dan GKBM adalah kebutuhan minimum untuk perumahan, sandang, pendidikan dan kesehatan. Sehingga penduduk miskin adalah penduduk yang memiliki rata-rata pengeluaran perkapita perbulan di bawah garis kemiskinan.

⁴⁵⁷ Berita resmi statistik, No 07/01/th.XXXV, 17 Januari 2022. Diterbitkan oleh Badan Pusat Statistik. hal 7-8.

⁴⁵⁸ Soedjatmoko, *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hal 157

⁴⁵⁹ M Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan 1998) cet ke VII, hal 448

Pada satu abad kebelakang ketika terjadi sebuah perbincangan yang cukup mencengangkan antara Muhammad Abduh dengan Ernest Renan (seorang filsuf abad 19 dari Prancis), ketika Renan melayangkan pertanyaan kepada Abduh tentang kehebatan Al-Quran bagaimana realitas umat Islam apakah sudah menjalankannya? yang pada faktanya kaum muslimin mengalami kemunduran dalam berbagai aspek baik budaya, politik dan ekonomi. Dari diskusi inilah yang membuat kesedihan tersendiri bagi abduh atas persoalan umat muslim seluruh dunia.⁴⁶⁰ Yang terkenal lontaran Abduh bahwa “ di eropa aku menemukan Islam tanpa muslim sementara di mesir aku menemukan muslim tanpa Islam”

Al-Quran jauh jauh hari telah membahas kemiskinan dan berperan nyata dalam membangun sebuah peradaban manusia, dari sebuah tempat yang tandus dapat menjadi kota yang berperadaban tinggi. Alquran tidak pernah lekang oleh zaman ia terus ditafsirkan sesuai dengan persoalan kebutuhan manusia *Shalih likuli zaman wa makan*. Sebagaimana Fazlur Rahman menyebutkan bahwa salah satu tujuan al-Quran ialah menegakan masyarakat yang etis dan egaliterian⁴⁶¹ yaitu menjadikan masyarakat yang adil dan memiliki peradaban yang tinggi, yang sampai kapanpun makhluk yang bernama manusia ingin selalu menggapai cita cita tinggi tersebut.

Menurut Ahmed T Kuru justru sebaliknya dengan fenomena umat Islam pada masa sekarang. Menurutnya, umat Islam di berbagai tempat mengalami kemiskinan dan ketertinggalan kurang lebih empat puluh sembilan negara muslim mengalami kemiskinan atau mempunyai nilai rata-rata di bawah negara Barat, bahkan lebih rendah dari rata-rata negara di dunia.⁴⁶²

Masih menurut Kuru bahwa penyebab kemiskinan dan ketertinggalan umat Islam salah satunya karena faktor intelektual yang tidak mandiri.⁴⁶³ Tidak lagi kaum borjuasi yang mau berdampingan dengan para intelektual yang independen. Karena penyebab besarnya ada di ulama dan pemerintah/penguasa. Persoalan ini hampir bisa dikatakan selaras dengan nafas sang pembaharu Muhammad Abduh yang melihat realitas umat Islam terbelenggu dengan kejumudan dan kemiskinan.

Sehingga menurut Kuru untuk menyelesaikan persoalan sosioekonomi umat Islam adalah dengan diciptakannya intelektual tangguh mandiri yang berpengaruh dan para borjuasi yang independen. Dan keduanya disatukan dalam pembangunan umat Islam. Tentunya dengan ulama dan pemerintahannya mampu menyupport kedua elemen tersebut.⁴⁶⁴

Dari uraian di atas, al-Quran sendiri pada prinsipnya mengandung beberapa ayat ayat yang berkaitan dengan kemiskinan; baik itu penyebabnya, ciri-cirinya dan pengentasannya. Untuk itu, penulis tertarik untuk mencari term kemiskinan dalam alquran dengan menggunakan perspektif Muhammad Abduh dalam tafsir al-Manar.

Muhammad Abduh ini dikenal dengan mufasir yang mencoba mendialogkan ayat suci dengan kondisi masyarakat, sebutan penafsirannya disebut corak *Adabi Ijtimai* sastra budaya dan kemasyarakatan. Selain corak *Adabi Ijtimai* penafsiran Abduh membangun narasi nalar karena pada masa Abduh umat Islam nalarnya terbelenggu, tidak banyak yang melakukan terobosan baru. Dan pada masa itu tidak sedikit ulama Al-Azhar yang menolak gagasan progresnya itu, karena dianggap keluar dari mainstream.

Alhasil, dengan corak penafsiran tersebut dan gagasan progresnya tersebut, penulis tertarik untuk memilih perspektif Muhammad Abduh dalam Tafsir Al-Manar. Oleh karena itu, penulis memberikan judul pada penelitian ini dengan “Pengentasan Kemiskinan Perspektif Muhammad Abduh dalam Tafsir Al-Manar”

TINJAUAN PUSTAKA

Dalam tinjauan pustaka ini penulis menyadari penelitian kepada Muhammad Abduh baik itu pemikirannya, karya karyanya terkhusus dalam bidang tafsir ; studi tematik pendidikan, gender, teologi,

⁴⁶⁰ Afif Muhammad, *Pengantar Pakar*, dalam buku Ajid Tohir, *Sirah Nabawiyah*, (Bandung : Marja 2014) hal 5

⁴⁶¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Quran*, (Bandung : Pustaka, 1996) cet ke II, hal 54

⁴⁶² Ahmed T Kuru, *Islam, Otoritarianisme dan Ketertinggalan*, (Jakarta: KPG 2020) hal 98-99

⁴⁶³ Ahmed T Kuru, *Islam, Otoritarianisme dan Ketertinggalan* hal 99

⁴⁶⁴ Ahmed T Kuru, *Islam, Otoritarianisme dan Ketertinggalan* hal 105

dll. Itu semua sudah cukup banyak yang meneliti. Tetapi dalam bidang sosial kemasyarakatan bisa disebut sedikit yang meneliti. Beberapa penelitian yang sudah dilakukan yang berkaitan dengan sosial penafsiran Abduh adalah

Pertama, mengemis dalam perspektif al-Quran.⁴⁶⁵ Dari tulisan ini dijelaskan bahwa : pertama; Mengemis merupakan suatu kebiasaan yang dilakukan oleh kebanyakan orang, meskipun pada hakikatnya tidak diperbolehkan dalam islam. Kecuali beberapa orang yang mendapatkan keringanan. Dan mereka bisa diketahui dari ciri-cirinya. Meskipun demikian, mengemis tidak diperbolehkan dilakukan secara terus menerus atau dijadikan sebagai profesi. Dari penelitian ini jelas tidak menyentuh ranah bagaimana solusi memperbaiki kondisi pengemis secara bertahap, atau pengentasannya dalam perspektif Muhammad Abduh

Kedua, konsep al-Quran dalam pengentasan kefakiran,⁴⁶⁶ dari sebuah tesis ini peneliti ingin menelaah dalam al-Quran terkait faqir dan bagaimana solusinya. Juga peneliti mencoba melihat fakta bahwa dengan kondisi sekarang yang serba canggih ternyata ada persoalan besar yang tidak bisa terelakan dan menyangkut masalah kemanusiaan. Tapi dalam penelitiannya peneliti dalam tesisnya tidak melakukan penelitian dari Muhammad Abduh.

Ketiga adalah tulisannya Umar Faruq Tohir dengan judul Pemikiran Muhammad Abduh tentang Politik Hukum, Tauhid, Sosial dan Pendidikan.⁴⁶⁷ Dari judulnya pun akan dapat dipahami penelitian ini mengarah pada pemikiran Abduh dengan sumber berbagai karyanya tidak spesifik pada karya Tafsir al-Manar.

Keempat, Buku M Abzar Duraesa yang diberi judul Kemiskinan dalam Al-Quran Suatu Tinjauan Teologis. Pembahasan dalam buku ini berkaitan dengan kemiskinan dalam Al-Qur'an. Tema pokok yang dimunculkan dalam buku ini adalah bagaimana bentuk kemiskinan dalam kacamata Al-Qur'an. Analisis yang dipakai dalam buku ini mengambil dari kajian teologis dan menggunakan tafsir tematik dengan memakai metode kualitatif. Penulis sadar dalam penelitian ini banyak terpengaruh dari buku ini, buku ini banyak membantu dalam penelitian penulis selama ini, tapi penulis menelaah kemiskinan dari kacamata mufasir yaitu Muhammad Abduh berbeda dengan Abzar yang meneliti kemiskinan dari ayat ayat dengan bangunan tematik dan kacamata teologis.

Kelima, karya Prof. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Berbagai Persoalan Umat*, (Cet. 2 Bandung : Mizan, 1996). Pembahasan dalam buku ini menjelaskan secara profesional mengenai kemiskinan, bagaimana kemiskinan ini difahami dalam kacamata teks kitab suci dan beberapa mufasir, namun tidak menyertakan pemikiran spesifik Muhammad Abduh.

Dari beberapa penelitian Abduh di atas dan juga terkait kemiskinan penulis tidak menyebutkan satu persatu dikarenakan hubungan penelitannya cukup jauh sekalipun masih ada kaitannya dan membantu dalam penelitian ini seperti : kemiskinan dalam Al-Quran tulisannya Budiharjo dalam *Hermeneia*, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Vol. 6, Nomor 2, Juli-Desember 2007, Teologi Muhammad Abduh karya Harun Nasution, kumpulan karya lengkap Nurchalis Madjid keislaman, keindonesiaan dan kemodernan yang disunting oleh Budi Munawar rahman, Mukti Ali dalam buku *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* yang cukup banyak menjelaskan profil dan karakteristik Muhammad Abduh dalam pembaharuannya, serta sejarah Abduh yang cukup lengkap dan Rifat Syauqi Nawawi dalam buku *Rasional Tafsir Muhammad Abduh* dalam buku ini banyak membahas terkait ibadah dan akidah. Selain itu masih banyak beberapa buku dan artikel yang memuat isinya terkait pembaharuan Muhammad Abduh, baik pembahasannya berkaitan dengan aspek pendidikan, poligami, alqawamah, agama, dll. Tentu saja, bagi penulis semuanya sangat membantu dan menjadi inspirasi

⁴⁶⁵ Lihat Abdul Muiz, *Mengemis dalam Perspektif al-Quran, Analisis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, dalam Jurnal Elwaraqoh Vol 4. No. 1, 1 Januari – Juli 2020

⁴⁶⁶ Lihat Mufti, *Konsep al-Quran dalam Pengentasan Kefakiran*, sebuah Tesis UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tahun 2005

⁴⁶⁷ Umar Faruq Tohir dengan judul *Pemikiran Muhammad Abduh tentang Politik Hukum, Tauhid, Sosial dan Pendidikan*, dalam Jurnal Humanistika, vol 6, no 1, Januari 2020

untuk penelitian ini, karena kita sadari penelitian seperti apapun membutuhkan bangunan penelitian sebelumnya.

Anggapan penulis bahwa penelitian ke belakang masih dibidang sedikit yang meneliti penafsiran Abduh dalam hal sosial khususnya kemiskinan, padahal Abduh dikenal dalam penafsirannya bercorak sastra kebudayaan dan kemasyarakatan, inilah bagi penulis salah satu pondasi kuat untuk meneliti pemikiran Abduh dalam penafsirannya yang terkait masalah sosial serta bagaimana solusinya khususnya masalah kemiskinan.

METODE

Metode dapat diartikan *Way Of Doing Anything* yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai pada suatu tujuan.⁴⁶⁸ Penelitian ini jika ditinjau dari sifatnya dapat dikategorikan penelitian budaya, karena yang ditelaah dalam penelitian ini adanya ide, konsep atau gagasan tokoh.⁴⁶⁹ Sedangkan metode penelitian ini bisa masuk pada deskriptif-analitis, yaitu menggambarkan terlebih dahulu bagaimana pemikiran Muhammad Abduh terkait kemiskinan dan pengentasannya, lalu menjelaskan alasan Muhammad Abduh dalam mengkaji kemiskinan dan pengentasannya, dan bagaimana situasi dan kondisi yang melatar belakangi pemikirannya, serta bagaimana kekurangan dan kelebihan dengan telaah kajian kemiskinan dan pengentasannya dari teori modern

Data data yang hendak diteliti terdiri dari primer dan sekunder. Data primer adalah karya tokoh yang dikaji⁴⁷⁰ yaitu tafsir al-Manar sementara data sekundernya beberapa buku, jurnal, artikel yang masih berhubungan dengan pemikiran Muhammad Abduh dan masalah kemiskinan.

Langkah langkah penelitian: Pertama, menetapkan tema yaitu tentang Pengentasan Kemiskinan. Kedua, Menginventarisasi ayat ayat yang berkaitan dengan pengentasan kemiskinan. Ketiga, Mendeskripsikan penafsiran Muhammad Abduh tentang Pengentasan Kemiskinan. Keempat, Menstrukturkan secara sistematis pemikiran Muhammad Abduh. Kelima Menganalisis dan melakukan telaah dengan teori modern. Keenam, melakukan kesimpulan

HASIL TEMUAN

Term Miskin dalam Tartib al-Mushaf

NO	Nama Surat	Nomor Surat	Ayat
1	Al Baqarah	2	61
2	Al Baqarah	2	83
3	Al Baqarah	2	177
4	Al Baqarah	2	184
5	Al Baqarah	2	215
6	Ali Imron	3	112
7	An Nisa	4	8
8	An Nisa	4	36
9	Al Maidah	5	89

⁴⁶⁸ A.S Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (tp: Oxpord University Press 1963), hal 533. mengambil dari buku : Dr H Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, (Yogyakarta : Idea Press 2014) cet, 1, hal 51

⁴⁶⁹ Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1998), hal 12, mengambil dari Dr H Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, hal 51

⁴⁷⁰ Dr H Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, hal 52

10	Al Maidah	5	95
11	Al Anfal	8	41
12	At Taubah	9	60
13	Al Isra'	17	26
14	Al Kahf	18	79
15	An Nur	24	22
16	Ar Rum	30	38
17	Al Mujadalah	58	4
18	Al Hasr	59	7
19	Al Qalam	68	24
20	Al Haqqah	69	34
21	Al Mudatsir	74	44
22	Al Insan	76	8
23	Al Fajr	89	18
24	Al Balad	90	16
25	Al Ma'un	107	3

Term Miskin dalam Tafsir Al Manar Tartib Mushaf dan Nuzul

NO	Nama Surat	Nomor Surat	Ayat
1	Al Baqarah	2	61
2	Al Baqarah	2	83
3	Al Baqarah	2	177
4	Al Baqarah	2	184
5	Al Baqarah	2	215
6	Ali Imron	3	112
7	An Nisa	4	8
8	An Nisa	4	36

1. Term Miskin dalam Al-Quran

Dalam al Quran term kemiskinan sedikitnya ditemukan ada 10 term, termnya bisa terkait orang miskin atau kemiskinan atau secara tidak langsung yang masih berhubungan dengan persoalan kemiskinan.⁴⁷¹

⁴⁷¹ M Abzar Duraesa, *Kemiskinan dalam Al Quran Suatu Tinjauan Teologis*, (Ponorogo : Uwais Inspirasi Indonesia 2016), cet 1, hal 34

Term *faqr* secara makna memiliki arti yang mirip dengan miskin. Para ulama pun berbeda pendapat mengenai hal tersebut tentang makna pada suatu kadar kebutuhannya. Ada yang menyatakan bahwa *faqr* adalah orang yang lebih membutuhkan daripada kondisi miskin, namun ada juga yang berpendapat sebaliknya. Jika melihat dari banyak ayat dalam al Quran *faqr* diartikan sebagai ‘kebutuhan’ sebagaimana disebutkan dalam Al Qashash: 24. Dengan demikian, apabila keadaan miskin disebut keadaan yang stagnan, maka *faqr* adalah akibat yang ditimbulkan dari stagnan.

Istilah *imlaq* juga memiliki istilah yang mirip dengan miskin, secara spesifik memiliki perbedaan. Makna *imlaq* secara sederhana adalah takut miskin. Sedangkan secara lebih spesifik adalah banyak membelanjakan harta dan boros terhadap harta itu sehingga mengakibatkan datangnya sebuah kebutuhan. Jika dihubungkan dengan term miskin maka *imlaq* kondisi yang menyebabkan seseorang terjerumus kedalam kemiskinan. Hal ini dapat dilihat pendapat untuk memenuhi kebutuhan hidup.

Term al-sail dan al-mahrum menggambarkan dua tipe orang miskin dalam menjalani kehidupan mereka. Al-sail adalah orang miskin yang meminta-minta, sedangkan al mahrum adalah orang miskin yang menjaga diri dan kehormatannya dengan cara tidak meminta-minta. Jika miskin menggambarkan kondisi secara umum, alsail dan al-mahrum menggambarkan suatu sikap dalam menjalani kemiskinan.

Term ‘ail menggambarkan keadaan seseorang yang miskin harta dan miskin rahmat. Dalam suatu ayat disebutkan bahwa Nabi Muhammad sebagai seseorang yang miskin, kemudian Allah mencukupkannya. Sebagai seseorang yang dicukupkan dengan harta, rahmat dan kekayaan jiwa yang penuh dengan sabar dan qana’ah, sedangkan term qani dan al mu’tar menggambarkan tipe-tipe orang miskin dimana qani’ mendeskripsikan seorang miskin yang mencukupkan rezeki yang ia terima, sedangkan mu’tar adalah seorang miskin yang menerima bagian rezeki, tetapi menginginkan bagian lain agar lebih tercukupi. Term ini bisa diartikan sinonim dari dua term sebelumnya yakni al-sail dan al mahrum.⁴⁷²

2. Al-Maskanah, Miskin dan Masakin Perspektif Muhammad Abduh dalam Tafsir Al Manar

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاجِدْ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۗ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ إِنَّ الَّذِي كَانُوا يَعْتَدُونَ ۗ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Terjemah : (Ingatlah) ketika kamu berkata, “Wahai Musa, kami tidak tahan hanya (makan) dengan satu macam makanan. Maka, mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia memberi kami apa yang ditumbuhkan bumi, seperti sayur-mayur, mentimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah.” Dia (Musa) menjawab, “Apakah kamu meminta sesuatu yang buruk sebagai ganti dari sesuatu yang baik? Pergilah ke suatu kota. Pasti kamu akan memperoleh apa yang kamu minta.” Kemudian, mereka ditimpa kenistaan dan kemiskinan, dan mereka (kembali) mendapat kemurkaan dari Allah. Hal itu (terjadi) karena sesungguhnya mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa hak (alasan yang benar). Yang demikian itu ditimpakan karena mereka durhaka dan selalu melampaui batas.⁴⁷³

Penafsiran Muhammad Abduh dalam Kalimat *Wadhuribat Alaihimu al Dillah wal Maskanah* menurut Abduh adalah sebuah perilaku jelek dari perbuatan manusia yang tidak sesuai dengan prinsip budaya orang tua dan kehormatannya. Masih menurut Abduh bahwa perilaku *Dillah* itu lembut dalam artian ia akan mudah terpengaruh, juga perilaku ini akan ringan jiwanya dalam menerima setiap perkara yang tidak ada efek baik pada tubuh maupun ucapan terkecuali memiliki kesimpulan yang terpaksa.

⁴⁷² M Abzar Duraesa, *Kemiskinan dalam Al Quran Suatu Tinjauan Teologis*, hal 34, Lihat juga Tesis Nur Yusron Karim, *Strategi Pengentasan Kemiskinan Dalam Al Quran Menurut Tafsir Al Azhar Karya Buya Hamka*, hal 6-7

⁴⁷³ Terjemah Kemenag 2019

Kebanyak dari perilaku ini adalah ia tidak terlihat menyayangi yang lemah, kelakuannya itu sombong dan membangakan orangtuanya.

Sementara *al Maskanah* menurut Abduh badannya nampak miskin dan mengandung kerendahan dalam bertutur dan bertindak, menurutnya ini pancaran dari jiwanya sehingga melahirkan sikapnya seperti itu. Lalu sebutan faqr miskin adalah mereka yang membutuhkan dalam artian mereka lemah aktifitasnya dan kehilangan kreatifitasnya. Maka pada diri mereka tidak ada yang menghalangi kondisi kemiskinannya karena lingkungannya dunia yang kaku. Maka tidak muncul kebutuhan kehidupannya hanya diam dan menyaksikan. Semua itu menunjukkan pada kita pada kenyataan kemiskinan yang hilang segalanya. Maka menjadikan *Dillah* dan *Maskanah* pada yahudi karena ia menjadi hina dan lemah kehormatannya.⁴⁷⁴

Lanjutnya di ayat lain Abduh mengartikan lafad *Masakin*
وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَقِيَمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

Terjemah : (Ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari Bani Israil, “Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuatbaiklah kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin. Selain itu, bertutur katalah yang baik kepada manusia, laksanakanlah salat, dan tunaikanlah zakat.” Akan tetapi, kamu berpaling (mengingkarinya), kecuali sebagian kecil darimu, dan kamu (masih menjadi) pembangkang.⁴⁷⁵

Masakin adalah bukan seorang pengemis sementara dari realitasnya dia mampu untuk bekerja untuk mencukupi kebutuhannya, atau seorang yang menerima pemberian dalam kondisi dia tidak berkerja, menurutnya *masakin* itu seseorang yang benar benar tidak mampu bekerja untuk mencukupi kehidupannya.⁴⁷⁶

Pada ayat lain Abduh menjelaskan bahwa *Masakin* yaitu
لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Terjemah : Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, melainkan kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab suci, dan nabi-nabi; memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan (memerdekakan) hamba sahaya; melaksanakan salat; menunaikan zakat; menepati janji apabila berjanji; sabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.⁴⁷⁷

Masakin yaitu orang yang sengsara dan sederhana dari golongan *fuqara* sehingga mereka mengategorikan dirinya sebagai orang lemah dari kemampuan untuk bekerja yang tidak mencukupi kebutuhannya. Mereka tinggal dalam keridloan atas sedikit dari panjang kemiskinan. Dan hal yang penting bagi abduh adalah wajib membantu mereka dalam mengentaskan kemiskinannya.⁴⁷⁸

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

Terjemah : Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Berbuat baiklah kepada kedua orang tua, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang

⁴⁷⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, (Mesir : Daarul Manar 1367 H), juz I, hal 331-332

⁴⁷⁵ Terjemah Kemenag 2019

⁴⁷⁶ QS Al Baqarah, 83. Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz I, hal 368

⁴⁷⁷ Terjemah Kemenag 2019

⁴⁷⁸ QS Al Baqarah, 177. Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz II, hal 116

miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, ibnusabil, serta hamba sahaya yang kamu miliki. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang sombong lagi sangat membanggakan diri.⁴⁷⁹

Dalam penafsiran Muhammad Abduh terkait lafadz *masakin* menjelaskan bahwa masalah kemiskinan menjadi persoalan panjang yang belum tuntas. Bagi abduh tidak ada bentuk aturan sosial untuk mengatasi kemiskinan, sementara yang ada hanya menolong dari segi materi saja. Faktanya ada kekeliruan memerintah yang miskin supaya kaya padahal semua itu buntutnya menjadi persoalan baru. Sehingga sedikit manusia yang melihat masalah kemiskinan ini dari sisi sebab kemiskinan tersebut, Abduh meyakini penyebab kemiskinan ini dipelajarinya penting. Menurut Abduh kemiskinan itu ada yang karena faktor boros sehingga ia tidak memiliki harta, sementara ada yang miskin itu karena faktor malas untuk bekerja dan kekeliruan dalam bekerja atau melakukan keburukan dalam mencari harta.⁴⁸⁰

Lanjutnya, kemiskinan terbagi dua ada miskin yang terkena *udzur* dan ada miskin tidak terkena *udzur*. Menurut Abduh jika miskin terkena *udzur* maka ia wajib ditolong dengan memberikan bantuan harta atau membantunya untuk bisa bekerja jika ia mampu. Sementara miskin yang tanpa terkena *udzur* sepatasnya diberikan pendidikan akan pentingnya menabung dan menghemat juga diberikan lahan pekerjaan untuk kebutuhannya.⁴⁸¹

PEMBAHASAN

a. Dari pembahasan *al-Maskanah*, *Miskin* dan *Masakin* perspektif Muhammad Abduh dalam tafsir *al-Manar* di atas adalah :

Al Maskanah yaitu kondisi badannya nampak miskin dan mengandung kerendahan dalam bertutur dan bertindak, menurutnya ini pancaran dari jiwanya sehingga melahirkan sikapnya seperti itu. Lalu sebutan *Faqr Miskin* adalah mereka yang membutuhkan dalam artian mereka lemah aktifitasnya dan kehilangan kreatifitasnya. Maka pada diri mereka tidak ada yang menghalangi kondisi kemiskinannya karena lingkungannya dunia yang kaku. *Masakin* itu seseorang yang benar benar tidak mampu bekerja untuk mencukupi kehidupannya atau *Masakin* yaitu orang yang sengsara dan sederhana dari golongan *fuqara* sehingga mereka mengkategorikan dirinya sebagai orang lemah dari kemampuan untuk bekerja yang tidak mencukupi kebutuhannya. Mereka tinggal dalam keridloan atas sedikit dari panjang kemiskinan. Dan hal yang penting bagi abduh adalah wajib membantu mereka dalam mengentaskan kemiskinannya.

Sementara Ashfahani mengamini bahwa kata miskin menurut Al-Raghib al-Ashfahani adalah orang yang tidak mempunyai apa-apa dan hidupnya lebih baik dari pada fakir. Kata *miskin* jamaknya adalah *masakin*, bentuk *mashdarnya* adalah *maskanah*.⁴⁸²

b. Sebab Sebab yang menjadikan Miskin

Penyebab seseorang menjadi miskin diantaranya adalah boros, malas bekerja, khianat dalam bersosial, kurangnya pendidikan, dan tidak ada peran struktur dari pemerintah atau kesalahan sistem dalam memandang kemiskinan.

Dari beberapa penyebab di atas tentu saja masih banyak penyebab kemiskinan dari aspek ilmu sosial, para pakar sosial menyebutkan kurang lebih ada tiga penyebab dan bentuk-bentuk kemiskinan, kemiskinan natural, kemiskinan kultural, dan kemiskinan structural, sekalipun

⁴⁷⁹ Terjemah Kemenag 2019

⁴⁸⁰ QS An Nisa, 36. Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz V, hal 91

⁴⁸¹ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz V, hal 91

⁴⁸² Al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfazh al-Qur'an*, (Beirtit: al-Dar al-Syamiyah, 1992), hlm. 153

dalam Islam kemiskinan yang natural tidak ada dikarenakan rahmat dan anugerah Allah Swt sangat luas.⁴⁸³

Terlepas dari permasalahan faktor penyebab tadi, kemiskinan tetaplah merupakan keadaan yang sangat tidak diharapkan oleh siapapun dan di manapun, begitupula halnya dengan Al-Qur'an. Sejak awal, Al-Qur'an telah menyatakan perang terhadap kemiskinan. Penjelasan-penjelasan Al-Qur'an dan Hadits misalnya, mengisyaratkan kepada umat manusia agar selalu bekerja keras dalam rangka meminimalkan kemiskinan. Dalam konteks penjelasan pandangan Al-Qur'an mengenai kemiskinan ditemukan sekian banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang memuji orang berkecukupan, bahkan lebih jauh, Al-Qur'an menganjurkan umat Islam untuk berusaha memperoleh kelebihan, misalnya

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِينَ

Terjemah : Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu (pada musim haji). Apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masyarilharam.(60) Berzikirlah kepada-Nya karena Dia telah memberi petunjuk kepadamu meskipun sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat.

60) Yang dimaksud dengan Masyarilharam adalah bukit Quzah di Muzdalifah. Akan tetapi, telah disepakati bahwa Muzdalifah secara keseluruhan dapat digunakan sebagai tempat mabūt.⁴⁸⁴

Menurut Abduh bahwa sebagian musyrikin dan sebagian muslimin berdosa melakukan aktifitas di waktu haji, bahwa dengan ayat di atas Allah Swt mengajarkan bahwa bekerja di waktu haji dengan mencari keutamaan dari Allah dengan disertai ikhlas tidaklah berdosa.⁴⁸⁵

Dari penjelasan Abduh bahwa umat Islam sudah semestinya memiliki peran aktif dalam membangun pribadinya dan masyarakatnya dengan niat mencari keutamaan dihadapan Allah Swt dan dibarengi dengan keikhlasan. Sebagaimana ayat di atas memberikan spirit untuk lebih baik dan berguna.

c. Solusi dalam melakukan pengentasan kemiskinan

Solusi dari permasalahan kemiskinan, al-Qur'an memang tidak menjelaskan secara detail dengan memberikan operasional yang terperinci. Namun al-Qur'an telah menampakan petunjuk dan beberapa anjuran supaya umat Islam bisa menghindari dan menanggalkan diri dari persoalan kemiskinan. Pedoman yang tersurat tersebut merupakan konsep ideal yang semestinya diimplementasikan oleh umat manusia baik sebagai personal individu ataupun sebagai makhluk sosial. Namun jika melihat pada realita kehidupan saat ini, konsep ideal yang termaktub di dalam kitab suci al-Qur'an dan sabda Nabi belum mampu diimplementasikan dengan sungguh sungguh dalam kehidupan masyarakat, sehingga banyak memunculkan problem sosial, salah satunya yaitu masalah kemiskinan.⁴⁸⁶

Dari pemahaman penulis atas sebab kemiskinan di atas tadi bahwa semua itu bisa dikatakan secara inti dari persoalan kemiskinan disebabkan oleh dua faktor. Pertama: karena factor individu, dan yang kedua faktor struktur sosial. Oleh karena itu, Setidaknya dalam mengentaskan kemiskinan perspektif Abduh dalam tafsir al Manar ada beberapa yang akan dituangkan dalam penjelasan di bawah ini berdasarkan Atas dasar itulah penulis mencoba untuk membagi dalam hal ini menjadi dua kategori. Pertama, kategori yang ditujukan kepada personal tentang sikap hidup yang semestinya dijalani bagi

⁴⁸³ Lihat dalam Lukman Hakim, Ahmad Danu Syaputra, *Al-Qur'an dan Pengentasan Kemiskinan*, Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, 6(03), 2020

⁴⁸⁴ Terjemah Kemenag 2019

⁴⁸⁵ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz II, hal 231

⁴⁸⁶ Lihat dalam Lukman Hakim, Ahmad Danu Syaputra, *Al-Qur'an dan Pengentasan Kemiskinan*, Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, 6(03), 2020

kebaikan dirinya sendiri. Kedua, kategori tentang sikap dan perilaku yang semestinya dilakukan terhadap orang lain

Pertama, Kewajiban Memperhatikan Kebutuhan Kerabat yang Kekurangan

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾

Terjemah : Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, melainkan kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab suci, dan nabi-nabi; memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan (memerdekakan) hamba sahaya; melaksanakan salat; menunaikan zakat; menepati janji apabila berjanji; sabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.⁴⁸⁷

Dalam ayat tersebut terdapat redaksi yang berkenaan dengan perintah mengeluarkan/membelanjakan harta yang disukai (حبه على المال واتى). Menurut Abduh, perbuatan mengeluarkan harta yang disukai dalam konteks ayat di atas, menunjukkan kepada salah satu kriteria kebajikan (*al-birr*), sikap tersebut merupakan sesuatu yang mulia (utama), dan harta yang akan dikeluarkan tidak disyaratkan satu ukuran (nisab) tertentu, hal ini dimaksudkan agar dalam membelanjakan hartanya selalu melihat kondisi finansial, anjuran tersebut di atas hukumnya wajib sebagaimana wajibnya mengeluarkan zakat.⁴⁸⁸

Dalam hal lain Abduh juga menjelaskan pentingnya membantu kepada kerabat dekat bahkan dalam ayat lain melakukan *ihsan* atau kebaikan setelah daripada orang tua adalah kepada kerabat dekat. Tentunya bukan berarti yang lain tidak boleh tapi lebih diprioritaskan yang dekat dahulu, setelah itu baru ke yang lain seperti yatim, miskin, dll.

Kedua, Membantu dalam ranah pendidikan dan motivasi baik oleh individu maupun oleh pemerintah

Dalam hal ini muhamad Abduh memberikan penjelasan daripada kemiskinan yang terbagi dua *madzur* dan *gairu madzur* yang kedua dari masalah kemiskinan adalah *gairu madzur* yaitu miskin yang malas tidak mau bekerja termasuk juga boros hal ini solusinya bukan diberikan infaq tetapi harus diberikan motivasi dalam pendidikan. Setelah semua dilakukan baru dibantu dalam hal pekerjaannya yang sesuai dengan kemampuannya.

Ketiga, hidup hemat dan bersikap sederhana

Hidup hemat itu selain bisa mencukupi kebutuhannya ia akan menghalau dirinya dari kemiskinan karena menurut Abduh bahwa persoalan kemiskinan faktor penyebabnya adalah salah satunya berpoya poya dan tidak bisa bersikap sederhana. Hal ini sesuai dengan pepatah hemat pangkal kaya rajin pangkal pandai. Dalam haditspun nabi menganjurkan bersikap sederhana dan tidak boros. Diriwayatkan dari Abdullah bin Masud bahwasannya Rasulullah Saw, bersabda: tidak akan jatuh miskin bagi orang yang mau hidup sederhana.

Keempat, mau bekerja keras

⁴⁸⁷ Terjemah Kemenag 2019

⁴⁸⁸ QS Al Baqarah, 177. Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz II, hal 116

Dari berkerja keras ini akan menghasilkan kecukupan, menurut Abduh berkerja dan melakukan kerajinan tangan satu simpul penting bagi umat Islam, bahkan Abduh mengaharamkan mengemis jika tidak dalam keadaan dharurat. Hal ini sesuai dengan hadist Nabi : Tidak ada makanan yang dimakan seseorang yang lebih baik dari makanan hasil kerjanya sendiri. Sesungguhnya Nabi Dawud, A.s ia makan dari hasil kerjanya sendiri. (HR Bukhari)

A. KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa : *Pertama*, Dalam al Quran term kemiskinan sedikitnya ditemukan ada 10 term, termnya bisa terkait orang miskin atau kemiskinan atau secara tidak langsung yang masih berhubungan dengan persoalan kemiskinan *Kedua*, Term almaskanah, miskin dan masakin perspektif Muhammad Abduh yaitu *Al Maskanah* yaitu kondisi badannya nampak miskin dan mengandung kerendahan dalam bertutur dan bertindak, menurutnya ini pancaran dari jiwanya sehingga melahirkan sikapnya seperti itu. Lalu sebutan *Faqr Miskin* adalah mereka yang membutuhkan dalam artian mereka lemah aktifitasnya dan kehilangan kreatifitasnya. Maka pada diri mereka tidak ada yang menghalangi kondisi kemiskinannya karena lingkungannya dunia yang kaku. *Masakin* itu seseorang yang benar benar tidak mampu bekerja untuk mencukupi kehidupannya atau *Masakin* yaitu orang yang sengsara dan sederhana dari golongan *fugara* sehingga mereka mengkategorikan dirinya sebagai orang lemah dari kemampuan untuk bekerja yang tidak mencukupi kebutuhannya. Mereka tinggal dalam keridloan atas sedikit dari panjang kemiskinan. Dan hal yang penting bagi abduh adalah wajib membantu mereka dalam mengentaskan kemiskinannya.

Lanjutnya Penyebab seseorang menjadi miskin diantaranya adalah boros, malas bekerja, khiyanat dalam bersosial, kurangnya pendidikan, dan tidak ada peran struktur dari pemerintah atau kesalahan sistem dalam memandang kemiskinan. Lalu solusi pengentasannya ada empat sekurang kurang yang penulis fahami dari perspektif Muhammad Abduh. (A). Kewajiban Memperhatikan Kebutuhan Kerabat yang Kekurangan. (B) Membantu dalam ranah pendidikan dan motivasi baik oleh individu maupun oleh pemerintah. (C) Hidup hemat dan sederhana. (D) Mau bekerja keras. Dari ulasan 4 poin pengentasan tersebut mencoba melihat dari sebab personal kemiskinan yaitu atas kesalahan dirinya sendiri dan faktor luar dirinya yaitu peran orang lain atau pemerintah yang menjadikannya miskin.

B. REFERENSI

- A.S Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (tp: Oxpord University Press 1963)
- Abdul Muiz, *Mengemis dalam Perspektif al-Quran, Analisis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, dalam Jurnal Elwaroqoh Vol 4. No. 1, 1 Januari – Juli 2020
- Afif Muhammad, *Pengantar Pakar*, dalam buku Ajid Tohir, *Sirah Nabawiyah*, (Bandung : Marja 2014)
- Ahmed T Kuru, *Islam, Otoritarianisme dan Ketertinggalan*, (Jakarta: KPG 2020)
- Al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfazh al-Qur'an*, (Beirut: al-Dar al-Syamiyah, 1992)
- Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1998)
- Berita resmi statistik, No 07/01/th.XXV, 17 Januari 2022. Diterbitkan oleh Badan Pusat Statistik.
- Soedjatmoko, *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*, (Jakarta: LP3ES, 1995)
- Dillon H.S dan Hermanto, *Kemiskinan di Negara Berkembang Masalah Krusial Global*, (Jakarta: LP3ES, 1993)
- Dr H Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, (Yogyakarta : Idea Press 2014) cet, 1
- Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Quran*, (Bandung : Pustaka, 1996) cet ke II

- Hakim, L dan Syahputra AD, *Alquran dan pengentasan kemiskinan*, Jurnal ilmiah ekonomi islam 2020
- M Abzar Duraesa, *Kemiskinan dalam Al Quran Suatu Tinjauan Teologis*, (Ponorogo : Uwais Inspirasi Indonesia 2016), cet 1
- M Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran Tafsir Maudhui atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan 1998) cet ke VII
- Mufti, *Konsep al-Quran dalam Pengentasan Kefakiran*, sebuah Tesis UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tahun 2005
- Muhammad Abduh, *Tafsir al-Quran al-Hakim*, juz V
- Nur Yusron Karim, Tesis : *Strategi Pengentasan Kemiskinan Dalam Al Quran Menurut Tafsir Al Azhar Karya Buya Hamka*
- Nurul Aeni, *Respons Agama terhadap Kemiskinan: Perspektif Sosiologi*, Jurnal Sosiologi Agama Indonesia. Vol. 2, No. 1, 47-59, Maret 2021
- Parsudi Suparlan, *Kemiskinan di Perkotaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993)
- Umar Faruq Tohir dengan judul *Pemikiran Muhammad Abduh tentang Politik Hukum, Tauhid, Sosial dan Pendidikan*, dalam Jurnal Humanistika, vol 6, no 1, Januari 2020
- Yusuf Qardhawi, *Teologi Kemiskinan*, (Yogyakarta : Mitra Pustaka, 2002)

Model of Social Entrepreneurship in Educational Institutions in Indonesia

Dian¹, Zam Zam Lukmanul Jamil²

¹²UIN Sunan Gunung Djati Bandung

¹dian@uinsgd.ac.id, ²zamzam.eljamil@gmail.com

Abstract

In some developing countries, many social challenges must be solved, such as poverty and a general lack of access to health or education. In a global situation, social entrepreneurship must begin to be seen because it has the potential as a social solution by applying an entrepreneurial approach and the power of social innovation to deal with existing social challenges. This paper attempts to provide a literature review of the concept of social entrepreneurship, such as its background, characteristics, and effective business models for social entrepreneurship. The study results in a show that social entrepreneurship is seen as a social entrepreneur encouraged to create value for society. One way this can be realized is through educational institutions,

Keywords: Social Enterprise, Social Innovation, entrepreneurship education.

INTRODUCTION

The problem of unemployment is a problem faced by every country, as well as what is happening in Indonesia; the problem of unemployment and labor in Indonesia is still a problem that needs to be taken seriously. The high unemployment rate in Indonesia is also influenced by the quality of the workforce in Indonesia, which is still concerning both in terms of qualifications and competence.

This large unemployment rate can certainly cause social problems, namely poverty. Some real solutions are needed to suppress the social problems that arise because of the high unemployment rate due to limited job opportunities.

One way to overcome social problems that are currently of great concern to developing countries, including Indonesia, is to develop social entrepreneurship or popularly known *associal enterprise*.

As a relatively new developing field, there will be a number of non-uniform opinions about what it is *social enterprise* and what is referred to *associal enterprise*. Opinions or existing formulations tend to describe a type *social enterprise* superior along with the characteristics of the role and activities.

This paper aims to provide a literature review on concepts and practices *Social enterprise* in society and economic development, particularly in Indonesia. The things discussed in this article include concepts *social enterprise*, characteristic of *associal entrepreneur*, business model and aspects of *social enterprise*, as well as examples *Social enterprise* in Indonesia and the roles and challenges *Social enterprise* for economic development.

METHOD

This research uses a qualitative approach that is descriptive. Qualitative research is an exploration and interpretation of social problems or phenomena. on social problems or phenomena. The research method used is literature exploration with data obtained from books and journals, and others related to social entrepreneurship theory.

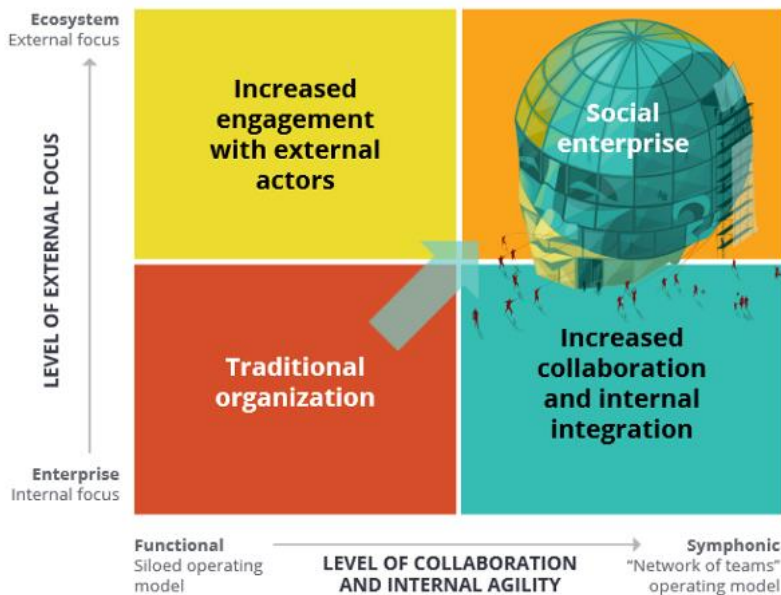
RESULTS AND DISCUSSION

Draft Social enterprise

Social enterprises are businesses that seek to solve social problems without waiting for government assistance. However, it does not explain in detail what definition is used by DBS to describe the phenomenon of social business in Indonesia. Social enterprises generally start their business with investment funds from philanthropic institutions or angel investors who are concerned

with social issues. These investors still pay attention to the level of return on investment based on business activity (ROI) but most social business investors are more concerned with the goals and social impact of the business.

Figure 1. The evolution of the social enterprise



Source: Deloitte *Global Human Capital Trends* survey, 2018.

Deloitte Insights | deloitte.com/insights

In the picture compiled by Deloitte, it explains that social enterprise is a meeting between external missions and collaboration integration. The point is, social enterprises have motivations that are born as a result of encouragement from the environment, not from narrow personal visions which are then realized by collaboration and integration of related parties.

Social entrepreneur are agents of change (*change agent*) who are able to carry out the ideals of changing and improving social values and become inventors of various opportunities for improvement (Santosa, 2007).

Hulgard (2010) summarizes the definition of social enterprise in a more comprehensive manner, namely as the creation of social value formed by collaborating with other people or community organizations involved in a social innovation which usually implies an economic activity.

Schumpeter in Sledzik (2013) which reveals entrepreneur is a person who dares to break the existing system by initiating a new system. Clear that social entrepreneur also has the ability to dare to face challenges or in another definition is someone who dares to jump from the existing stability zone.

This is in line with what was revealed by Cukier (2011) Social enterprise is a derived term from entrepreneurship. A combination of two words, social which means society, and entrepreneurship which means entrepreneurship. Simple definition of *social entrepreneur* is someone who understands social problems and uses skills *entrepreneurship* to make social changes (social change), mainly covering the field of welfare (*welfare*), education and health (*healthcare*)

The comprehensive definition above provides an understanding that *Social enterprise* It consists of four main elements viz *social value*, *civil society*, *innovation*, and *economic activity* (Palesangi, 2013).

1. **Social Value.** This is the most characteristic element of *Social enterprise* namely creating real social benefits for the community and the surrounding environment.

2. **Civil Society.** *Social enterprise* generally comes from the initiative and participation of civil society by optimizing the existing social capital in society.
3. **Innovation.** *Social enterprise* solve social problems in innovative ways, including by combining local wisdom and social innovation.
4. **Economic Activity.** *Social enterprise* successful in general by balancing between social activities and business activities. Business/economic activities are developed to ensure the independence and sustainability of the organization's social mission.

Social Innovation

Social innovation is closely related to *social entrepreneurship*. Social innovation is the foundation for *social entrepreneur* in running a business or activities to look for opportunities, improve systems, find new approaches and create solutions to better environmental changes (Widiastusy, 2011).

Moulaert (2013) argues that social innovation can start anywhere in the economy, not just in the sector *non-profit*, but also in the public and private sectors. On the other hand, social innovation is not limited to welfare issues but may also be related to issues of environmental protection and sustainable development.

One person *social entrepreneur* looking for innovative ways to ensure that their businesses will have access to the resources they need as long as they can create social value (Mort & Weerawardena, 2003).

The inner aspects *Social enterprise*

In carrying out activities *social enterprise*, of course influenced by various aspects. According to Dees (2002) several influencing aspects *social enterprise* is:



- 1) The process of defining goals or mission.

First, there is an aspect that refers to the process of defining goals or missions. Mission is something that must be carried out by the organization so that organizational goals can be carried out and work well. Mission is very necessary for members and parties involved in the organization.

To get to know the organization and know its role and programs as well as the results to be obtained in the future. This is a very important aspect of social entrepreneurship to run productively.

- 2) The process of recognizing and evaluating opportunities

Second, recognizing and assessing opportunities is one of the most important aspects of running social entrepreneurship. In social entrepreneurship, opportunity is perceived as something new with a different way of creating and sustaining social value.

Ideas that emerge and are interesting may vary, but not all of these interesting ideas can be developed into an opportunity to create and maintain social value. Social entrepreneurship should seek to identify opportunities to create or maintain social value.

- 3) risk management process (*risk management*)

Third, namely in realizing its mission or ideas, a social entrepreneur is faced with risks and challenges. Risk is a possibility that is not expected and not at all expected.

Risk can be defined as a large potential that is not expected to occur because it does not take into account the bad side. Then, risk is the possibility that those unwanted results will actually occur

4) Identify and attract customers

Fourth, consumers or customers in social entrepreneurship are slightly different from consumers in a business in general. By definition, consumers are those who participate successfully in supporting a social mission.

This participation can be in the form of using a service, participating in an activity, volunteering, giving funds or goods to a non-profit organization. Or even buy the services or products that the organization produces.

5) Cash Flow Projection

Fifth, to be able to continue carrying out its activities, social entrepreneurs must be able to project cash needs for their businesses. They must decide how they can obtain cash to continue their business. Of course, this task is more complicated for social entrepreneurship than for other conventional businesses.

Business Models*Social enterprise*

Osterwalder & Pigneur (2010) defines a business model as a basic picture of how an organization creates and delivers value. The business model shows how to think about how a company makes money. The business model and form of organization greatly influence a company's ability to grow and develop in a sustainable manner. As with any business in general, opportunities owned by *social entrepreneurship* must be supported by a reasonable and realistic business model.

A *social entrepreneur* can create new business models where the model will improve the performance of social entrepreneurs. Some literature regarding business models *social enterprise* suggest a business model design for *social enterprise* as illustrated in the picture below (Grassl, 2012):

Regarding business methods, social entrepreneurs create mixed organizations (*hybrid*) that use business methods, but the end result is the creation of social value (Winarto, 2008).

Social Enterprise Examples

1. 4ocean Bali

For Ocean (4ocean) is an example of a social enterprise that departs from awareness of the importance of environmental sustainability. This business was born by carrying out activities to clean the oceans from trash and pollution and then process the waste into products that have economic value. For Ocean works with fishermen and experts to free the oceans from plastic pollution. This social enterprise has received B Company certification.

2. We can

We can can be categorized as a social business even though it is a foundation legal entity because it is also registered as a PT (limited liability company) for technology development. We can be a fundraising platform for social initiatives which have so far managed to distribute more than 700 billion rupiah. To support and develop the company, we can take a small amount of administrative costs from donations. Kitabisa was founded by Alfatih Timur and Vikra Ijaz.

3. Protect the Forest

Protect forest is a social enterprise with the concept of crowdplanting or joint planting with a foundation legal entity. This initiative was founded by Hario Laskito Adi together with Chasif and Miftachur Robbani with the aim of increasing the rate of reforestation in Indonesia. They are concerned about the high rate of deforestation in Indonesia which could threaten the survival of many people.

4. Food Guard

Food security is a social enterprise whose goal is to save (*rescue*) excess food which is then distributed to people in need. This business model rests on the fact that Indonesia is a country with the highest food waste in the world. Therefore Dedhy Trunoyudho, Indah Audivtia, and Eva Bachtiar are trying to

create a food bank model that can be accessed by many people in need when the food supply is unbalanced. Apart from saving food, they also saved plantation crops which were not properly absorbed so that they reached consumers in the cities directly.

Apart from the four social businesses above, you can find more social businesses at *database* owned by PLUS (Social Enterprise Platform). There are hundreds of social enterprises that have been registered and are contributing to a positive impact on society in Indonesia.

Given that there are not many references available on social enterprises, I will quote the social enterprise business model developed by MaRS. MaRS is a launchpad from Canada that has supported thousands of innovators and technology companies trying to solve various problems in society.

There are at least nine social enterprise business models described by MaRS, including the following

business models	How it works	Example	Key success factors
Entrepreneur support	Selling business support to its target population.	Microfinance organization, consulting or technical support	Suitable training for entrepreneurs
Market intermediary	Provide services to clients to help them access markets.	Supply cooperatives such as fair trade, agriculture, and handicraft organizations	Low initial costs, allowing clients to live and work in their communities
Profession	Provide job opportunities and job training to clients and then sell their products or services on the open market.	Disability or youth organizations that provide job opportunities in landscape, cafe, print or other businesses	Appropriateness of job training and commercial feasibility
Free Services (Free-for-service)	Sell social services directly to clients or third party payers.	Membership organizations, museums and clinics	Establish a cost structure that fits the benefits
Low cost	Similar to fee-for-service in that it offers services to clients but focuses on providing access to those who cannot afford it.	Healthcare (prescriptions, eyeglasses), utility programs	Creative distribution system, lower production and marketing costs, high operating efficiency

Cooperative	Providing benefits to members through collective services.	Bulk purchases, collective bargaining (unions), agricultural cooperatives, credit unions	Members have the same interests/needs, are key stakeholders, and investors
Market relations	Facilitating trade relations between clients and external markets.	Export-import, market research and brokerage services	Not selling the client's product but connecting the client to the marketplace
Service subsidies	Selling products or services to external markets to help fund other social programs. This model integrates with non-profit organizations; business activities and social programs overlap.	Consulting, counseling, job training, leasing, printing services, and so on	May leverage tangible (buildings, land, employees) or intangible (skills, methodologies, or relationships) assets
Organizational support	Similar to service subsidies, but applying an external model; separate business activities from social programs.	Similar to service subsidy– applies to all types of businesses that make use of its assets	Similar to service subsidy.

The Role of Social Enterprises in Economic Development

Social-entrepreneurs' ability to provide added value (value-added) both to the social-value and economic environment in their surroundings has made activities like this increasingly take a vital role in national development broadly. The development of social-entrepreneurs can create job opportunities and improve people's living standards, provide value for innovation and new creations to the socio-economic environment of society, can become social capital for national development, and assist efforts to increase equity (equity promotion) and spread welfare (spreading welfare). to the general public.

Socio-economically, social-entrepreneurs' activities can increase employment opportunities in society. This is due to the entrepreneurial spirit that forms the basis, the enthusiasm to create jobs (to create jobs) rather than looking for work (to seek a job). Social-entrepreneurs orientation which is more directed at the lower classes (homeless, street children, the poor) can provide an alternative for these people to improve their standard of living so that they can be more decent.

Implementation Challenges *Social Enterprise* in Indonesia

Economic development should be aimed at empowering humans (people empowerment) in order to be able to develop social enterprise including the development of entrepreneurship in a broad sense. Government policy should be aimed at reducing bureaucratic obstacles that lead to a decline in social entrepreneurship activities.

Various challenges faced by social enterprise Among others are funding issues, education for future leaders who are aware of the importance of social entrepreneurship, and the lack of incentives provided by the government to ease the burden on institutions engaged in social affairs. Therefore Social Entrepreneurs must be supported by Social Investors so that innovation can be realized. It should be realized that Social Enterprise is not the only medicine to overcome the social problems faced, because in reality it is very much influenced by the economic framework and structure that prevails in a country. However, one should have the courage to start forming change makers so that every individual must strive to become a change maker in their environment.

CONCLUSION

Social enterprise is a form of entrepreneurship that aims to help society. Social business can be a form of social enterprise, but not all social enterprises are social businesses. Social enterprises are innovative (economic or non-economic, for-profit or non-profit) initiatives.

Social enterprises see problems as opportunities to form a new business model that is beneficial for empowering local communities. The results to be achieved are not material benefits or customer satisfaction, but rather how the ideas put forward can have a good impact on society.

Economic progress in Indonesia itself still leaves a number of social and environmental problems. And of course the role of the surrounding community is needed to help the government deal with a number of these problems. The roles of the surrounding community that can be carried out are to carry out social enterprise activities, namely carrying out a business activity that can help social problems.

Social enterprise is an interesting phenomenon nowadays, because it has many differences from traditional entrepreneurship. If traditional entrepreneurship is more focused on material gain and only customer satisfaction, social enterprise involves various sciences in development and in practice in the field.

REFERENCES

- Cukier, Wendy, Susan Trenholm, dan Dale Carl, 2011, "Social enterprise: A Content Analysis", *Journal of Strategic Innovation and Sustainability*.
- Dees, Gregory, Ayse Guclu, J. dan Beth Battle Anderson, 2002, "The Process of Social Entrepreneurship: Creating Opportunities Worthy of Serious Pursuit", Center for the Advancement of Social Entrepreneurship.
- <https://learn.marsdd.com/article/social-enterprise-business-models/>
- Hulgard. Lars, 2010, *Discourses of Social Entrepreneurship-Variation of The Same Theme? EMES European Research Network*.
- Mort, Gillian Sullivan & Jay Weerawardena, 2003, *Social entrepreneurship: towards conceptualisation*, *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*.
- Moulaert, F., MacCallum, D., Mehmood, A., & Hamdouch, A. ,2013, *The international handbook on social innovation. Collective action, social learning and transdisciplinary research*. Cheltenham: Edgar Elgar
- Palesangi, Muliadi, 2012, "Pemuda Indonesia dan Kewirausahaan Sosial", *Prosiding Seminar Nasional Competitive Advantage, Universitas Pesantren Tinggi Darul ,Ulum*.
- Saiman, Marwoto, 2011, "Inovasi Metode Pembelajaran Sejarah", *Jurnal Ilmu-Ilmu Sejarah, Budaya dan Sosial*.

- Santosa, Setyanto P., 2007, “Peran Social enterprise dalam Pembangunan”, Makalah dipresentasikan di acara Seminar “Membangun Sinergisitas Bangsa Menuju Indonesia Yang Inovatif, Inventif dan Kompetitif”, Universitas Brawijaya.
- Sledzik, Karol, 2013, “Schumpeter’s View on Innovation and Entrepreneurship”, Journal of Social Science Research Network.
- Widiastusy, Ratna dan Meily Margaretha, 2011, “Socio Entrepreneurship : Tinjauan Teori dan Perannya Bagi Masyarakat”, Jurnal Manajemen Universitas Kristen Maranatha.

Sharing Merit by Practicing Universal Loving-Kindness: Inspiration From The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation Indonesia

Madiyono

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
medhaviro@gmail.com

Abstract

In 1966, the Tzu Chi movement emerged in Taiwan that was called the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation. Tzu Chi grows rapidly throughout the world at present. Currently, Tzu Chi has more than 342 branch offices located in 54 countries, one of which is in Indonesia. Uniquely, although it is run by implementing Buddhist philosophy, most of the volunteers of Tzu Chi in Indonesia are Muslim, then Buddhist, Catholic and other religions sequently. The success of Tzu Chi as a cross-religious, cross-ethnic, cross-cultural, and cross-class social movement is interesting to study. In this article, a more in-depth analyses of the Tzu Chi social movement in Indonesia was carried out through qualitative approach using library research method to explore how the philosophy of helping other by implementing universal loving-kindness that able inspire many people from different background. Data was collected from many sources, such as from official website, bulletin, news, newspaper, books, and other documents related to the topic. It was concluded that Tzu Chi is a new social movement that framed itself as a humanitarian social movement that is successful to inspire many people from different ethnic, culture, class, religion. By successfully framing as a transnational humanitarian social movement, Tzu Chi could be accepted in many countries that have non-Buddhist backgrounds. Tzu Chi in Indonesia followed the international Tzu Chi policy of not getting involved in political issues and ideological conflicts. Tzu Chi in Indonesia has succeeded in carrying out its missions which include charity, health, education and humanist culture and provided tangible benefits to the wider community. Tzu Chi Foundation in Indonesia inspire many people to share merit by practicing universal loving-kindness.

Keywords: *Tzu Chi, New Social Movement, Humanistic Buddhism, Loving-Kindness,*

INTRODUCTION

Tzu Chi was founded by a Buddhist nun named Master Cheng Yen on May 14, 1966, at the same time as the emergence of a new social movement in Eroupe and America. Currently, Tzu Chi is in the form of a social foundation called the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation that grows rapidly with more than 372 branches in 54 countries around the world (<https://www.tzuchi.or.id/tentang-kami/tentang-tzu-chi/1>). Tzu Chi branches continue to grow. The social organization of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation is spread out rapidly in many countries without being any rejected cases because its movement can transcend religious, racial, ethnic and class differences. The word Tzu Chi means give aid to those in need by loving-kindness. Loving-kindness is practiced by Tzu Chi members all over the world by nurturing the spirit of sincerity, integrity, faith, and steadfastness.

The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation is currently also developing in Indonesia. The branch of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in Indonesia began with the movement of several wife of Taiwanese businessmen who were encouraged to carry out social activities to orphanages and nursing homes. In 1993 they were inspired to establish a branch of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in Indonesia. Conceptually, the vision and mission of the Indonesian Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation is no different from the vision and mission of the international Tzu Chi Foundation, but in its implementation strategy, of course, it adapts to the culture and characteristics that exist in Indonesia. Today, there are at least 18 Tzu Chi representative offices in Indonesia, for example in Tangerang, Bandung, Surabaya, Bali, Lampung,

Palembang, Padang, Medan, Tebing Tinggi, Pekanbaru, Batam, Tanjung Balai Karimun, Tanjung Pinang, Makassar, Manado, Siangkawang, and Biak.

Talking about the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation as a Buddhist organization, it has a uniqueness if it is compared to other Buddhist organizations ruled by a Buddhist monk. Commonly, in Buddhist tradition, monks activities more focus on learning scriptures, meditating, chanting, and giving a guidance to lay people not to do bad deeds, and motivate them to cultivate merit. However, the monks almost have not been involved in a practical efforts to reduce suffering of lay people. Most Buddhist monks do more their activities in spiritual dan ritual actions. Master Cheng Yen has a different point of view on the way to practice Buddha's teaching. Master Cheng Yen inspired many people all over the world to help one another by practical works and efforts. Besides doing her spiritual activities, Master Cheng Yen also could be a role model in collecting charity for many people to donate and give aid to others whom live in need. The spirit of Master Cheng Yen also could inspire many people in Indonesia to practice and to implement loving kindness universally beyond the boundaries of any background differences. In Indonesia, Tzu Chi inspire many people from different background to share merit by practicing universal loving-kindness. Tzu Chi capable to transcends boundaries of various religion, ethnic, class, and culture. Most of the volunteers in Indonesia are Muslim, then Buddhist, Catholic and other religions sequently. It is interesting to explore what the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation has been done and how its inspire many people to share merit universally. To explore more deeply about The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation and its role in sharing merit and inspire many people to practice universal loving-kindness has been carried out. The exploration has been done and the results are explained dan described in this this article.

LITERATURE REVIEW

1. New Social Movement

The social movements that emerged around the late 1960s or early 1970s had different characteristics from the previous era. The social movement that emerged in the 1970s was called the New Social Movement, whose characteristics were not the same as the social movements of the classical and neoclassical eras. The conceptual roots of collective action and classical social movements are grounded in social psychological theory. Several studies from psychologists such as Gabriel Tarde's work on *Laws and Imitation* (1903), Gustave Le Bon's work on *The Crowd* (1909), William McDougall's work on *The Group Mind* (1920), and E. D. Martin's work on *The Behavior of Crowd* (1929) can help to lay out the theoretical foundations in the study of collective behavior. The study of classical social movements deals with collective behavior that tends to be wild and irrational, such as: crowds, riots, and rejection or disobedience (rebel). Meanwhile, the neoclassical social movement is based on the functional theory and dialectics of Marxism (Rajendra, Singh. 2010, 89; Oman Sukmana.2016:18).

Until the early 1970s, both classical and neoclassical social movements were still quite dominant. But in the West, especially in America and Europe, different social movements began to emerge in large-scale movements with issues based on humanistic, cultural and non-materialistic (Rajendra, Singh. 2010,96). The aims and values of this movement are essentially universal, that is, they are directed at providing protection and maintaining the conditions of human life in a better direction. Unlike the old social movement models (classical and neoclassical), the new social movements model is not trapped in ideological discourses such as anti-capitalism, class revolution, and class struggle. Thus, the new social movements were not interested in the idea of revolution, including carrying out a revolutionary movement to overthrow the state government system. The new social movements are not for anarchy, and their activities are transnational. The new social movements often desires to see change on a global scale (Lentin, 1999). The strategy and mode of mobilisation is global. Their social concerns and the issues at state cut across the boundaries of nation and society. They go

beyond the human world, to the world of nature, respond how to make humankind survives. Many aspects of new social movements differ to the old and neoclassical movement. Jean Cohen (1985: 669) emphasized characteristics of new social movement in four senses: (1) generally the actors in new social movements do not struggle for the return of utopian undifferentiated communities in the past, (2) the actors struggle for autonomy, plurality, and difference without rejecting the formal egalitarian principles of democracy, parliaments, political participation, and public representation of its juridical structures, (3) the actor make a conscious effort to learn from past experiences, to relativise their values through reasoning, (4) the actors accept the formal existence of state and market economy.

By looking at the distinguishing characteristics of the three types of social movements, Tzu Chi is very relevant if it is grouped into one of the new social movements. Although a new social movement, initially developed in America and Europe, Tzu Chi which was founded in Taiwan has characteristics as a new social movement, with the focus of its movement on humanism, cultural, and non-materialistic aspects and not involved in revolution, ideological conflict, and practical politics.

2. Humanistic Buddhism

In the 20th Century, some aspects of Buddhism transform to a new approach. Some Buddhist monks initiated to make Buddhism more practical in an effort to reducing suffering by new interpretation that is called Socially Engaged Buddhism. Thich Nhat Hanh pioneered the emerge of Socially Engaged Buddhism in Vietnam. Some of Buddhist monks also have been done the same thing in other country. In China, some Buddhist monks also have a similar idea to make Buddhism is not far away from the real life of lay people. Socially Engaged Buddhism emerged in China, it was similar by name Humanistic Buddhism.

Humanistic Buddhism is a new interpretation of the implementation of Buddha teachings that is able to reach the wider community. The term Humanistic Buddhism was first introduced by Ven. Tai Xu (1890-1947) and popularized by Hsing Yun (Xing Yun). Master Chin Kung called Humanistic Buddhism as the revival movement of 20th century Buddhism. The Humanistic Buddhism movement is a response to the decline of Buddhists in China due to Western colonization and the marginalization of Buddhism. While some Buddhist monks withdrew from society, went in seclusion to the mountains in search of personal liberation (Saiping An, 2016). Conversely, the monks of Fo Guang Shang Order founded by Venerable Hsin Yun focused to implement the Bodhisattva's way of life to daily life of all human beings.

Humanistic Buddhism focuses on human well-being, covering the teachings of Buddha from the time of Gotama Buddha to the present day. The teaching in Humanistic Buddhism is the practice of Bodhisattva path, which is to become an energetic, enlightening, and charming person who is ready to help all people and all beings, so that they are finally able to achieve liberation (Hsing Yun, 2015) The focus of Humanistic Buddhism is on worldly issues, concern for living neighbour, benefiting many people, seeking universal salvation rather than just one's own.

Humanistic Buddhism emphasizes rationality and focuses the practice of teachings on real life. Humanistic Buddhism, which was originally introduced in China, then developed rapidly in Taiwan, starting to be popularized from Ven. Hsing Yun was successfully implemented by Master Chen Yen who later founded the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation. Humanistic Buddhism is a very practical interpretation of Buddha teachings that are relevant to today's modern world.

Humanistic Buddhism emphasizes the practical aspects of the application and realization of wisdom (Shanker Tapa, 2010). Humanistic Buddhism still acknowledge spatial hierarchy of sacredness, that sacred is not something that is separated from the secular, but something that has to be actualized within the secular (Jean Reinke, 2018). Humanistic Buddhism is not a new form of Buddhism but rather a new interpretation of the components of Buddhism in the Sutras and other Buddhist texts on scriptures. The basic principles of Humanistic Buddhism is the Buddha Teaching on four spiritual state or sublime attitude (*Brahmavihara*). *Brahmavihara* literally mean abodes of

Brahmas, consist of four sublime attitudes: loving-kindness (*metta*), compassion (*karuna*), joyfulness (*mudita*), and equanimity (*uppekha*). Loving-kindness, and compassion is the main principles practicing to reduce suffering to all sentient beings. Despite by practicing loving-kindness can not to attain the supreme happiness, but it is very significant to decrease suffering of people in need and it makes the doer in the way of life of Bodhisattva (Chengyou Liu, 2014). However, there are many criticisms of Humanistic Buddhism. Some of the statements that criticize Humanistic Buddhism include stating that (1) Humanistic Buddhism is a boring secular teaching and tradition that cannot be used as a way to attain the highest Buddhahood (liberation); (2) Humanistic Buddhism only focuses on worldly matters; (3) Humanistic Buddhism does not develop spirituality, only focus on interpersonal relationships, irrelevant to transcendent practices, and Buddhahood attainment; (4) Humanistic Buddhism is intended for lay people, not in accordance with monastic life; (5) Humanistic Buddhism is asked about who has reached a certain spiritual level? (6) Insufficient introduction and clear theoretical foundation of Humanistic Buddhism; (7) Humanistic Buddhism has not been generally understood as a core concept of Buddhism; (8) Humanistic Buddhism is considered to be unrelated to the path of liberation, not leading to any particular spiritual level (Hsin Yun, 2016).

METODOLOGY

In this article, a more in-depth analyses of the Tzu Chi social movement in Indonesia was carried out through qualitative approach using library research method to explore how the philosophy of helping other by implementing universal loving-kindness that able inspire many people from different background. Data was collected from many sources, such as from official website, bulletin, news, newspaper, books, and other documents related to the topic, then analyzed by Content Analysis.

RESULT AND DISCUSSION

1. A Brief Introduction to the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation

The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation was founded in Hualien, Taiwan on May 14, 1966 by a nun who is now known as Master Cheng Yen. She was born on May 4, 1937 with her first name Wang Jinyun. At the age of 4, Wang Jinyun was adopted as a daughter by her uncle. From a young age, Wang Jinyun was very smart and respectful to her parents. In 1944, the impact of World War II reached Taiwan and Wang Jinyun saw the suffering of the people in Taiwan. In 1952 her mother get a disease seriously, and was hospitalized. Wang Jinyun prayed for her mother to get well soon. With strong faith, his mother recovered without surgery and since then Wang Jinyun has vowed to live a vegetarian life. The death of his father since 1960 made Wang Jinyun realize and aware of the impermanence law of life, and then diligently studied Buddhism. In 1963, Wang Jinyun was ordained as a nun under the guidance of the Venerable Hsing Yun (Xing Yun). Venerable Hsing Yun (Xing Yun) was a Buddhist monk who taught Humanistic Buddhism, a new understanding of some aspects of Buddhism. While monks generally focus on ritual activities, spiritual, and meditation, the Humanistic Buddhism view also strives for ways so that Buddhism can also benefit to humanity in significantly reducing people's suffering. Venerable Hsing Yun (Xing Yun) inspired Master Cheng Yen to carry out humanitarian activities for the all sentient being.

In 1966, Master Cheng Yeng visited the hospital. While in the hospital, Master Cheng Yen saw blood stains on the floor. It turned out that the blood belonged to an indigeneous woman from Fengbin Mountain who had a miscarriage. Unable to pay NT\$ 8,000 (approximately Rp. 2.4 million), the woman was unable to get a worth treatment and had to be gone home back. The incident deeply touched Master Cheng Yen (Hadi Pranoto, et.al, 2005:4). Another happening that sparked the founding of Tzu Chi was the visit of a Catholic nun who met Master Cheng Yen. The Catholic nun asked the master, as follows:

"Catholicism has inspired its adherents to build hospitals, established schools, and runs nursing homes to share love with all humanity, although Buddhism also mentions helping the world with compassion, but what does Buddhism contribute to society?"

That question also touched Master Cheng Yen's heart. Then the Master is determined to gather her potential, along with her disciples and followers to be directly involved in reducing humanitarian problems.

The initial efforts started with a few women followers, who were advised by Master Cheng Yen to set aside 50 cents of her shopping money each day and keep them in a bamboo bank. In addition, they also knit baby shoes. The money was collected. From 30 members, 450 dollars could be collected every month, plus the money of making baby shoes as much as 720 dollars, so every month 1170 dollars could be collected as aid funds for the poor. The news on Master Cheng Yen's activities quickly spread to various places in Hualien, motivating more and more people to join in. Finally on May 14, 1966, the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation was officially established then it developed popularly to this day.

The development of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in the early two decades was not very fast. In 1968 it had only 293 members. In 1986 it grew to 8000 members. With the promotion of Humanistic Buddhism in Taiwan, in the late 1980s and 1990s, the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation experienced rapid development beyond other Buddhist organizations popularization. From 1987 to 1991, Tzu Chi's membership doubled every year. In 1994 its members reached 4 million people. Tzu Chi continues to thrive in serving the community with more than 10 million members located in 54 countries. Until now Tzu Chi continues to grow and has members in more than 54 countries, including in Indonesia.

The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in Indonesia was originally established in Kelapa Gading, North Jakarta. Starting from 1993, the wives of Taiwanese businessmen (Liu Su Mei, Bao Qing, Liang Qiong, and Chun Ying) realized the conditions in Indonesia that some people still needed help, and then they took the initiative to hold social activities. One of the women, Liang Qiong was familiar with the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation who introduced the others to recognize what The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation was.

On October 20, 1993, in a simple way they started their first activity by providing aid to the Diakonia Modern Campus Orphanage Foundation which accommodates street children. The aids provided at that time was basic necessities such as cooking oil, instant noodles, rice, and pastries. After feeling its own happiness, then the activity continues. In 1994 they joined the Tzu Chi in Hualien to establish a branch of the Buddhist Tzu Chi Foundation in Indonesia with Liu Su Mei as chairman of the Indonesian Buddhist Tzu Chi Foundation until now (<http://www.tzuchi.or.id/read-misi/mengenang-sejarah-tzu-chi-indonesia/5652>). The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation Indonesia was approved by the Ministry of Social Affairs in 1994. Currently, the activities of the Indonesian Tzu Chi Buddhist Foundation are centered at the Tzu Chi Center, Pantai Indah Kapuk, North Jakarta. Tzu Chi also has at least 18 representative offices throughout Indonesia.

The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation has the motto of inspiring the rich and helping the poor. The motto was developed in four main missions, namely charity, health, education and humanist culture. Tzu Chi has the principle of "four efforts-eight paths of the Dharma". The eight Dharma trails are charity, health, education, humanist culture, international aid, bone marrow donor, volunteer communities, and protecting the environment (Hadi Pranoto, dkk. 2005:6). In protecting environment, Tzu Chi has been conducting many activities, such as: collecting waste (plastics, paper, metals), recycling, and also planting numbers of seeds and trees on the land needed. Recycling is the key to minimize the effect of climate change. Tzu Chi has conducted it for a long time. In related to the environment, there are at least three keyword in their bulletins indicating the role of Tzu Chi in protecting environment, namely: environment protection, recycling, and climate change. Buddhist philosophy used to implement protecting environment is Dependent Origination Law, that clearly explain the interconnection all of things in this universe. About recycling, Tzu Chi members means recycling non only in related to material collected from waste but also more deeply, all Tzu Chi members are advised to recycle negative/bad thinking to positif thinking (Lee, C., Han, L, 2015).

The spirit of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation is formulated in the four aspects that includes sincerity, truth, trust, and honesty. All the Tzu Chi spirit is instilled in all members of the foundation, including the volunteers. Tzu Chi members share the same philosophy, namely because there are people who need help, there is an opportunity to contribute and pay attention and make a blessing. The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation has a mission to help people to reduce suffering, develop happiness, eliminate suffering with a heart full of compassion and generosity, create a world of Tzu Chi that is full of blessings, clean and holy. With wisdom to carry out the task perfectly, invites benefactors throughout the world, together to plant merit in a fertile field of virtue. Diligently plant thousands of lotus flowers in our hearts, creating together a society full of love. Taiwan's "Common Wealth" magazine uses the term "love as clear as water" to describe Tzu Chi because Tzu Chi always strives to awaken universal loving kindness that is very clear in everyone's heart. Drops of clear water that have gathered into one certainly do not discriminate anymore, where everyone has the same goal, namely loving kindness without asking each other in return. Everyone only has feelings of gratitude and happy.

There are four missions of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation around the world, namely charity missions, health missions, educational missions, and humanist cultural missions (C. Julia Huang, 2009:43) The philosophy of the charity mission is to internationalize the humanitarian mission of compassion by providing aid to all suffering beings. The charity mission is manifested in charitable activities, social services for basic necessities, disaster emergency response, the establishment of compassionate housing and village improvements and house repairs. Almost every time there are a national disasters, Tzu Chi volunteers come down to provide assistance in large numbers. The food distribution program for the needs is also routinely carried out, based in data of surveys conducted by volunteers and meeting decisions agreements. In Indonesia, the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation has also built a compassionate housing for victims of natural disasters or from the process of relocating slum areas. Some of the housing that was built was the Cengkareng Compassionate Housing for the relocation of residents of slum houses on the edge of the Kali Jodo River, North Jakarta, compassionate housing in Aceh for some of the Tzunami victims, and compassionate housing in Bantul for earthquake victims, as well as compassionate housing in Palu, Sulawesi at present (Buletin-Tzu-Chi-No.194_September-2021).

The health mission is carried out in the form of health social services, the establishment of the Tzu Chi Hospital and the Tzu Chi International Medical Association (TIMA) service. Health mission thoroughly values the soul in time of illness. The health mission is carried out by holding health social services, free medical treatment for public and individually, such as: cataract surgery, hernia surgery, cleft lip surgery, visits to nursing homes, health education, dental check-ups, compasionate visits, eyeglasses free-distribution, circumcision, blood donor, Covid-19 Vaccination, etc (Surya Metal, 2022). Currently, the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation Indonesia has a hospital in the Cengkareng compassionate housing as well as an international hospital that accepts bone marrow donors, which is located in the Tzu Chi Center, North Jakarta. Health social service activities are carried out not only for Buddhists, but mostly for the wider community regardless of differences in religion, race, ethnicity and class.

The educational mission includes the establishment of national and international Tzu Chi schools, character classes, Tzu Chi youth community (Tzu Ching), and school repairs and rebuild. The philosophy that applied was the Bodhisattva's wisdom educates children. With the love of parents to protect the nation's shoots. Master said that to pplant the future of the nation must be initiated by build education for children. Children is like a rice field, and the teacher is like a farmer. To get best harvest it is depend mainly on the professional farmer (Hotmatua Paralihan, 2017). On the hand, there is another parable, that in every human heart there is a lotus flower, talent, mind, ethics and wisdom can develop freely. In addition, there is also scholarship for children in need, as well as school construction in areas affected by natural disasters, such as in Aceh, Padang, and Bantul. Tzu Chi Schools were also built in

the Cengkareng Compassionate Housing and at the Tzu Chi Center at Pantai Indah Kapuk, North Jakarta. The newest School has been built at Singkawang (Clarissa Ruth, 2022)

The humanist culture mission is disseminated through printed and online media: DAAI TV Indonesia, Jingsi Book and Café, hand gestures, educational institutions, and through voice performances at several activities. The mission is carried out by spreading the seeds of Buddha (Bodhicitta) to the four corners of the world, planting the roots of Tzu Chi deeply, so that it is passed down from generation to generation, born in inner cultivation, bearing the task in this lifetime so that humanity in the mortal world becomes clean free from the dust of mental impurities. Live according to the Dharma (the truth). Activities in an effort to realize the mission of humanist culture include raising funds for natural disasters, performing arts, celebrating Vesak Day and International Mother's Day, practicing vegetarian, sharing happiness and spreading universal loving kindness through the media, according to the facts carried out by Tzu Chi volunteers (<http://www.tzuchi.or.id/tentang-kami/visi-misi-tzu-chi/30>). Environmental service activities are also carried out by Tzu Chi volunteers. Tzu Chi activities often collaborate with the army (TNI), and other government agencies. Also, there are house-building for the poor in some area, such as di Kamal Muara Jakarta (Arimarni Suryo A, 2022.) and road construction in sub urban Bogor (Anand Yahya, 2022). Until now, the role and benefits of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in Indonesia are felt by the many communities.

2. Tzu Chi as a Transnational Social Movement

Social movements have several characteristics. There are general characteristics that apply to both classical, neoclassical and new social movements, which involve collective behavior, clear goals, and leadership, which affect the social structure of society. Tzu Chi is a member of the Non-Governmental Organization (NGO) recognized by the United Nations (UN) (<https://www.tzuchi.or.id/tentang-kami/tentang-tzu-chi/1>). From the story of its formation, the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation cannot be separated from the influence of macro conditions, both economic, political, and social in Taiwan at that time. The triggers include poverty conditions and the state policies that have not been impartial to all social strata. As previously described, the story of patients who cannot afford to pay for treatment in hospitals and the neglect of the basic human rights, namely in health care, so that the patient finally experiences death is evidence that the state is not yet present in making solution to overcome that problem. From the analysis of social theory, the emergence of the Tzu Chi social movement can be seen as the impact of dissatisfaction with the prevailing state norms and policies, unequal justice, and discrimination. Humanitarian problems that afflict the underprivileged are the trigger for the emergence of the Tzu Chi as a social movement.

Seeing the existence of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation which has had a real impact in Taiwan and even across other countries, including Indonesia concludes that Tzu Chi is an influential social movement. Anthony Giddens states that a social movement is a collective effort to pursue a common interest or a movement to achieve a common goal through collective action outside the scope of established institutions (Suharko). The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation is not a government organization. The Tzu Chi as a social movement has more characteristics as a new social movement, which has different characteristics from classical social movements. According to Rajendra Singh, some of the differences include (Rajendra, Singh. 2010:12-130) (1) The new social movement raises issues for the self-defense of the community and society in order to resist the increasing expansion carried out by the state through agents of social supervision and control, (2) non-class and the center of attention and emphasis is nonmaterialistic, (3) class background does not determine the identity of the actors or props of collective action. New social movements generally involve grassroots politics, often initiating micro-movements, small groups and targeting local issues with a limited institutional basis. With the aim of reorganizing the relations of the state, society and economy, as well as to create a public space in which there is a democratic discourse on autonomy, individual freedom, collectivity and their identity and orientation, (4) The new social movement

structure is defined by a plurality of ideals, goals and objectives, intention, orientation as well as by the heterogeneity of their social base.

By looking at the characteristics of Tzu Chi which prohibits its members from participating in political demonstrations, as well as the characteristics of its movement that transcends social classes, as well as its non-profit-oriented activities (non-materialism), the emergence of Tzu Chi can be categorized as a new social movement. Tzu Chi is not get involved in politics, adopt a strategy that can best be described as avoidance (Andre Laliberte, 2005:16). The New Social Movement abandoned the strong ideological orientation inherent in the old social movement, as often expressed in the phrases 'class revolution', 'anti-capitalism' 'class struggle'. The new social movement rejected all the assumptions of Marxism that all struggles and divisions were based on the concept of class. With an emphasis on non-materialistic issues, new social movements emerge as struggles that are cross-class (Suharko:9). The cross-class characteristics and the absence of stratified social structure in the Tzu Chi movement are very clear, united in the spirit of one vision and mission regardless of the different backgrounds of the members. Anyone who has joined Tzu Chi is ready to be volunteer.

Volunteers in Tzu Chi generally have various backgrounds, from low, middle, and high economic groups, from Buddhism, Islam, Catholicism, and others, however all have the same spirit and position as volunteer. When in an organization and as a volunteer, all professions of members outside the Tzu Chi organization, such as teachers, lecturers, rulers, government officials, and others must be removed and then both provide services as volunteers. When joining Tzu Chi, the first training is to reduce ego and how to practice unconditional loving kindness and compassion. Universal loving kindness that can 'shake' the heart. It is not surprising that when providing aid and help, Tzu Chi volunteers really appreciate the recipient of aid in a high place. The principle of giving, it is nobler than receiving help, not with hands above and hands receiving below. On the other hand, the principle of giving is nobler in Tzu Chi activities implemented by applying the principle of humility and eroding the ego. For example, when giving rice aid in a social service activity, Tzu Chi volunteers will bow lower than the recipient of the aid, so that the recipient feels treated with respect and appreciated. The principle taught by Master Cheng Yen in the philosophy of giving social assistance is that the giver must feel lucky because he/she still has the opportunity to do good deed because there are still people who are willing to accept the aid.

How can the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation as a social movement based in Taiwan be able to inspire people in the world? To answer this we can look from several sides. According to Locher (2002), social movements have factors that determine success or failure, namely: effective leadership, positive image, socially acceptable tactics, socially acceptable goals, and political and financial support (Oman Sukmana. (2016): 22-25).

In relation to the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation, effective leadership is really one of the keys to the success of the Tzu Chi social movement so that it is able to develop across national boundaries. Master Cheng Yen is a charismatic figure in the Tzu Chi social movement who is a role model for all Tzu Chi Buddhist leaders and members in Indonesia and other countries. In line with Max Weber's opinion, charismatic is an extraordinary quality of a person, regardless of whether this quality is real, conjectured, or assumed. Charismatic authority would therefore refer to the rule over human beings, whether mostly external or internal, who are subject to because of their belief in the extraordinary qualities of a particular person (Max Weber, 1946). Master Cheng Yen has the characteristics of a charismatic leader.

All members of Tzu Chi also have great respect for Master as a teacher, supreme leader and role model in life. Master Cheng Yen's teachings and wisdom guide all Tzu Chi activities around the world. Excerpts of his lectures and advice are collected in several books on words of contemplation called Jing Si Aphorisms. For all Tzu Chi people, Master Cheng Yen is a very charismatic leader, a role model of love. The effectiveness of Master Cheng Yen's leadership and her charisma is reflected in the success of leading Tzu Chi from his residence, Pu Ming Temple, in Taiwan alone. Master Cheng Yen did not visit to all Tzu Chi offices in 54 countries. However, Tzu Chi leaders and representatives

of Tzu Chi branches in many countries did come and visit Master Cheng Yen in Taiwan or meet by teleconference. However, Master able to inspire the Tzu Chi organization members to run well and is able to shake people's hearts, encouraging many people to become helpers (Bodhisattvas) for those who are suffering. Master Cheng Yen's leadership is very effective in managing Tzu Chi and inspiring many people in the world to apply universal loving-kindness that transcends boundaries of difference, which sometimes becomes a barrier to the development of human nature in human beings.

The success of Tzu Chi growing in Indonesia and in the world is also because Tzu Chi can maintain a positive image that is able to continue to echo throughout the world. Of course the journey and achievements to this time have not been easy. However, Tzu Chi's framing as a humanitarian organization and social movement that is interfaith, cross-racial, cross-social, cross-country is still maintained. The leaders of Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation do not bother religion and any different backgrounds, but inspires anyone who is thrilled when they see the suffering of others and wants to go directly to have help. The positive image means that Tzu Chi is not a religion-based social movement, but an interfaith humanitarian social movement, although it cannot be denied, that the principles practiced in the Tzu Chi originate and are inspired by Buddhist teachings. However, the Buddhist teachings implemented at the Tzu Chi Buddhist Foundation are not focused on rituals or are very specific only in Buddhism. Even from a ritual perspective, Tzu Chi has made many reforms, which are not found in the practice of Buddhism in general. The use of incense and candles, for example, has been replaced with environmentally friendly and modern materials, as well as another kind of offerings.

Judging from the background and philosophy of his teachings, Master Cheng Yen's teachings are guided by Buddhism, including the Lotus Sutra in the Mahayana school. The founder of Tzu Chi is also a female Buddhist monk (a nun), and what inspires it is the spirit of the Bodhisattva, a holy being who is ready to help all beings. The basic teachings in humanistic Buddhism that are applied are the four noble abodes (*brahmavihara*) which include loving-kindness (*metta*), compassion (*karuna*), equanimity (*uppekha*), and also sympathy for the happiness of other beings (*mudita*). However, because of Master Cheng Yen's expertise, these principles have become universal code of conduct that can be well accepted by Tzu Chi members from various religions, ethnicities, cultures, and other backgrounds. A positive image can be maintained when all Tzu Chi members follow Master Cheng Yen's rules and advice and don't fall into disgraceful acts such as abuse of authority, corruption, collusion, and nepotism.

The third factor which affect the success of Tzu Chi as a social movement is socially acceptable tactics and goals. In social movement theory, tactics and strategy are parts of framing. In running their organization, Tzu Chi leaders use open tactics and strategies that can be implemented in all Tzu Chi branches around the world. The strategies used by Tzu Chi include framing through various media. Framing theory describes the process by which an individual follows an ideology, and supports and participates in social movements (Snow DA, Benford R, 2000: 611-639). According to framing theory, one of the important tasks of leaders is to present or "frame" movements within the framework of the core values held by the people the movement seeks to recruit. Whatever the existing social structural conditions, social movements are unlikely to develop unless there are skilled leaders who are able to achieve it. Framing is the process of describing movement in a way that makes sense, appeals to as many people as possible, and fulfills one or more deeply held values. In relation to the Tzu Chi social movement, movement actors framed that the Tzu Chi movement is a nonpolitical social movement based on humanity, by practicing universal loving-kindness that transcends religious, ethnic, and cross-country differences. All are united with universal loving-kindness in a spirit of sharing in alleviating the suffering of other human beings.

Theoretically, there are three stages of framing, namely diagnostic framing, prognostic framing and motivational framing. How are these three stages of framing applied in Tzu Chi? In the diagnostic framing process, Master Cheng Yen and other leaders explained that there are real problems of humanity, injustice in social structures, and discriminatory state policies that have not been able to be overcome. This humanitarian issue is a real problem that also occurs in many countries. This

problem is related to economic limitations where some people are unable to meet their daily needs properly, which if not addressed will become social problems, including health, education, and environmental problems. In the diagnostic framing stage, the Tzu Chi social movement mapped out humanitarian problems that are experienced by humans everywhere, including disasters, health, education, the environment, and less commendable human habits. After doing the diagnostic framing, it is continued with the prognosis framing, namely planning actions to overcome the problems that have been diagnosed.

In prognosis framing stage, Tzu Chi carries out a mission to overcome the problems that have been mapped, namely through four main missions, namely charity, health, educational, and humanist culture. Then the four missions are complemented by other major steps, namely environmental conservation, bone marrow donors, international aid and volunteers community. Tzu Chi's mission is manifested in real actions by volunteers who come from interfaith, cross-ethnic, and cross-national. In each of their actions, besides providing direct aid, the mission of humanist culture is also disseminated and implemented in the example of volunteer actions so that they can inspire aid recipients and many others. The underlying philosophy is that everyone can be a helper (Bodhisattva), helping to overcome the suffering of others according to her/his ability as long as there is still loving kindness and compassion in heart. In the mission of humanist culture, Tzu Chi volunteers teach culture, habits that should be developed by all human beings, including how to respect others, treat nature well, and contribute to overcoming humanity problems through actions.

At the motivational framing stage, all Tzu Chi members are guided by Master Cheng Yen's advice which are collected as words of reflection called Jing Si Aphorism. This framing is able to mobilize large numbers of volunteers from various religions, ethnicities, and across countries. The success of Tzu Chi in its mission is due to the three stages of framing being carried out consistently. The process of framing the Tzu Chi social movement is carried out through printed media, the internet and also managed television. Framing is also carried out through educational and health institutions that Tzu Chi has built. In framing through DAAI TV, the Tzu Chi social movement presents programs that present humanist culture, different from other televisions.

The DAAI TV program presents news about Tzu Chi's social activities and various things that support the implementation of the organization's vision and mission. DAAI TV does not present news on crime, conflicts, and things that favor a particular political system. The news and information presented is heartwarming informations about humanity and the efforts that have been made by Tzu Chi or other parties that are in line with Tzu Chi's mission. Every day, in the morning and also at night, Master Cheng Yen's short lectures are presented as motivation and reflection on the actions that have already been carried out in the future. In fact, the news and motivation provided through DAAI TV can play a role in inspiring many people to join as volunteers at Tzu Chi around the world and to awaken humanist culture.

The strength of the volunteer community is also very significant because they join with their own awareness and with their good intentions to contribute to humanity. Some of the volunteers are donors, as well as recipients of aid, as well as the wider community who are moved to help reduce the suffering of other beings. Each beneficiary is also encouraged to be a part of the positive image of the benefits of the Tzu Chi social movement.

Tzu Chi has succeeded in carrying out its role as a global, transnational social movement. The Tzu Chi social movement has succeeded in shaking people's hearts to help others. Then how does Tzu Chi get finances and money and materials to carry out social activities? Theoretically, a new social movement will exist if it is able to mobilize resources, be able to adjust the structure of political opportunity, and succeed in framing. According to Mc Adam, et al (1997), the emergence and development of social movements is influenced by three main factors, namely, the structure of political opportunity structure, framing (collective action frames) and mobilization of resources (McAdam D & Snow DA. 1997)

In terms of resources, Tzu Chi manages resources well. Money is the resource most needed by social movements in general. Movement activities will not be able to run if there is no funding. The Tzu Chi social movement also has a source of funds to carry out its activities. Funds/donations or money to carry out Tzu Chi social activities come from volunteers and the wider community who are inspired, trusting Tzu Chi's credibility to distribute their donations. Funds from volunteers come from all level of groups, both low, middle and high economic levels.

The bamboo bank movement carried out by Master Cheng Yen and several of her disciples at the beginning of the Tzu Chi social movement to this day is still being conducted and continues to inspire. A bamboo bank, becomes a virtue saving medium for Tzu Chi volunteers and sympathizers. There is no minimum or maximum target for saving virtue through a bamboo bank. On their own consciousness, the bamboo bank was filled by volunteers, by setting aside spare change from shopping or something like that. After the bamboo bank is full, it is handed over to the foundation, usually through activities with the opening of a bamboo bank ceremony. The activity of saving the virtues of a bamboo bank is more likely to train and familiarize someone to continue to do good. The principle is that even small virtues every day can be more valuable than the virtues of a large donation made only once.

Beside bamboo bank, Tzu Chi also received donations from businessmen who wanted to donate some of their wealth to humanity. This activity has been carried out so that Tzu Chi is able to develop to this day. Donations collected by Tzu Chi volunteers are divided into two types, first, donations intended for charity funds, and the second donations for operational administration funds. Charity funds are used for charitable activities only, while operational administration funds are used to pay for office operations such as electricity bills, internet, telephone and employee salaries. Donors are welcome to choose their donations to be used for charity funds or for operational funds. Operational funds should not be taken for charity funds and vice versa (Rholand Muary, et.al, 2017). In related to charity, Charles B. Jones (2009: 291-319) argue that Tzu Chi provided a way of adapting traditional Buddhist rhetoric and imagery to facilitate the move from traditional almsgiving to modern scientific charity.

In relation to the theory of resource mobilization, of course the main capital besides funds or donations is a solid volunteers community. The volunteers community is the spearhead of the Tzu Chi social movement. They are the ones who are ready to go into the community to provide assistance and aid when there is a disaster and there are Tzu Chi social activities. Volunteers are at the forefront. The background of volunteers are also multi-ethnic and multi-religious. They are the ones who conduct a feasibility survey on the recipients of donations. The experience in the field for the volunteers was quite impressive when conducting surveys. Sometimes having trouble is considered and suspected as an attempt to convert the recipient's faith to become a Buddhist, even though that is not true. This experience has been told by volunteer who are Catholic adherent who joined as a survey team (Madiyono, 2016). However, the most impressive thing that is got from the survey activity is they can feel compassion immediately and directly when they see the conditions recipient of aid at the real place. In this case, in line with the theory of resource mobilization, the Tzu Chi social movement has the main resources besides donations from various sources as well as the strength of the volunteers community. Some of whom work as employees at the Buddhist Tzu Chi Foundation.

Like other social movements, apart from framing and mobilizing resources, Tzu Chi will also not succeed if there is no political opportunity. It means that the existence of a political opportunity structure is also important in social movements. Conducive political conditions will certainly direct social movements to be able to develop properly and provide great benefits to the community. Tzu Chi in Indonesia, was established during the New Order Era in 1994. Then due to the political situation in Indonesia, which experienced an economic crisis in 1998, a reformation era emerged that was more open, especially for Chinese-ethnic people (Tionghoa), who in the previous order experienced many restrictions. The change of the political system during the reformation period became a momentum for the Chinese in Indonesia to carry out economic and social movements more openly. After the

reformation period, the Tzu Chi social movement in Indonesia developed rapidly and built a Tzu Chi Center in North Jakarta.

3. Tzu Chi and the Reformation of the Buddhist Religious Movement in the Modern Era

Although philosophically the Tzu Chi social movement was inspired by Buddha teachings, the Tzu Chi organization was not introduced as a Buddhist religious movement. Religion in relation to Tzu Chi is an implementation of functionalist theory that plays a role in keeping society in a stable, balanced, and integrated position. Religion in this case serves to maintain social stability, balance between elements of society, solidarity and social integration. Religion functions to help maintain the existence of community survival (Scharf, 2004).

The Tzu Chi social movement is a cross-religious, cross-ethnic, cross-cultural, cross-class and transnational humanitarian social movement. With this framing, Tzu Chi is able to cross further beyond the boundaries of difference. In the name of humanity, Tzu Chi is growing wider and can be accepted by many people around the world. When viewed from the perspective of Buddhist studies, the Tzu Chi social movement is a more down-to-earth form of reforming Buddhist practices. If Buddhism was previously known as a renounced religion because of the activities of its religious leaders who focused on ritual and spirituality, the focus in Tzu Chi is different. Master Cheng Yen as the leading nun of Tzu Chi is not only focused on spirituality but inspires direct Bodhisattva path practices, helping out in the world. The emergence of Tzu Chi in the form of a humanitarian organization is a manifestation of the Socially Engaged Buddhism movement, a Buddhism that is more involved with the issue of human suffering in society (Sallie B. King, 2009).

The emergence of Tzu Chi as a global social organization is very helpful in elevating the popularization of Buddhism, which was previously considered indifferent to social life, into a religion whose values and roles are very much needed by the community in overcoming their life problems. Tzu Chi practices the Bodhisattva path of life that is able to relieve people who are experiencing suffering which is an essential problem experienced by human beings, regardless of religion. Tzu Chi applies Humanistic Buddhism, whose role is felt by many people. With the same spirit of awareness of the existence of suffering and the existence of ways to eliminate suffering, as taught by the Buddha, Tzu Chi prefers to be active in the realm of reducing suffering in the world.

The rapid development of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in many countries is one proof that loving-kindness and compassion which is the main principle in Humanistic Buddhism is universal teaching that can be accepted by society and transcends barriers of religion, race, class, and ethnicity. Humanistic Buddhism which is a new interpretation of the implementation of Buddha teachings is able to take part in reducing the suffering many people in real life. Humanistic Buddhism focuses on human well-being, covering the teachings of Buddha from the time of Gotama Buddha to the present day. The teaching in Humanistic Buddhism is the practice of Bodhisattva path, which is to shake one's heart to help everyone and all beings, in need. The focus of Humanistic Buddhism is on worldly issues, caring for the living, benefiting many people, seeking universal salvation rather than just one's own. Humanistic Buddhism emphasizes rationality and focuses the practice of Buddha teachings on real life. Humanistic Buddhism implemented by the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation is a reform of the practice of Buddhism in the modern era.

CONCLUSION

From the description above, it can be concluded that the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation in Indonesia or in other countries is a new social movement. The Tzu Chi Buddhist social movement framed itself as a humanitarian social movement that transcends boundaries of religion, ethnic, culture, and class. By successfully framing it as a transnational humanitarian social movement, the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation can be accepted in many countries that have non-Buddhist religious backgrounds. The Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation

in Indonesia as a social movement follows the international Tzu Chi policy of not getting involved in political issues and power revolutions. The Tzu Chi social movement in Indonesia has succeeded in carrying out its missions which include charity, health, education, and humanist culture and provide tangible benefits to the wider community, not only Buddhists but also the Muslim and the others. Tzu Chi is an organization or social movement that based on the spirit of Humanistic Buddhism by inspiring many people to share merit by practicing universal loving kindness that transcends the boundaries of ethnic, religious, class, and race.

REFERENCE

- Cohen, Jean. (1982). *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Massachusetts Press
- Edwards B & McCarthy. (2004). *Resource and Mobilization. The Blackwell Companion to Social Movement*. Blackwell Publishing
- Huang, C. Julia. (2009). *Charisma and Compation: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Tzu Chi
- King, Sallie B. (2009) *Socially Enganged Buddhism*. University of Hawai'i Press
- Laliberte, Andre. (2005). *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan: 1989 -2003*. Routledge Curzon
- Jones, Charles B. (2009).s Modernization and Traditionalism in Buddhist Almgiving: The Case of the Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Assosiation in Taiwan. *Journal of Global Buddhism*, 291-319
- Lee, C., Han, L. (2015). Recycling Bodhisattva: The Tzu-Chi Movement's Response To Global Climate Change. *Social Compass*, 62(3), 311–325. <https://doi.org/10.1177/0037768615587809>
- Lentin, A. (1999). Structure, strategy, sustainability: What future for new social movement theory? *Sociological Research Online*, 4(3). Retrieved October 10, 2022 from: <http://www.socresonline.org.uk/4/3/contents.html>
- Liu, Chengyou (2014) *The Virtue Reality of Humanistic Buddhism by Ven. Yinshun*. The Polish Journal of Aesthetics, 32(1), 175-185 <https://doaj.org/article/d5bdceab00f5423fa76eecd36b766da>
- Locher. (2002). dalam Oman Sukmana. (2016). Konsep dan Teori Gerakan Sosial. Intrans Publishing. Majalah Bulanan Tzu Chi edisi 360, Jakarta: Tzu Chi Center
- McAdam D., Snow DA. (1997). *Special Movement: Reading on Their Emergence, Mobilization and Dynamic*. Roxbury Publishing Company
- Muary, Rholand, dkk (2017). Gerakan Sosial Budha Tzu Chi Pasca Reformasi Di Kota Medan. *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan, dan Politik*, 30 (3), 248-259 <https://e-journal.unair.ac.id/MKP/article/view/3735/3792>
- Madiyono.(2016). Identifikasi Faktor-Faktor yang Mendorong Non Buddhistis bergabung dengan Yayasan Buddha Tzu Chi. *Jurnal Satisampajjana*, 6 (1)
- Metal, Surya. (2022). *Donor Darah di Hari Waisak*. Bulletin Tzhu Chi Edisi Juni 2022, 203, 4
- Paralihan, Hotmatua, (2017). Ide dan Gagasan Filsafat Humanis Master Cheng Yen. *Jurnal Hikmah*, 14 (1), 71-86
- Pranoto, Hadi., dkk. (2005). *Menebar Cinta Kasih diIndonesia. Edisi keempat*. Tzu Chi Center
- Queen, Christopher S. and Sallie B. King. (1996). *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia*. State University of New York
- Reinke, Jean. (2018) *Sacred Secularities: Ritual and Social Engangement in a Global Buddhist China*. Religion. Religion, 9(11) 338 <https://doi.org/10.3390/re9110338>
- Ruth, Clarissa. (2022). *Peresmian Sekolah Cinta Kasih Tzu Chi Singkawang*. Bulletin Tzu Chi Edisi September-2022, 206, 1
- Singh, Rajendra, (2010). *Gerakan Sosial Baru*. Resist Book
- Singh, Rajendra, (2001). *Social Movements, Old and New A Post-Modernist Critique*. Sage Publication

- Saiping An. (2016). Chin Kung: A Potential Humanistic Buddhist. *Prajna Vihara*, 17 (2), 20-38
- Scharf. 2004. *Sosiologi Agama*. Edisi Kedua. Prenada Media.
- Snow DA, Benford R. (2000). *Framing Process and Social Movements: An Overview and Assesment* Annual Review of Sociology 26 (1), 611-39
- Suharko, *Gerakan Baru di Indonesia: Repretoar Gerakan Petani*, Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, 10 (1)
- Sukmana, Oman (2016). *Konsep dan Teori Gerakan Sosial*. Intrans Publishing
- Suryo, A. Arimani. (2022). *Setangkup Harapan yang Terwujud di Kapuk Muara*. Majalah Dunia Tzu Chi 22(2), 6-15
- Thapa, Shanker, Chinese Origin of Humanistic Buddhism and Master Hsing Yun's Contribution in the Contemporary Humanistic Buddhist Movement in Taiwan (October 14, 2010). Retrieved from SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1692238>
- Tim. Tentang Tzu Chi. <https://www.tzuchi.or.id/tentang-kami/tentang-tzu-chi/1> Retrieved October 10, 2022
- Tim. Visi Misi Tzu Chi. <http://www.tzuchi.or.id/tentang-kami/visi-misi-tzu-chi/30> Retrieved October 10, 2022
- Tim Sejarah Tzu Chi Indonesia. <http://www.tzuchi.or.id/read-misi/mengenang-sejarah-tzu-chi-indonesia/5652> Retrieved October 10, 2022
- Weber, Max. (1946). *From Max Weber: Essay in Sociology*. Oxford University Press
- Yahya, Anand. (2022). Jalan Cinta Kasih di Kampung Simpak. Majalah Dunia Tzu Chi 22(1), 6-15
- Yun, Hsing. (2015). *Buddhism in Every Step: The Fundamentals of Humanistic Buddhism*. Fo Guang Shan International Translation Center.
- Yun, Hsing. (2016). *Humanistic Buddhims: Holding True to Buddha Original Intents*, 2nd Edition. Fo Guang Shan International Translation Center

Implementasi Manajemen *Learning Organization* dalam Meningkatkan Mutu dan Daya Saing Lulusan di Madrasah Aliyah

Asep Sopian

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

sopianasep8793@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan mendeskripsikan Penelitian tentang Implementasi Manajemen Pembelajaran Organisasi dalam Meningkatkan Mutu dan Daya Saing Lulusan Madrasah Aliyah. Metode Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Pengecekan data keabsahan berdasarkan empat kriteria yaitu tingkat kepercayaan, keteralihan, kebergantungan, dan kepastian. Analisis data penelitian ini menggunakan Analisis SWOT). Hasil temuan penelitian yaitu: (1) strategi yang dilakukan dalam membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) yaitu dengan melibatkan komite sekolah, kepala sekolah, guru, pegawai, dan siswa dengan mendesain SDM secara efektif melalui inservice training, (2) Mutu dan daya saing lulusan di MA Al-hidayah Ibum secara umum termasuk dalam kategori yang baik, namun demikian perlu memberikan banyak keunggulan sebagai bentuk respon dari stakeholders. Terlihat dari menurunnya animo masyarakat pada tahun-tahun terakhir, (3) Strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) dilakukan dengan melakukan komunikasi melalui upacara-upacara yang dilaksanakan dalam rangka apel pagi, dan di sela-sela kegiatan yang lain, (4) Identifikasi dilakukan bersama-sama oleh civitas akademika dengan menggunakan analisis SWOT, sehingga dapat ditentukan berbagai macam strategi baru yang lebih relevan dengan tuntutan zaman perkembangan zaman. Hasil analisis SWOT ditemukan sebagai berikut: (1) Perubahan hari libur dari Jum'at diubah menjadi hari Ahad berdasarkan tuntutan para pengguna (*stakeholders*), (2) pemecahan ulama dalam promosi sekolah untuk mendapatkan kepercayaan masyarakat, (3) Organisasi Masyarakat digunakan secara maksimal sebagai dasar untuk meningkatkan jumlah siswa dan kualitas madrasah, (4) Keberadaan sekolah Pesantren dan Sekolah Islam Terpadu harus direspon dengan memberikan muatan kurikulum madrasah yaitu keterampilan hidup setelah mereka lulus. (5) Sinergitas badan pelaksana Yayasan Pendidikan Madrasah Aliyah, (7) Jika Alat transportasi hanya satu arah bagi siswa yang tidak memiliki kendaraan sendiri kesulitan saat berangkat ke madrasah. madrasah dapat mengembangkan program sistem pondok pesantren yang diasramakan dengan diberikan materi pembelajaran tambahan dan keunggulan berbahasa sehari-hari bahasa Arab dan Inggris serta keunggulan dalam bidang tahfidz. **Kata kunci:** Organisasi Pembelajar, Mutu Daya Saing Lulusan, dan Analisis SWOT.

PENDAHULUAN

Lingkungan persaingan dewasa ini begitu ketat sehingga memaksa setiap organisasi untuk memperbaharui strategi berkompetisi. Perubahan yang cepat mendorong organisasi untuk bertransformasi menjadi institusi-institusi yang cepat tanggap terhadap peta persaingan terbaru, potensi pasar dan strategi-strategi baru untuk mencapai tujuan masing-masing. Perubahan tersebut dilandasi dengan paradigmatik bahwa organisasi atau institusi harus beradaptasi dan bertransformasi menjadi *learning organization* (IMadrasah Aliyahwan, 2005).

Perubahan lingkungan persaingan yang sangat ketat dan cepat, juga sangat terasa sekali dalam dunia pendidikan, sehingga mendorong setiap lembaga pendidikan untuk beradaptasi secara berkesinambungan. Untuk beradaptasi dengan baik, suatu organisasi atau institusi pendidikan harus dibentuk dalam struktur yang lebih efektif dan responsif terhadap segala perubahan. Nukleus pada

setiap proses adalah sumber daya manusia (SDM). Oleh karena itu SDM harus dipersiapkan dan dikelola untuk menyongsong segala perubahan. Hanya ada satu teknik agar lembaga pendidikan dapat bertahan dan memiliki daya saing di masa depan, yaitu institusi tersebut harus menjadi organisasi pembelajaran (*learning organization*). Realitas menunjukkan bahwa lembaga pendidikan yang ada di Madrasah Aliyah swasta merupakan *second class*. Input lembaga pendidikan Madrasah Aliyah swasta lebih banyak adalah calon siswa yang tidak diterima di lembaga pendidikan Madrasah Aliyah berstatus negeri, baru memilih lembaga pendidikan Madrasah Aliyah swasta. Dengan demikian Madrasah Aliyah swasta memiliki daya saing yang rendah bila dibandingkan di lembaga pendidikan Madrasah Aliyah yang berstatus negeri. Apalagi adanya pembukaan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) semakin mendorong terjadinya penurunan animo siswa yang masuk di Madrasah Aliyah,

Oleh karena itu dalam era hiperkompetensi yang semakin *turbulen* dan menantang, organisasi yaitu lembaga pendidikan dituntut untuk memiliki *core competence*. Karena dalam pemahaman yang mendasar organisasi merupakan kumpulan orang, maka *core competence* sebuah organisasi melekat pada orang-orang yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, keunggulan sebuah organisasi dalam menghadapi ketatnya persaingan dalam dunia jasa pendidikan, sangat tergantung pada individu yang berada di dalamnya, yang memiliki kecepatan, kemampuan daya tanggap, kelincahan, kemampuan pembelajaran dan kompetensi setiap tenaga kependidikan dan pendidik yang memiliki pengetahuan, ketrampilan, dan kemampuan yang berhubungan dengan pekerjaan. *Core competence* organisasi dapat terwujud bila manusia yang ada di dalamnya memiliki kompetensi individu. Banyak lembaga pendidikan yang kian sadar bahwa kompetensi para pendidik dan tenaga kependidikan yang unggul merupakan salah satu senjata andalan untuk meningkatkan mutu dan daya saing lulusan. Dalam hal ini, tantangan sebuah lembaga pendidikan adalah bagaimana meningkatkan kompetensi individu-individu di dalamnya dengan melakukan perencanaan pengembangan sumber daya manusia (SDM).

Proses mentransformasikan potensi manusia menjadi manusia yang unggul yang mempunyai daya saing tinggi adalah tugas sejati komunitas organisasi pembelajaran (*learning organization*), terutama tenaga pengembangnya (gurunya). Sebagaimana dikatakan oleh David A. Garvin (1993) bahwa organisasi pembelajar merupakan organisasi terlatih untuk menciptakan belajar, dan memindahkan pengetahuan, dan memodifikasi perilaku untuk mencerminkan perilaku dan wawasan baru. Terminologi pendidikan yang dimaksudkan di sini adalah jaring-jaring kemasyarakatan, termasuk aneka organisasi, yang bersentuhan dan mampu mengubah perilaku manusia, baik melalui pendidikan formal, informal dan nonformal. Di dalamnya terkandung perbuatan mengajar, mendidik, melatih, memberikan contoh, membangun keteladanan, bahkan mungkin memandu atau menggurui. Manusia pembelajar bisa belajar dari banyak hal, misalnya dari pengalaman keberhasilan atau kegagalan orang lain, pengalaman diri sendiri yang bersifat sukses atau yang bersifat gagal, dari buku-buku, jurnal, majalah, koran, hasil-hasil penelitian, hasil observasi, hingga yang bersifat spontan.

Berdasarkan latar belakang akan arti pentingnya suatu lembaga harus mampu bertahan dan beradaptasi terhadap perubahan yang terjadi, baik pada level lokal, regional, nasional maupun global, sudah selayaknya setiap organisasi pada lembaga pendidikan harus selalu merespon perubahan zaman yang terjadi. Oleh karena itu dibutuhkan sebuah strategi untuk membangun pembelajaran organisasi dalam lembaga pendidikan cepat dan tepat dalam merespon suatu perubahan. Berkaitan dengan latar belakang tersebut peneliti tertarik dan terdorong untuk melakukan penelitian tentang: “Implementasi Manajemen *Learning Organization (LO)* dalam Meningkatkan Mutu dan Daya Saing Lulusan Madrasah Aliyah.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan pada latar belakang dan judul dari studi ini, maka dibuat pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) di Madrasah Aliyah?
2. Bagaimana mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah?
3. Sejauhmana strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) mampu

- meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah?
4. Faktor-faktor apakah yang mendukung dan menghambat dalam strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) dalam meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah?

KAJIAN TEORI

Pengertian Strategi

Manajemen adalah suatu cara atau seni mengelola sesuatu untuk dikerjakan oleh orang lain. Untuk mencapai tujuan tertentu secara efektif dan efisien, sangat dibutuhkan manajemen. Secara etimologis, kata 'manajemen' berasal dari bahasa Inggris, yakni *management*, yang dikembangkan dari kata *to manage*, yang artinya mengatur atau mengelola. Kata *manage* itu berasal dari Bahasa Italia, *maneggio*, yang diadopsi dari Bahasa Latin, *managiare*, yang berasal dari kata 'manus', yang artinya tangan.

Istilah manajemen tersebut biasanya diidentikan dengan dunia bisnis dan perkantoran. Manajemen sangat dibutuhkan agar tujuan pribadi atau organisasi bisa tercapai. Manajemen sangat diperlukan untuk mencapai efisiensi dan efektivitas suatu kerja organisasi. Adapun orang yang mengatur, merumuskan, dan melaksanakan berbagai tindakan manajemen disebut manajer. Untuk memahami lebih jelas tentang manajemen, ketahui pengertiannya dari para ahli dan fungsinya.

1. **Henry Fayol.** Manajemen adalah suatu proses perencanaan, pengorganisasian, pengoordinasian, dan pengawasan atau kontrol terhadap sumber daya yang ada agar mencapai tujuan secara efektif dan efisien.
2. **G.R. Terry.** Manajemen adalah sebuah proses yang khas, yang terdiri dari tindakan-tindakan perencanaan, pengorganisasian, penggerakan, dan pengendalian yang dilakukan untuk mencapai sasaran-sasaran yang telah ditetapkan melalui pemanfaatan sumber daya manusia dan sumber-sumber lainnya.
3. **Handoko.** Manajemen adalah proses perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, dan pengawasan usaha-usaha para anggota organisasi serta penggunaan sumber daya organisasi lainnya agar mencapai tujuan organisasi yang telah ditetapkan.
4. **Ricky W. Griffin.** Manajemen adalah sebuah proses perencanaan, proses organisasi, proses kordinasi, dan proses kontrol terhadap sumber daya untuk mencapai tujuan dengan efektif dan efisien.

Fungsi manajemen menurut Henry Fayol ada lima. Berikut ini fungsi manajemen:

1. Perencanaan atau *Planning*. Perencanaan adalah proses untuk menentukan tujuan atau sasaran serta langkah-langkah strategis yang akan diambil untuk mencapai tujuan tersebut.
2. Pengorganisasian atau *Organizing*. Pengorganisasian mencakup proses pemberian perintah, pengalokasian sumber daya, dan pengaturan kegiatan terkoordinasi untuk menerapkan rencana. Kegiatan yang terlibat dalam pengorganisasian meliputi tiga hal, yaitu:
 - a. Membagi komponen kegiatan untuk mencapai tujuan.
 - b. Membagi tugas kepada manajer dan bawahan.
 - c. Penetapan wewenang antara kelompok.
3. Pengarahan atau *Comanding*. Pengarahan adalah proses untuk memupuk motivasi pada karyawan agar bekerja lebih giat dalam mencapai tujuan. Proses ini juga berupaya membimbing karyawan dalam melangsungkan rencana.
4. Pengkoordinasian atau *Coordinating*. Pengoordinasian adalah satu di antara fungsi manajemen yang bisa menjaga agar aktivitas sebuah organisasi tetap terus bersinergi dan juga dapat bekerja sama dengan baik. Tak hanya itu, komunikasi sangat dibutuhkan dalam sebuah proses koordinasi antarlini di dalam organisasi, baik itu dalam komunikasi formal maupun informal.

5. Pengendalian atau *Controlling*. Fungsi manajemen ini bertujuan untuk melihat kesesuaian kegiatan organisasi dengan rencana yang sudah dirancang sebelumnya. Fungsi pengendalian mencakup empat kegiatan, yakni:
 - a. Menentukan standar prestasi.
 - b. Mengukur prestasi yang sudah dicapai.
 - c. Membandingkan prestasi yang sudah dicapai dengan standar prestasi.
 - d. Melakukan perbaikan jika ada penyimpangan standar prestasi.

Konsep organisasi Pembelajaran (*Learning Organization*)

Tak bisa dipungkiri lagi, di era globalisasi sekarang dan perkembangan teknologi informasi yang sangat pesat, membuat persaingan usaha di bidang apapun juga semakin ketat. Oleh karena itu, sebuah usaha yang menginginkan penyelesaian tetap berjalan dengan baik dan produknya tetap diminati oleh pasar, dan tetap memimpin di pasar, maka perlu bagi usaha tersebut untuk lebih membidik peluang pasar yang cermat, lebih mengkondisikan suasana kerja yang kondusif, bersemangat, dan tak henti-hentinya berkembang (Irfin Murtie, 2012).

Konsep belajar dan menjadi pembelajar, kini telah menjadi inti pengembangan sumber daya manusia (PSDM) atau organisasi. Untuk menghadapi perubahan dan beradaptasi diperlukan strategi mengelola perubahan dan hal ini bisa dilakukan dengan membangun *learning organization* (LO). Organisasi yang mampu belajar adalah organisasi yang mengutamakan pembelajaran. Pembelajaran adalah suatu proses sekaligus suatu nilai. Idealnya, setiap karyawan harus memiliki komitmen untuk terus memperbaiki diri melalui belajar.

Ada beberapa pengertian terkait dengan organisasi pembelajaran yang dikemukakan oleh beberapa ahli yaitu:

1. *Learning organizations are organizations where people continually expand their capacity to create the results they truly desire, where new and expansive patterns of thinking are nurtured, where collective aspiration is set free, and where people are continually learning to see the whole together.* (Senge, 1990).
2. *The Learning Company is a vision of what might be possible. It is not brought about simply by training individuals; it can only happen as a result of learning at the whole organization level. A Learning Company is an organization that facilitates the learning of all its members and continuously transforms itself* (Pedler et. al. 1991).
3. *Learning organizations are characterized by total employee involvement in a process of collaboratively conducted, collectively accountable change directed towards shared values or principles* (Watkins and Marsick 1992).
4. Menurut Finger dan Merek (1999) mengatakan bahwa: *We could argue that organizational learning is the “activity and the process by which organizations eventually reach the ideal of a learning organization”. In this sense the learning organization is an ideal, towards which organizations have to evolve in order to be able to respond to the various pressures [they face]...It is characterized by a recognition that individual and collective learning are key.*
5. Madrasah Aliyahwan (2005) dalam C. Marlene Fiol & Marjorie A. Lyles memaknai pembelajaran organisasional sebagai proses pengembangan langkah-langkah (*action*) melalui pengetahuan dan pemahaman yang lebih baik. Menurut George P. Huber, sebuah entitas dikatakan belajar apabila melalui pemrosesan informasi, jangkauan perilaku potensialnya berubah.
6. David A. Garvin (2000) mendefinisikan bahwa LO adalah organisasi yang terlatih menciptakan, belajar, dan memindahkan pengetahuan, dan memodifikasi perilaku untuk mencerminkan perilaku dan wawasan yang baru.

Dengan melihat beberapa definisi yang diungkapkan oleh beberapa ahli diatas, maka dapat disimpulkan bahwa organisasi pembelajar yaitu suatu aktivitas dan proses transformasi dengan usaha mencari contoh-contoh praktek terbaik untuk diperbanyak berdasarkan visi dan nilai-nilai bersama

yang telah ditetapkan, dimana orang terus menerus

memperluas kapasitas untuk menciptakan hasil dengan pola- pola baru dan ekspansi pemikiran secara bersama-sama, serta organisasi senantiasa memfasilitasi pembelajaran individu maupun kolektif kolaboratif untuk mengubah dirinya sendiri dari berbagai tekanan atau perubahan yang dihadapi. Tujuan proses transformasi ini, sebagai aktivitas sentral, adalah agar lembaga mampu mencari secara luas ide-ide baru, masalah- masalah baru dan peluang-peluang baru untuk pembelajaran, dan mampu memanfaatkan keunggulan kompetitif dalam dunia yang semakin kompetitif.

Secara general, *learning organization (LO)* merupakan konsep yang dapat diartikan sebagai kemampuan suatu organisasi untuk terus menerus melakukan proses pembelajaran (*self learning*) sehingga organisasi tersebut memiliki ‘kecepatan berpikir dan bertindak’ dalam merespon beragam perubahan yang muncul. Organisasi pembelajar adalah organisasi yang terus menerus memperbesar kemampuannya untuk menciptakan masa depannya. Menurut Peter Sange (1990) ada

5 disiplin, yaitu: (1) Model mental, (2) pemikiran system (*System Thinking*), (3) visi bersama (*Shared Vision*), (4) penguasaan pribadi (*Personal Mastery*), dan (5) pemikiran system (*System Thinking*). Tanpa disiplin kelima, maka tidak ada keseimbangan (harmoni) dalam organisasi pembelajar. Harmoni berkaitan dengan “kesearahan” yaitu suatu proses bagaimana potensi- potensi individu disatukan secara sinergis dalam organisasi. Anggota organisasi mungkin memiliki *intellectual quotient (IQ)* yang tinggi, tapi belum tentu gabungan IQ mereka membuat IQ kelompok menjadi lebih tinggi. Untuk menyatukan IQ-IQ individual menjadi *organizational quotient (OQ)* yang tinggi dibutuhkan “kesearahan”. Dari individu dibutuhkan potensi- potensi sebagai berikut: (1) bakat, (2) visi bersama, dan (3) tahu bagaimana bermain bersama di dalam sebuah team (IMadrasah Aliyahwan,

2005). Organisasi Pembelajaran (*learning organization*) yang ada di sekolah perlu menekankan penggunaan proses pembelajaran pada tingkat individu, kelompok, dan organisasi untuk mentransformasi organisasi ke dalam berbagai langkah strategis yang terus dilakukan, sehingga dapat meningkatkan kepuasan para *stakeholder*. Sekolah hendaknya mampu membangun budaya organisasi pembelajar, agar lebih memiliki daya fleksibilitas yang tinggi dan responsif terhadap perubahan yang terjadi, lebih *survive*, bermutu dan memiliki daya saing yang tinggi dalam berkompetisi di era global. Perbedaan konsep organisasi tradisional dan konsep organisasi pembelajar terdiri dari sepuluh faktor, secara singkat dapat disajikan sebagaimana tabel 1 berikut ini:

Tabel 1. Perbedaan Konsep Organisasi Tradisional dan Konsep Organisasi Pembelajar

No	Konsep Organisasi Tradisional	Konsep Organisasi Pembelajar
1	Stabilitas	Perubahan yang tidak berkesudahan
2	Hirarkhis Birokratis	Kepemimpinan dari setiap orang
3	Organisasi yang kaku	Fleksibilitas
4	Pengendalian melalui aturan	Pengendalian melalui visi dan value
5	Informasi yang tertutup	Informasi yang disebarluaskan
6	Menerima hanya pada hal- hal yang pasti	Menerima keraguan
7	Reaktif dan menghindari resiko	Proaktif, dan keberanian menanggung resiko
8	Berfokus ke internal organisasi	Berfokus pada lingkungan kompetitif

9	Keunggulan bertahan	Keunggulan kompetitif yang berubah
10	Bersaing pada pasar yang ada	Bersaing pada pasar masa depan yang kontemporer

Strategi Membangun Organisasi Pembelajaran (LO) dalam Meningkatkan Mutu dan Daya Saing Lulusan

Bagaimana teknik membangun LO di Madrasah Aliyah. Pertanyaan yang muncul adalah apakah yang mesti dilakukan untuk membangun *learning organization* yang tangguh? Dalam hal ini, langkah pertama yang harus dilakukan adalah dengan membangun iklim dialog dan *knowledge sharing* yang kuat. Elemen ini penting sebab proses pembelajaran tidak pernah bisa berlangsung jika tidak ada komitmen yang kokoh diantara para pegawai apapun levelnya, untuk bertukar gagasan dan pengetahuan, baik secara *formal learning* maupun melalui proses *informal learning*. Proses *informal learning* ini layak disebut, sebab berdasar riset, kegiatan ini memiliki peran yang amat signifikan dalam mengembangkan kemampuan belajar organisasi dan bahkan lebih efektif dibanding proses *formal learning* melalui kegiatan semacam *in-class training*.

Menurut Priyono Tjiptoherijanto (2004) ada beberapa persyaratan yang diperlukan agar tercipta dialog yang baik yang dikenal dengan istilah VICTORI yaitu: *Valid Information* (jangan ada informasi yang tidak benar, semuanya harus transparan), *Choise* (masing-masing bebas untuk memberi penafsiran), *Trust* (masing-masing pihak harus saling percaya), *Oppenes* (semuanya harus membuka diri terhadap ide anggota lainnya), *Responsibility* (semuanya harus bertanggung jawab terhadap komitmen bersama), dan *Involvement* (semua harus terlibat dan berkontribusi sesuai kemampuannya dalam proses *learning*).

Pendidikan memiliki peran penting dalam menghasilkan sumber daya manusia yang handal. Penyedia jasa (*service provider*) pendidikan memiliki kewajiban untuk menciptakan manusia berkualitas melalui suatu proses pendidikan secara efektif. Secara umum, penyedia jasa pendidikan di Indonesia terdiri dari dua macam jasa yaitu pendidikan yang diselenggarakan oleh pemerintah dan masyarakat. Penyedia jasa pendidikan dikategorikan menurut tujuan penyedia jasa dan bersifat nirlaba.

Peranan pendidikan dalam kehidupan sangat penting. Menurut UUSPN No. 20 Tahun 2003, pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta ketrampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara. Pendidikan memiliki peranan yang sangat besar dalam pembangunan nasional, maka dalam UUD 1945 diamanatkan bahwa tiap-tiap warga negara berhak untuk mendapat pendidikan, pengajaran dan pemerintah mengusahakan untuk menyelenggarakan suatu sistem pendidikan nasional yang pelaksanaannya diatur dalam undang-undang. Perubahan yang terjadi dalam lingkungan bisnis global turut memicu meningkatkannya intensitas persaingan antar penyedia jasa pendidikan, sehingga masing-masing penyedia jasa pendidikan agar berusaha menawarkan jasa pendidikan dengan berkinerja tinggi. Jasa merupakan berbagai tindakan atau kinerja (*performance*) yang dapat ditawarkan oleh seseorang atau suatu organisasi kepada pihak lain.

Lembaga pendidikan di Madrasah Aliyah di Indonesia, baik yang berstatus negeri maupun swasta hanya bersaing dengan sesama lembaga pendidikan di Indonesia saja. Tetapi kini pesaing yang harus dihadapi selain dari Indonesia, juga berbagai instansi yang merupakan jaringan dari sekolah setingkat menengah atas di tingkat regional maupun internasional. Tuntutan kualitas pendidikan yang semakin meningkat (oleh lembaga akreditasi nasional maupun internasional), serta transparansi dalam pengelolaan semakin menambah tingkat perubahan dalam lingkungan eksternal pendidikan Indonesia.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi kasus (*Case Study*). Sejalan dengan rancangan penelitian studi kasus, penelitian ini berusaha memahami makna peristiwa serta interaksi orang dalam situasi tertentu, maka digunakan orientasi teoritik atau perspektif teoritik dengan pendekatan fenomenologis (*phenomenological approach*).

Data primer yang diambil dari *key informan* dijangir melalui observasi antara lain keadaan fisik sekolah, upacara dan ritual, rapat-rapat, suasana proses belajar mengajar, dan kegiatan lainnya yang relevan dengan fokus penelitian. Sedangkan yang dijangir melalui wawancara antara lain filosofi, ideologi, nilai, visi, misi, cita-cita, harapan, keyakinan hidup, pandangannya mengenai madrasah yang baik, dan lainnya yang relevan dengan fokus penelitian.

Data sekunder dijangir melalui dokumen yang diperkirakan ada kaitannya dengan fokus penelitian antara lain dokumen tentang: (1) kesiswaan, (2) ketenagaan, (3) sarana prasarana, (4) organisasi, (5) prestasi sekolah, (6) manajemen, (7) pedoman dan peraturan-peraturan, (8) sejarah sekolah, dan (9) setting yang sifatnya umum seperti peta pendidikan di Kabupaten Kudus.

Sehubungan dengan kriteria tersebut dan sesuai dengan tujuan penelitian, maka pemilihan informan dilakukan secara *purposif* dan menggunakan teknik bola salju (*snowball sampling*) dari informan kunci tersebut selanjutnya dikembangkan untuk mencari informan lainnya. Penggunaan teknik bola salju ini baru akan dihentikan apabila data yang diperoleh dianggap telah jenuh (*data saturation*), atau jika data tentang sistem nilai dalam budaya organisasi sekolah tidak berkembang lagi sehingga sama dengan data yang telah diperoleh sebelumnya (*point of theoretical saturation*).

Instrumen dalam penelitian ini adalah peneliti sendiri (*human instrument or investigator himself*) sebagai instrumen kunci. Agar dapat memahami makna dan penafsiran terhadap fenomena dan simbol-simbol interaksi di Madrasah Aliyah, dibutuhkan keterlibatan dan penghayatan langsung peneliti terhadap objek di lapangan. Dalam prosedur pengumpulan data penelitian ini secara holistik dan integratif, serta memperhatikan relevansi data dengan fokus dan tujuan, maka dalam pengumpulan data penelitian ini digunakan teknik studi pustaka. Dalam penelitian kualitatif pengecekan keabsahan data pada dasarnya merupakan bagian yang sangat penting. Pelaksanaan pengecekan keabsahan data didasarkan pada empat kriteria yaitu derajat kepercayaan (*credibility*), keteralihan (*transferability*), kebergantungan (*dependability*), dan kepastian (*confirmability*) (Moleong, 1994).

Mengingat penelitian ini menggunakan rancangan studi kasus, maka dalam menganalisis data dilakukan dengan menggunakan analisis SWOT. Yang dimaksud dengan analisis SWOT (*SWOT Analysis*) adalah suatu metode perencanaan strategis yang digunakan untuk mengevaluasi faktor-faktor yang menjadi kekuatan (*Strengths*), kelemahan (*Weaknesses*), kesempatan (*Opportunities*), dan yang menjadi ancaman (*Threats*) sebuah organisasi. Dengan begitu dapat ditentukan berbagai kemungkinan alternatif strategi yang dapat dijalankan (Bryson, 2000).

Teknik analisis yang digunakan adalah analisis SWOT. Adapun langkah-langkah Analisis Data dalam analisis SwoT menurut Johnson dan Scholes (1989) yaitu mulai dari data mentah yang ada sampai pada hasil penelitian yang dicapai dengan langkah-langkah analisis data dilakukan sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi *existing strategy* yang telah ada dalam institusi sebelumnya. Strategi ini bisa jadi bukan merupakan strategi yang disusun berdasarkan kebutuhan institusi menghadapi gejala perubahan lingkungan eksternal yang ada melainkan merupakan strategi turunan yang telah ada sejak awal dipegang institusi.
2. Mengidentifikasi perubahan-perubahan lingkungan yang dihadapi institusi dan masih mungkin terjadi di masa mendatang.
3. Membuat *cross tabulation* antara strategi yang ada saat ini dengan perubahan lingkungan yang ada.
4. Menentukan katagorisasi kekuatan dan kelemahan berdasarkan penilaian apakah strategi yang saat ini ada masih sesuai dengan perubahan lingkungan di masa mendatang, jika masih sesuai strategi tersebut menjadi kekuatan/pejuang, dan sudah tidak sesuai merupakan kelemahan.

Setelah mendapatkan identifikasi dari informasi yang ada di lingkungan sekitar, analisa SWOT tersebut dapat digambarkan dalam matrik sebagai berikut:

Tabel 2. Matriks SWOT

SwoT- Analysis		Analisis Internal	
		Kelemahan (Weaknesses)	
Analisis Eksternal	Peluang (<i>opportunities</i>)	S-O-Strategies: Bagaimanan membangun metodologi baru yang sesuai dengan	W-O-Strategies: Bagaimana menghilangkan kelemahan untuk mendapatkan
	Ancaman (<i>Threats</i>)	S-T-Strategies : Bagaimana menggunakan kekuatan-kekuatan internal yang ada untuk bertahan dari	W-T-Strategies: Bagaimana membuat strategi untuk menghindari kelemahan yang mungkin menjadi

HASIL PENELITIAN

Analisis data dalam penelitian ini mengikuti langkah-langkah **dalam analisis SwoT** menurut Johnson dan Scholes (1989) yaitu mulai dari data mentah yang ada sampai pada hasil penelitian yang dicapai dengan langkah- langkah analisis data sebagai berikut: (1) Mengidentifikasi *existing strategy* yang telah ada dalam institusi sebelumnya, (2) Mengidentifikasi perubahan-perubahan lingkungan yang dihadapi institusi dan masih mungkin terjadi di masa mendatang, (3) Membuat *cross tabulation* antara strategi yang ada saat ini dengan perubahan lingkungan yang ada, dan (4) Menentukan katagorisasi kekuatan dan kelemahan.

Setelah dilakukan proses analisis data tersebut diketemukan temuan sebagai berikut:

1. Strategi yang dilakukan dalam membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) di Madsrah Aliyah yaitu melibatkan komite , kepala sekolah, guru, pegawai, dan siswa dan juga mendesain SDM secara efektif untuk merespon berbagai perubahan melalui *inservice training*.
2. Mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah secara umum termasuk dalam kategori yang baik. Terlihat dari beberapa tahun tingkat kelulusannya mencapai 100 %. Bahkan pada kelulusan tahun.
3. Strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) mampu meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah dalam menentukan strategi membangun LO adalah mengkomunikasi melalui upacara-upacara yang dilaksanakan dalam rangka apel pagi, disela-sela kegiatan tersebut Kepala Sekolah menyampaikan pemikiran-pemikiran yang berkaitan dengan strategi membangun pembelajaran di sekolah.
4. Identifikasi merupakan salah satu cara yang digunakan oleh sekolah untuk mengetahui kelemahan dan keunggulan yang dilakukan secara bersama-sama oleh civitas akademika dengan menggunakan analisis SWOT, maka dapat ditentukan berbagai macam strategi baru yang lebih relevan dengan tuntutan perkembangan zaman, dengan mengubah kelemahan menjadi

kekuatan, dan tantangan menjadi peluang untuk meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah.

PEMBAHASAN

Berdasarkan dari hasil temuan penelitian yang ada, dengan mengkonfirmasi beberapa teori yang dikemukakan oleh beberapa ahli yaitu:

1. Strategi yang dilakukan dalam membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) di Madrasah Aliyah dilaksanakan dengan melibatkan komite sekolah, kepala sekolah, guru, pegawai, dan siswa. Sekolah juga mendesain SDM secara efektif untuk merespon berbagai perubahan melalui *inservice training*. Hal sesuai dengan teori yang mengatakan bahwa untuk mengantisipasi perubahan-perubahan yang sedang, dan akan terus terjadi, pendesainan proses pengembangan SDM yang efektif, Manzini (1996) memperkenalkan sistem integrasi perencanaan strategik, perencanaan operasional, dan perencanaan dan pengembangan SDM, yang bersifat proaktif dan berorientasi masa depan, sehingga memungkinkan fungsi SDM berperan sebagai bagian yang efektif dalam perencanaan organisasi dan dapat mengakselerasi perencanaan strategik maupun operasional sekolah.
2. Mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah secara umum termasuk dalam kategori yang baik. Terlihat dari beberapa tahun tingkat kelulusannya mencapai 100 %.. Keunggulan yang ditawarkan dalam kegiatan belajar yaitu qiratul Qur'an dengan menetapkan ngaji sebelum masuk belajar dengan durasi waktu seperempat jam (1/4 jam) atau 15 menit. Namun pada akhir tahun ini mengalami penurunan animo siswa untuk masuk di sekolah Madrasah Aliyah. Hal ini sesuai dengan teori yang mengatakan bahwa LO sangat diperlukan di sekolah hal ini berdasarkan asumsi bahwa (a) Dunia berubah, kita pun harus berubah, (b) Ketidakpastian yang menuntut perubahan, (c) Memerlukan cara baru dalam memandang struktur organisasi, (d) Organisasi atau Institusi memerlukan adaptasi. Lima pilar utama yang mutlak ada untuk menjadi manusia pembelajar yaitu (1) rasa ingin tahu, (2) optimisme, (3) keikhlasan, (4) konsistensi, (5) pandangan visioner (Sudarwan Danim, 2004). Apabila dari kelima tersebut telah terbangun dalam diri setiap civitas akademika di sekolah, maka diharapkan mampu memberikan dampak yang positif kemajuan sekolah dalam meningkatkan mutu dan daya saing lulusan sekolah.
3. Strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) mampu meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah dalam menentukan strategi membangun LO adalah mengkomunikasi melalui upacara-upacara yang dilaksanakan dalam rangkaian apel pagi, dan disela-sela kegiatan lain, Kepala Sekolah menyampaikan pemikiran- pemikiran yang berkaitan dengan strategi membangun pembelajaran di sekolah, dengan metode interaksi pembelajaran yang telah dilakukan dalam situasi kondisi yang menyenangkan berdampak pada suasana pembelajaran yang menyenangkan, sehingga mampu meningkatkan mutu dan daya saing siswa. Penentuan strategi tersebut bertitik tolak dari analisis SWOT, maka ditentukan strategi strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) mampu meningkatkan mutu dan daya saing lulusan Madrasah Aliyah. Hal sesuai dengan teori yang mengatakan bahwa Sebuah organisasi belajar melalui beberapa cara, Dixon (1994:23) menyatakan bahwa pembelajaran organisasi (*learning organization*) menyatakan bahwa pembelajaran organisasi menekankan penggunaan proses pembelajaran pada tingkat individu, kelompok, dan organisasi untuk mentransformasi organisasi ke dalam berbagai cara yang dapat meningkatkan kepuasan para stakeholder.
4. Identifikasi merupakan salah satu cara yang digunakan oleh sekolah untuk mengetahui kelemahan dan keunggulan yang dilakukan secara bersama-sama oleh civitas akademika dengan menggunakan analisis SWOT, maka dapat ditentukan berbagai macam strategi baru yang lebih relevan dengan tuntutan perkembangan zaman, dengan mengubah kelemahan menjadi kekuatan, dan tantangan menjadi peluang untuk meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah. Analisis SWOT yang dimaksud dengan analisis SWOT

(SWOT Analysis) adalah suatu metode perencanaan strategis yang digunakan untuk mengevaluasi faktor-faktor yang menjadi kekuatan (*Strengths*), kelemahan (*Weakness*), kesempatan (*Opportunities*), dan yang menjadi ancaman (*Treatment*) sebuah organisasi. Dengan begitu akan dapat ditentukan berbagai kemungkinan alternatif strategi yang dapat dijalankan (Bryson, 2000).

Setelah diketemukan hasil analisis SWOT, maka dapat ditentukan strategi baru yaitu:

1. Hari libur yang dilaksanakan pada setiap hari Jum'at diubah menjadi hari Ahad berdasarkan tuntutan para pengguna (*stakeholders*).
2. Peran tokoh atau ulama sebagai figur dalam meningkatkan promosi sekolah untuk mendapatkan kepercayaan masyarakat sangatlah penting, diharapkan para ulama tidak terlalu sibuk dengan sekolah atau madrasah yang mereka dirikan.
3. Organisasi Masyarakat seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), Persatuan Ummat Islam (PUI) dan yang lainnya digunakan secara maksimal sebagai basis masyarakat untuk meningkatkan jumlah siswa dan kualitas sekolah.
4. Kebijakan pemerintah adanya pendirian SMK sebanyak 60% harus direspon dengan memberikan muatan kurikulum Madrasah Aliyah Plus yaitu ketrampilan hidup setelah mereka lulus Misalnya memberikan ketrampilan tambahan berupa perbengkelan bagi laki-laki dan tata boga dan busana bagi perempuan.
5. Badan pelaksana Yayasan Pendidikan harus sejalan dengan strategi yang direncanakan oleh pelaksana pendidikan di Madrasah Aliyah, dengan asumsi mereka telah melakukan serangkaian analisis SWOT.
6. 6. Alat transportasi (angkot) yang hanya satu arah menyebabkan para siswa yang tidak memiliki kendaraan sendiri kesulitan saat berangkat ke madrasah. Madrasah dapat mengembagkan system pondok pesantren yang diasramakan dengan diberikan materi tambahan pembelajaran dan juga memberikan keunggulan dalam komunikasi sehari-hari mereka menggunakan bahasa Arab.

KESIMPULAN

Pertama, Strategi yang dilakukan dalam membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) di Madrasah Aliyah dengan melibatkan komite sekolah, kepala sekolah, guru, pegawai, dan siswa dan juga mendesain SDM secara efektif untuk merespon berbagai perubahan melalui *inservice training*.

Kedua, Mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah, secara umum termasuk dalam kategori yang baik. Namun demikian perlu memberikan banyak keunggulan atau nilai plus sebagai bentuk respon dari *stakeholders*. Hal ini terlihat dari menurunnya animo masyarakat pada tahun-tahun terakhir.

Ketiga, Strategi membangun organisasi pembelajaran (*learning organization*) mampu meningkatkan mutu dan daya saing lulusan yaitu dengan mengkomunikasi melalui upacara-upacara yang dilaksanakan dalam rangka apel pagi, dan disela-sela kegiatan lain tersebut Kepala Sekolah menyampaikan pemikiran-pemikiran berkaitan dengan strategi membangun pembelajaran di madrasah.

Keempat, Identifikasi untuk mengetahui kelemahan dan keunggulan yang dilakukan secara bersama-sama oleh civitas akademika dengan menggunakan analisis SWOT, maka dapat ditentukan berbagai macam strategi baru yang lebih relevan dengan tuntutan perkembangan zaman, dengan mengubah kelemahan menjadi kekuatan, dan tantangan menjadi peluang untuk meningkatkan mutu dan daya saing lulusan di Madrasah Aliyah.

DAFTAR PUSTAKA

Arifin, I. 1994. *Penelitian Kualitatif: Dalam Bidang Ilmu-Ilmu Sosial dan Keagamaan*. Malang: Kalimashada Press. BPS. 2014. *Kudus dalam Angka*. Kudus: BPS

- Bogdan, R.C. & S.K. Biklen. 1998. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. London: Allyn and Bacon, Inc.
- Bryson, M. John, 2000. *Defining Public Administration: Selections from the International Encyclopedia of Policy and Administration*, ed. Jay M. Shafritz (Boulder, CO: Westview, Press).
- Danim, Sudarwan. 2003. *Menjadi Komunitas Pembelajar*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Finger, M. and Brand, SB. 1999. The concept of the “learning organization” applied to the transformation of the public sector’ in M. Easterby-Smith, L. Araujo and J. Burgoyne (eds.) *Organizational Learning and the Learning Organization*, London: Sage
- Garvin, David A. 1993. “Building Learning Organization”. *Academy of Management Review*, 10 (4), 78-91.
- Gerry Johnson dan Kevan Scholes, 1989. *exploring corporate strategy*. New York: Prentice Hall
- Afin Murtie. 2012. *Omsot Meroket dengan Strategi Manajemen Pemasaran dan Manajemen Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Agobos Publishing.
- Lincoln, Y.S. & E.G.L. Guba. 1985. *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hill, CA : SAGE Publication, Inc.
- Manzini, Andrew O. 1996. “Integrating Human Resources Planning and Development: The Unification of Strategic, Operational, and Human Resources Planning Systems,” *Human Resources Planning*. Vol 11. No. 2. pp. 79- 94.
- Moleong. L.J. 1989. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya
- Nasution, S. 1988. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Prijono Tjiptoherijanto. 2004. “Konsep Pengembangan SDM Menghadapi Perubahan dan Tantangan Organisasi”. *Manajemen Usahawan*. No. 02 TH XXXIII Februari.
- Pedler, M., Burgoyne, J. and Boydell, T. 1991, 1996. *The Learning Company A strategy for sustainable development*, London: McGraw-Hill.
- Senge, P.M. 1990. *The Fifth Discipline: The Art & Practice of the Learning Organization*. New York: Double D.
- Tilaar, H.A.R. 1997. *Pengembangan Sumber Daya Manusia dalam Era Globalisasi*, Jakarta: PT Grasindo.
- Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional No. 20 Tahun 2003*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta: Sinar Grafika
- Watkins, K. and Marsick, V. (eds.).1993. *Sculpting the Learning Organization. Lessons in the art and science of systematic change*, San Fransisco: Jossey-Bass.
- Wikipedia. 2010. situs <http://id.wikipedia.org/wiki/Strategi>, online tanggal 17 April.

Pengembangan Bahan Ajar Nahwu Berbasis *Technological Pedagogical Content Knowledge* (TPACK) Untuk Meningkatkan *Higher Order Thinking Skills* (HOTS) Mahasiswa

Noza Aflisia¹, Badruzzaman M. Yunus², Izzuddin Musthafa³, Yusuf Ali Shaleh Atho⁴

¹Institut Agama Islam Negeri Curup, Indonesia, ^{2,3,4}Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

nozaaflisia@iaincurup.ac.id, badruzzamanmyunus@uinsgd.ac.id, izzuddin@uinsgd.ac.id, yosefata1976@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengembangkan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK dalam meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa Prodi PBA. Metode penelitian yang digunakan adalah *Research and Development* dengan pendekatan *mix method*. Prosedur penelitian yaitu identifikasi kebutuhan dosen dan mahasiswa Prodi PBA di PTKIN Provinsi Bengkulu, perencanaan desain pengembangan bahan ajar, pengembangan format bahan ajar, uji coba awal (*self evaluation* dan *expert review*), dan revisi format bahan ajar. Hasil penelitian menunjukkan bahwa rekapitulasi hasil angket kebutuhan terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK menunjukkan 45% dosen dibutuhkan, dan 65,40% mahasiswa sangat dibutuhkan. Perencanaan desain bahan ajar Nahwu berbasis TPACK disesuaikan dengan hasil analisis kebutuhan. Desain bahan ajar memuat tujuh dimensi TPACK yang mendukung ketercapaian kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa. Pengembangan desain awal bahan ajar Nahwu berbasis TPACK dilakukan dengan menganalisis capaian pembelajaran RPS dan mengembangkan materi pembelajaran. Hasil *self evaluation* bahan ajar menunjukkan bahan ajar layak untuk divalidasi dan hasil validasi pakar memperoleh nilai 90,9 dalam kategori sangat baik/sangat layak. Revisi produk bahan ajar dilakukan dengan menambahkan bab *murajaah*, penyesuaian jenis tulisan, melengkapi glosarium, dan penambahan biografi penulis pada akhir bahan ajar. Hasil penelitian dan pengembangan ini mendukung dosen untuk dapat mengembangkan bahan ajar pada mata kuliah lainnya dengan berbasis TPACK. Pengembangan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK memiliki fungsi yang besar sebagai materi pembelajaran untuk meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa. Orisinalitas penelitian ini yaitu tema Pengembangan berbasis TPACK dalam pembelajaran Nahwu belum diteliti dan dikembangkan, bahan ajar Nahwu berbasis TPACK dikembangkan untuk meningkatkan HOTS, menyajikan modul Nahwu dalam versi digital dengan pemanfaatan berbagai aplikasi (*Flip pdf professional, Canva, Edraw Mind Map, QR4Office, website, dan youtube*), dan menyajikan latihan-latihan berorientasi HOTS belum banyak dikembangkan.

Keywords: *Bahan Ajar, Nahwu, Technological Pedagogical Content Knowledge, Higher Order Thinking Skills, Bahasa Arab*

PENDAHULUAN

Tidak dapat dipungkiri bahwa kehadiran TPACK ialah untuk memenuhi kebutuhan belajar peserta didik abad ini. TPACK telah menarik perhatian pengajar untuk memperhatikan isu-isu terkait pemanfaatan teknologi dalam kelas pembelajaran. Sebagian besar pengajar yang telah mengadopsi teknologi meyakini bahwa TPACK sebagai alat untuk mengubah proses belajar mengajar, meskipun penggunaannya sangat terkait dengan pengetahuan guru dan keterampilan penggunaan teknologi yang mereka miliki (Tavares & Moreira, 2017). Dapat dikatakan bahwa kualitas penggunaan teknologi guru berpengaruh terhadap kualitas belajar siswa (Ying & Hsu, 2015). Namun sedikit perhatian terhadap kemampuan guru dalam menerapkan teknologi (Voogt & McKenney, 2017).


Penggunaan TPACK untuk mencapai kemampuan berpikir tingkat tinggi menjadi pilihan utama yang bisa digunakan untuk interaksi kelas pembelajaran. Interaksi kelas akan menjadi lebih menarik

dan interaktif karena peserta didik akan lebih aktif dalam belajar melalui penggunaan teknologi (Zainuddin et al., 2021). Pengajar membutuhkan kerangka kerja TPACK untuk integrasi teknologi yang sukses dalam pengajaran (Mishra, 2019). TPACK ini telah mencuri perhatian pengajar (Hunter, 2015). Sehingga memerlukan keterampilan agar pengintegrasian teknologi, konten, pedagogis, dan empat dimensi lainnya sebagai aspek dari TPACK dapat terimplementasi dengan baik dalam menciptakan pembelajaran yang efektif.

Sejalan dengan penggunaan teknologi secara intens dalam pembelajaran, abad 21 juga diarahkan pada pencapaian empat kompetensi yaitu *Critical Thinking*, *Collaboration*, *Communication*, dan *Creativity* (Happ, 2013). Kompetensi abad 21 ini lebih dikenal dengan 4C yang kemampuan berpikir tingkat tinggi atau dikenal dengan *Higher Order Thinking Skills* (HOTS) menjadi tujuan yang harus dicapai. HOTS diwujudkan melalui berpikir kritis, berpikir kreatif, berpikir inovatif, untuk memecahkan permasalahan.

Keterampilan berpikir tingkat tinggi adalah berpikir pada tingkat yang lebih tinggi, tidak sekedar menghafalkan fakta atau menyajikan sesuatu kepada seseorang persis seperti suatu yang disampaikan (Jamaluddin et al., 2020). Keterampilan berpikir tingkat tinggi dalam pembelajaran bahasa Arab diperlukan untuk mengasah dan mengeksplor kemampuan berpikir kritis pembelajar melalui berbagai metode, media, dan desain pembelajaran bahasa Arab yang diberikan. Level proses berpikir Taksonomi Bloom yang direvisi oleh Lion Anderson dan David Karthwol adalah sebagai berikut:

Mengkreasi
Mengevaluasi
Menganalisis
Menerapkan
Memahami
Mengingat



Gambar.1 Level Proses Berpikir Taksonomi Bloom (Kemendikbud, 2019)

Penelitian terkait TPACK dalam pembelajaran bahasa Arab sebelumnya menunjukkan bahwa terdapat hubungan positif dan signifikan antara semua komponen yang terdapat dalam TPACK, begitu juga dengan kreativitas pengajaran guru bahasa Arab di Malaysia. Ditemui bahwa *Pedagogy Knowledge* (PK) merupakan penyumbang utama kreativitas pengajaran guru, *Pedagogy Content Knowledge* (PCK) dan *Technology Pedagogy Knowledge* (TPK) sebagai faktor penyumbang selanjutnya. Sedangkan *Technology Knowledge* (TK), *Technology Content Knowledge* (TCK) dan *Content Knowledge* (CK) bukanlah penyumbang kreativitas pengajaran bahasa Arab. (Mohammad Rusdi, 2017). Menurut (Ma'mun et al., 2021), hasil analisis data menunjukkan keterkaitan antara unsur-unsur TPACK dengan TPACK yang memuaskan dari guru bahasa Arab di Indonesia. (Alharbi, 2019) dalam penelitiannya menyatakan bahwa instrumen bahasa Arab yang telah didesain, reliabel dan valid untuk menentukan TPACK dosen. Alat penilaian ini direkomendasikan untuk digunakan seterusnya. Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh (Rasha, 2016) dari American University in Cairo (AUC), peneliti menggunakan TPACK untuk merancang pelatihan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa peserta pelatihan memiliki sikap positif terhadap program pengembangan profesional secara umum dan kegiatan manual dan berbasis masalah pada khususnya, dengan beberapa rekomendasi untuk peningkatan lebih lanjut.

Dari beberapa penelitian yang telah dilakukan terlihat bahwa integrasi TPACK dalam pengembangan pembelajaran memiliki nilai yang positif dan baik digunakan. Terdapat persamaan dan perbedaan dengan penelitian-penelitian yang telah dilakukan sebelumnya tersebut. Persamaan terdapat pada objek yang menjadi kajian yaitu TPACK dalam pembelajaran bahasa Arab. Perbedaan juga terlihat jelas, bahwa penelitian sebelumnya memiliki fokus yang berbeda dalam melihat TPACK dalam pembelajaran bahasa Arab. Penelitian-penelitian tersebut masih cenderung deskriptif, sehingga gambaran mengenai HOTS masih terlihat seragam. Walaupun penelitian Alharbi memiliki kesamaan dalam penelitian yang dilakukan yaitu melakukan pengembangan terkait bahasa Arab, namun memiliki perbedaan pada objek pengembangannya berupa alat penilaian bahasa Arab untuk mengukur TPACK mahasiswa. Sedangkan produk yang akan dikembangkan oleh peneliti adalah fokus pada bahan ajar Nahwu dengan basis TPACK untuk meningkatkan HOTS mahasiswa prodi Pendidikan Bahasa Arab sehingga kajian mengenai TPACK ini lebih praktis dan aplikatif.

Ditemui di lapangan bahwa kemampuan mahasiswa dalam menjelaskan i'rab kata, membandingkan dan mengidentifikasi struktur kalimat, membuat peta pemikiran, serta menilai perbedaan pendapat terkait kasus kaidah tertentu masih sangat rendah. Mahasiswa mengalami kesulitan dalam menyelesaikan latihan tersebut. Problematika ini, tentu tidak terjadi begitu saja, ada beberapa faktor yang ikut mempengaruhi terjadinya, diantaranya penggunaan buku ajar dengan penjelasan yang cukup panjang tanpa ada latihan-latihan yang bisa menguatkan dan mengukur pengetahuan Nahwu mahasiswa terhadap materi yang telah dipelajari, belum ada bagan, ilustrasi visual, serta belum disusun dengan dasar analisis kebutuhan mahasiswa dan dosen. Buku yang digunakan dalam pembelajaran Nahwu diantaranya *Mulakhas Qawaid Al Lughah Al Arabiyah* karangan Fuad Ni'mah dan *Jami'uddurus Al-Arabiyyah* karangan Syekh Musthafa Al Ghalyaini. Buku ajar tersebut cukup tebal dan telah memuat hampir seluruh materi-materi pembelajaran Qawaid. Akan tetapi buku tersebut

diperuntukkan untuk pembelajar bahasa Arab secara umum, tidak dikhususkan untuk mahasiswa Perguruan Tinggi saja, atau belum mengacu pada kurikulum Pendidikan Tinggi terbaru. Selain itu, belum disusun berdasarkan prinsip HOTS, serta tampilan yang tidak begitu menarik untuk mahasiswa saat ini.

Untuk meningkatkan HOTS mahasiswa bahasa Arab, TPACK diyakini sebagai basis yang bisa digunakan. Tanpa memperhatikan prinsip TPACK dalam penyusunan bahan ajar bahasa Arab, maka sulit untuk dapat mencapai tujuan pembelajaran yang diharapkan abad 21 ini. Begitu juga dalam menghasilkan mahasiswa bahasa Arab dengan kemampuan berpikir tingkat tinggi yang mampu bersaing di kancah Nasional maupun Internasional, karena persaingan semakin ketat dan selektif. Pengembangan pembelajaran bahasa Arab tersebut akan menjadi lebih semakin aplikatif bila dituangkan dalam sebuah produk pembelajaran atau pengembangan bahan ajar berbasis TPACK untuk meningkatkan HOTS.

Penelitian ini memiliki tujuan untuk mengembangkan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK untuk mahasiswa Prodi Pendidikan Bahasa Arab. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi pengembangan khazanah keilmuan dan penelitian mengenai pengembangan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK untuk meningkatkan HOTS. Selain itu juga hasil penelitian ini diharapkan dapat digunakan sebagai salah satu bahan ajar untuk mata kuliah Nahwu di Program Studi Pendidikan Bahasa Arab. Bagi mahasiswa, bahan ajar yang dihasilkan dapat digunakan untuk meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa dalam perkuliahan Nahwu dan memperoleh pengalaman pembelajaran yang menyenangkan dengan pemanfaatan teknologi informasi terkini.

TINJAUAN PUSTAKA

A. Pengembangan Bahan Ajar

Bahan ajar ialah semua bentuk bahan yang digunakan untuk membantu guru/instruktur dalam melaksanakan kegiatan belajar mengajar di kelas (Nana, 2019). Bahan ajar merupakan seperangkat materi pelajaran yang beracuan kepada kurikulum yang dipakai sebagai upaya mencapai Standar Kompetensi (SK) dan Kompetensi Dasar (KD) yang telah ditetapkan (Lestari, 2013). Buku ajar semestinya tidak hanya terdiri dari materi dasarnya saja, namun juga materi-materi pendukung lainnya (Al-Gali & Abdullah, 2012). Lebih rinci dijelaskan bahwa bahan ajar adalah sesuatu yang dimanfaatkan oleh guru atau peserta didik untuk memudahkan berjalannya proses pembelajaran berupa Lembar Kerja Siswa (LKS), buku bacaan, tayangan, foto, surat kabar, kartu, bahan digital, perbincangan dengan penutur asli secara langsung, instruksi-instruksi guru, tugas tertulis, atau juga bahan diskusi yang digunakan antar peserta didik (Kosasih, 2021).

erdasarkan hal tersebut, dapat dikatakan bahwa bahan ajar berupa banyak hal yang dianggap mampu untuk meningkatkan pengetahuan dan pengalaman peserta didik baik tertulis maupun tidak tertulis. Bahan ajar dianggap sebagai media belajar untuk peserta didik agar dapat memahami apa yang disampaikan oleh pengajar dalam proses pembelajaran. Apabila bahan ajar yang digunakan dalam pembelajaran bagus, maka kemampuan dan prestasi belajar peserta didik akan meningkat. Untuk itu penyusunan bahan ajar harus disesuaikan dengan tujuan yang ingin dicapai dalam pembelajaran sehingga materi tersampaikan dan dipahami dengan baik oleh peserta didik, serta tujuan yang diharapkan dapat tercapai dengan baik pula.

Terdapat beberapa komponen yang harus diperhatikan dalam mengembangkan sebuah bahan ajar yaitu kecermatan isi, ketepatan cakupan, ketercernaan bahan ajar, penggunaan Bahasa, perwajahan atau pengemasan, ilustrasi, dan kelengkapan dokumen. Ketujuh komponen mulai dari kecermatan isi, ketepatan cakupan, ketercernaan bahan ajar, penggunaan bahasa, perwajahan atau pengemasan, ilustrasi, dan kelengkapan dokumen mutlak diperlukan dalam pengembangan sebuah bahan ajar. Dengan ketujuh komponen tersebut, dapat menghasilkan bahan ajar yang berkualitas dan dapat dipertanggung jawabkan, serta dapat mencapai tujuan pembelajaran yang diinginkan (Belawati, 2013).

B. Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) dalam Pembelajaran

1. Pengertian TPACK

Shulman telah lebih dulu mengembangkan *Pedagogical Content Knowledge* (PCK) pada tahun 1986. Pierson pertama kali pada tahun 2001 mengusulkan penambahan unsur *Technological Knowledge* untuk melengkapi PCK yang dikembangkan oleh Shulman, lalu menjadi TPCK dan digunakan sebagai pengetahuan tentang integrasi teknologi dalam pengajaran. Mishra dan Koehler mengusulkan nama baru untuk TPCK menjadi TPACK pada tahun 2007 (Rahimi & Pourshahbaz, 2019). TPACK adalah pengetahuan akan bagaimana menggunakan teknologi dalam mengajarkan sebuah konten. (Koehler & Mishra, 2005) TPACK diyakini sebagai kerangka kerja yang berguna untuk menjelaskan jenis pengetahuan yang paling dibutuhkan untuk membuat integrasi teknologi berhasil di kelas. Pendidik perlu memahami bahwa praktik pembelajaran paling baik dibentuk oleh pengetahuan yang didorong oleh konten, pedagogis, dan teknologi yang maju (Dewantara, 2021).

Jadi, berdasarkan penjelasan sebelumnya dapat dikatakan TPACK ialah cara pengintegrasian teknologi yang kompleks ke dalam pembelajaran dengan tidak mengabaikan aspek pedagogi dan konten, lalu dikembangkan oleh pengajar secara efektif. TPACK sebagai pengetahuan yang harus dimiliki oleh pengajar yaitu mengetahui bagaimana teknologi dapat mengubah strategi pedagogis dan representasi konten dalam mengajarkan topik tertentu, dan bagaimana teknologi dan representasi berdampak pada pemahaman peserta didik terkait topik-topik tersebut. Tiga aspek dasar (teknologi, konten, pedagogis) tidak dapat dipisahkan. Implikasi dari Kerangka TPACK ini menjadikan pembelajaran sesuatu yang bervariasi, kompleks, dan dinamis.

TPACK secara umum memiliki tiga dimensi besar yaitu *Technology Knowledge* (TK), *Pedagogical Knowledge* (PK), dan *Content Knowledge* (CK), Ketiga dimensi besar tersebut saling berhubungan dan saling mempengaruhi (الشمر والشمرى, ٢٠٢١). Lalu berkolaborasi menghasilkan empat dimensi lainnya, yaitu sebagai berikut (Kusuma, 2020):

a. *Technological Pedagogical Knowledge* (TPK)

Pengetahuan ini mencakup pengetahuan akan menggunakan teknologi dalam pendidikan. Misalnya, mengetahui bagaimana cara menggunakan LMS, PPT, dan LCD untuk mengajar. *Google Form*, *Quizizz*, dan *Kahoot* untuk membuat soal, dan lain sebagainya. Perlu diingat bahwa mengetahui teknologi dan penggunaannya secara umum belum berarti mengetahui teknologi dalam pendidikan dan penggunaannya. Oleh karena itu, TPK mencakup pengetahuan akan teknologi apa saja yang bisa digunakan dalam pendidikan dan bagaimana cara menggunakannya secara efektif. Misalnya saja, TPK ini adalah pengetahuan menggunakan LMS dan mendesain pembelajaran dengan menggunakan LMS.

b. *Technological Content Knowledge* (TCK)

Pengetahuan ini mencakup pengetahuan akan menggunakan teknologi yang terkait dengan pemberian konten. Misalnya mengetahui situs-situs berbahasa Arab, mengetahui cara menggunakan kamus digital, mengetahui kanal *YouTube* apa saja yang berisikan materi bahasa Arab. perlu diingat bahwa TCK tidak sama dengan TPK dimana TCK ini merupakan pengetahuan akan teknologi apa saja yang bisa digunakan untuk menyampaikan konten secara efektif.

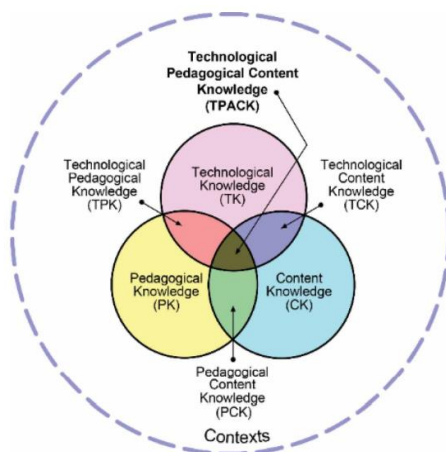
c. *Pedagogical Content Knowledge* (PCK)

Pengetahuan ini mencakup pengetahuan mengajarkan konten seperti yang dijelaskan sebelumnya. Penerapan pengetahuan pedagogi dengan tujuan untuk mengajarkan konten. Untuk mengembangkan kemampuan peserta didik, pengajar menyiapkan materi dengan pengajaran yang efektif (عبد الرؤف, ٢٠٢٠).

d. *Technological Pedagogical Content Knowledge* (TPACK)

Pengetahuan ini mencakup pengetahuan menggunakan teknologi untuk mengajarkan konten. Jadi TPACK ini merupakan perpaduan semua dimensi yang telah disebutkan sebelumnya. Sehingga dalam TPACK ada pengetahuan teknologi, pedagogi, konten, TPK, TCK, PCK.

Semua dimensi tersebut dan keterkaitan antara satu dimensi dengan yang lainnya dapat dilihat pada gambar berikut:



Gambar.2 Kerangka Kerja TPACK dan Kategori Pengetahuan (Koehler & Mishra, 2009)

Tujuh komponen tersebut wajib dikuasai guru, yang dimana saat ini lingkungan belajar erat dengan penggunaan teknologi, sehingga guru dituntut untuk menyiapkan pembelajaran dengan pemanfaatan teknologi. TPACK memberikan pemahaman dan kemudahan pengajar dalam menyiapkan teknologi yang tepat dan pedagogi yang sesuai dalam mengajarkan konten kepada peserta didik.

C. *Higher Order Thinking Skills (HOTS) dalam Penilaian Nahwu*

HOTS adalah suatu kemampuan dalam menggunakan dan mengolah proses berpikir di atas fakta. Seseorang yang mempunyai keterampilan berpikir tingkat tinggi tidak hanya mengetahui suatu fakta tertentu, tetapi juga menggunakan pengetahuan yang diperoleh untuk mengembangkan pengetahuan itu sendiri (Lie et al., 2020). HOTS memerlukan kemampuan menafsirkan dan mengintegrasikan pengetahuan, menganalisis dan memanipulasi informasi, membuat hipotesis, menyimpulkan dan mengevaluasi, dan bereksperimen untuk mengkreasi pengetahuan baru atau produk yang baru (Endrayanto, 2021).

Berpikir tingkat tinggi akan terjadi jika seseorang memiliki informasi yang disimpan dalam ingatan dan memperoleh informasi baru, kemudian menghubungkan, dan/atau menyusun dan mengembangkan informasi tersebut untuk mencapai suatu tujuan atau memperoleh jawaban atau solusi yang mungkin untuk suatu situasi yang membingungkan.

Terdapat tiga dimensi keterampilan berpikir tingkat tinggi, yaitu keterampilan berpikir tingkat tinggi sebagai alih pengetahuan, keterampilan berpikir tingkat tinggi sebagai kemampuan berpikir kritis dan kreatif, dan keterampilan berpikir tingkat tinggi sebagai penyelesaian masalah (Brookhart, 2010).

Adapun langkah dalam menyusun tes Nahwu berbasis HOTS seperti yang diadaptasi dari langkah penyusunan tes bahasa Arab secara umum oleh Ainin adalah sebagai berikut: menentukan kompetensi dasar atau tujuan penyelenggaraan tes nahwu, pemilihan materi tes, membuat indikator atau tujuan khusus yang akan diukur, menyusun kisi-kisi tes, menyusun draf soal (tes), mereview tes, dan finalisasi penyusunan tes (Ainin, 2020).

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kombinasi (*Mixed Method*) dengan metode penelitian dan pengembangan (*Research and Development*). Sumber data primer yaitu bersumber dari Dosen dan mahasiswa PBA PTKIN Provinsi Bengkulu yaitu IAIN Curup dan UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu berupa data hasil analisis kebutuhan, data uji kelayakan bahan ajar, kondisi proses Perkuliahan Nahwu di Prodi PBA. Sedangkan data sekunder berasal dari dokumen tertulis seperti RPS Mata Kuliah

Nahwu di Prodi PBA. Sampel dalam penelitian ini ialah dosen pengampu mata kuliah Nahwu dan mahasiswa prodi PBA di PTKIN Provinsi Bengkulu yang berjumlah empat orang dan mahasiswa Prodi PBA dari semester II s.d semester X IAIN Curup berjumlah 88 mahasiswa dan dari UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu berjumlah 163 mahasiswa.

Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan observasi, angket, wawancara, dan dokumentasi. Observasi yang digunakan dalam penelitian ini ialah *non participant observation*. Observasi dilakukan untuk memperoleh data kondisi obyektif proses perkuliahan Nahwu pada Prodi PBA di PTKIN Provinsi Bengkulu yaitu IAIN Curup dan UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu. Angket digunakan untuk memperoleh data analisis kebutuhan terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK, kondisi obyektif, analisis RPS, dan penilaian kelayakan bahan ajar. Selain angket kebutuhan, peneliti juga menggunakan angket validasi bahan ajar untuk mengetahui kelayakan bahan ajar Nahwu yang telah dikembangkan.

Untuk pengumpulan data wawancara dilakukan untuk mengumpulkan data mengenai kondisi pembelajaran Nahwu, kurikulum yang digunakan, RPS yang telah disusun, kebutuhan dosen dan mahasiswa terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK. Sedangkan dokumentasi digunakan untuk mendapatkan data berupa RPS Nahwu, profil, visi misi, tujuan, sasaran, struktur prodi, dan data mahasiswa PBA pada PTKIN Provinsi Bengkulu.

Teknik yang digunakan dalam menganalisis data pada angket kebutuhan bahan ajar Nahwu Berbasis TPACK dalam penelitian ini menggunakan analisis kualitatif dan analisis kuantitatif. Angket tertutup menggunakan Skala *Likert* untuk memperoleh skor dari jawaban yang disediakan, angket terbuka untuk memperoleh masukan, komentar, kritik, saran dari dosen dan mahasiswa. Data angket hasil analisis persepsi dan kebutuhan dianalisis dengan menggunakan skala pengukuran *rating scale* dengan rincian sebagai berikut: 1)= tidak benar/tidak sesuai, 2) = kurang benar/kurang sesuai, 3) = cukup benar/cukup sesuai, 4) = benar/sesuai, dan 5) = sangat benar/sangat sesuai. Interpretasi skala *likert* diadaptasi dari penelitian (Zahro et al., 2017).

Para ahli akan memberikan penilaian terhadap desain produk yang akan diujicobakan kepada mahasiswa meliputi validasi kelayakan isi, kebahasaan, kegrafikaan, dan validasi penyajian. Data angket hasil validasi para ahli dianalisis dengan menggunakan skala pengukuran *rating scale* dengan rincian: 1) sangat tidak baik/sangat tidak sesuai, 2) kurang baik/kurang sesuai, 3) cukup baik/cukup sesuai, 4) baik/sesuai, 5) sangat baik/sangat sesuai

Rumus yang digunakan:

$$NP = \frac{R}{SM} \times 100$$

Keterangan Rumus:

NP = Nilai persen yang dicari atau diharapkan

R = Skor mentah penilaian validator

SM = Skor maksimum ideal dari pernyataan

100 = Bilangan tetap

Sebagai ketentuan dalam memberikan makna dan pengambilan keputusan hasil perhitungan tersebut dapat ditafsirkan dengan rentang seperti pada tabel berikut (Zuhdiyah, 2017):

Tabel 1. Interpretasi Kelayakan Bahan Ajar

Tingkat Penguasaan	Penafsiran	Keterangan
5 = 80 – 100% kriteria terpenuhi	Sangat Baik/Sangat Layak	Tidak Perlu Revisi
4 = 60 – 79% kriteria terpenuhi	Baik/Layak	Tidak Perlu Revisi

3 = 40 – 59% kriteria terpenuhi	Cukup Baik/Cukup Layak	Tidak Perlu Revisi
2 = 20 – 39% kriteria terpenuhi	Kurang Baik/Kurang Layak	Perlu Revisi
1 = \leq 20% kriteria terpenuhi	Sangat Kurang Baik/Sangat Tidak Layak	Perlu Revisi

Prosedur penelitian dan pengembangan yang dilakukan adalah mengikuti tahapan yang dikemukakan oleh Borg dan Gall yang memaparkan sepuluh langkah prosedur penelitian (Sugiyono, 2014) dan pengembangan, namun dilakukan penyesuaian oleh peneliti menjadi lima tahapan berikut:

1. Penelitian dan Pengumpulan Informasi Awal

Pada tahapan awal ini peneliti melakukan Identifikasi kebutuhan dosen dan mahasiswa terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK. Pada tahapan ini peneliti juga mengumpulkan berbagai informasi terkait TPACK dan HOTS dari berbagai sumber. Berbagai informasi yang didapatkan oleh peneliti tersebut digunakan sebagai bahan perencanaan bahan ajar berupa modul Nahwu berbasis TPACK untuk meningkatkan HOTS Mahasiswa PBA.

2. Perencanaan

Adapun kegiatan yang dilakukan pada perencanaan ini yaitu merencanakan *draft* awal yang selanjutnya dibahas bersama para praktisi dan ahli. Selanjutnya melakukan penetapan tujuan pembelajaran. Perencanaan desain awal bahan ajar dibuat berdasarkan spesifikasi yang diperoleh melalui analisis kebutuhan, wawancara, observasi, dan angket yang diberikan kepada dosen dan mahasiswa.

3. Pengembangan Format Produk Awal

Pada tahapan ketiga ini dilakukan penyusunan desain awal produk berdasarkan hasil perencanaan. Produk bahan ajar Nahwu yang dihasilkan dalam penelitian dan pengembangan ini yaitu bahan ajar berupa e-modul dengan spesifikasi berdasarkan hasil analisis kebutuhan yang sudah dibuat perencanaannya.

4. Uji Coba Awal (*Self Evaluation* dan *Expert Review*)

Self evaluation dilakukan untuk menilai secara mandiri bahan ajar Nahwu berbasis TPACK. Uji coba awal yaitu validasi ahli dengan penilaian terhadap *content* dan *design* produk awal modul yang disusun secara rasional sudah tepat atau belum. Hasil validasi ahli dimanfaatkan untuk memperbaiki desain produk awal menjadi lebih baik.

5. Revisi Produk

Revisi produk dilakukan berdasarkan hasil validasi oleh para validator. Kelemahan yang diperoleh dari hasil validasi tim ahli tersebut selanjutnya digunakan untuk memperbaiki desain produk.

TEMUAN

A. Penelitian dan Pengumpulan Informasi (Identifikasi Kebutuhan Mahasiswa dan Dosen terhadap Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK)

Berdasarkan rekapitulasi hasil angket kebutuhan mahasiswa Prodi PBA PTKIN Bengkulu terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK menunjukkan 65,40% sangat dibutuhkan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK, 24,56% menyatakan dibutuhkan, 7,78% menyatakan kurang dibutuhkan, 1,55% menyatakan tidak dibutuhkan, 0,72% menyatakan sangat tidak dibutuhkan.

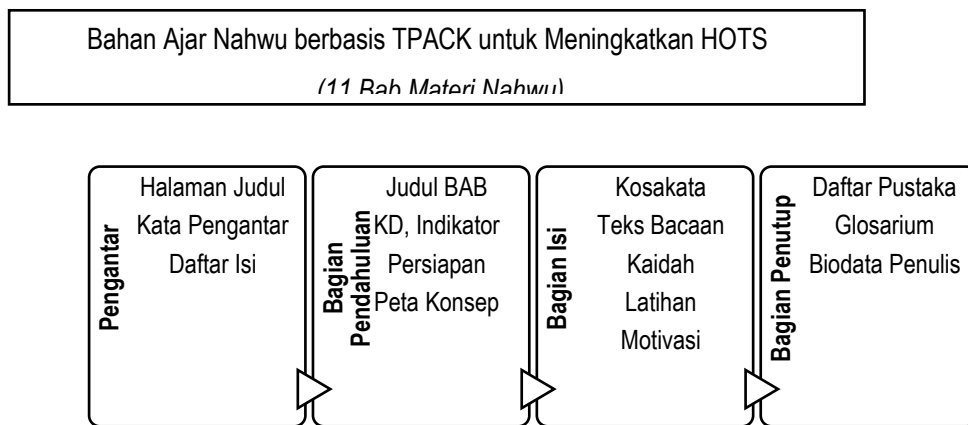
Dosen Nahwu IAIN Curup mengharapkan bahan ajar yang dikembangkan memiliki banyak manfaat, karena kehadiran bahan ajar Nahwu berbasis TPACK ini sangat dibutuhkan di era pembelajaran berbasis TIK seperti saat ini. Selain itu juga diharapkan bahan ajar yang lebih mengarah kepada contoh dan latihan yang lebih komprehensif dan menekankan kepada kemampuan berpikir kreatif mahasiswa. Sedangkan dosen Nahwu UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu mengharapkan dan membutuhkan bahan ajar yang lebih memperhatikan pada pengembangan kemampuan kritis

mahasiswa dan penggunaan teknologi yang relevan dengan zaman sekarang sehingga pembelajaran Nahwu semakin dicintai, serta memasukkan unsur budaya setempat dalam *nash*.

Mahasiswa prodi PBA IAIN Curup membutuhkan bahan ajar yang bisa memudahkan mahasiswa memahami Nahwu melalui pemanfaatan teknologi terkini, memperbanyak contoh dan latihan, mengInovasi bahan ajar Nahwu sehingga menjadi lebih menarik, kreatif, praktis, sistematis, efektif, dan efisien, sesuai standar, menjawab kesulitan mahasiswa, dan dapat mengembangkan kemampuan berpikir kritis, serta sesuai dengan perkembangan zaman. Sedangkan mahasiswa prodi PBA UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu menuliskan membutuhkan bahan ajar yang praktis, rinci, mudah dipahami, efektif, efisien. Bahan ajar yang mampu mengembangkam kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa Penggunaan teknologi yang menarik dan memotivasi mahasiswa untuk belajar Nahwu Bahan ajar yang sesuai dengan tujuan pembelajaran, kebutuhan, dan kemampuan mahasiswa Bahan ajar dengan materi dan contoh yang jelas, Menyenangkan dan tidak monoton, Bisa diakses melalui android, Bergambar atau ilustrasi.

B. Perencanaan Desain Pengembangan Produk Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK

Berikut rancangan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK yang disesuaikan dengan hasil analisis kebutuhan dosen dan mahasiswa untuk meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa.



Gambar 1. Perencanaan Desain Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK

C. Pengembangan Format Produk Awal Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK

Pengembangan format desain awal dan materi bahan ajar Nahwu berbasis TPACK untuk meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa prodi PBA pada PTKIN di Provinsi Bengkulu dilakukan berdasarkan kepada beberapa hal, yaitu:

Pertama, Hasil Perencanaan yang Telah Disiapkan

Penyusunan pengembangan desain awal bahan ajar Nahwu berbasis TPACK diawali dengan pengkajian bahan ajar Nahwu yang digunakan selama ini di prodi PBA melalui angket yang diberikan, melakukan observasi dan wawancara dengan dosen dan mahasiswa mengenai kebutuhan bahan ajar Nahwu, konsultasi ahli, berdiskusi dengan dosen dan mahasiswa, mempelajari teknik pembuatan bahan ajar, mengkaji beberapa literatur, dan menganalisis Rencana Pembelajaran Semester (RPS).

Kedua, Melakukan Analisis Capaian Pembelajaran

Menyusun dan mengembangkan RPS sesuai kompetensi mahasiswa dan capaian pembelajaran yang akan dicapai. Berdasarkan RPS yang sudah disusun dan dikembangkan, peneliti menyusun peta pembelajaran, materi bahan ajar yang akan disusun, dan latihan-latihan yang akan dimuat.

Ketiga, Mengembangkan Materi Pembelajaran

Diantara materi bahan ajar yang sangat dibutuhkan menurut dosen dan mahasiswa Prodi PBA di PTKIN Provinsi Bengkulu ada 11 materi Nahwu yang digunakan. Setelah diperoleh materi yang akan disusun tersebut, peneliti mulai mengembangkan materi dan tema teks bacaan dalam bahan ajar Nahwu meliputi:

Tabel 1. Materi dan Tema Bacaan Bahan Ajar Nahwu

No Bab	Kaidah	Teks Bacaan
I	الاسم	الأسرة
II	المذكر والمؤنث	المهن
III	المفرد والمثنى والجمع	التعليم عبر الإنترنت
IV	أحرف الجر	الجامعة
V	الجملة الاسمية	النقل عبر التطبيق
VI	الفعل الماضي	فيروس كورونا
VII	الفعل المضارع	وسائل التواصل الاجتماعي
VIII	فعل الأمر	الكساء
IX	الجملة الفعلية	المتجر الإلكتروني
X	سياحية بنكولو	النعث
XI	الرياضة	ظروف المكان وظروف الزمان

Kemudian menuangkan tujuh indikator TPACK yang digunakan pada pengembangan bahan ajar Nahwu adalah sebagai berikut:

Tabel 2. Indikator TPACK yang Digunakan pada Bahan Ajar Nahwu berbasis TPACK

No	Dimensi	Indikator	Sub Indikator
1	<i>Technology Knowledge (TK)</i>	1. Penggunaan Teknologi Informasi Komunikasi (TIK)	Terintegrasi dengan TIK
2	<i>Pedagogical Knowledge (PK)</i>	2. Perkembangan kognitif peserta didik	Tingkat kesulitan yang sesuai untuk mahasiswa. Mengeksplor kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa.
		3. Perencanaan Pembelajaran	Sesuai dengan RPP dan Silabus.
3.	<i>Content Knowledge (CK)</i>	4. Materi Nahwu	Susunan isi materi yang sesuai dengan konsep.

		Susunan isi materi yang seimbang.
4. <i>Technological Pedagogical Knowledge</i> (TPK)	5. Kesesuaian TIK dengan perkembangan kognitif peserta didik.	Memfaatkan TIK yang sesuai untuk mengeksplor kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa
	6. Kesesuaian TIK dengan media pembelajaran.	Memfaatkan fitur TIK sebagai media pembelajaran interaktif.
	7. Kesesuaian TIK dengan Penilaian pembelajaran.	Memfaatkan fitur TIK dalam penilaian pembelajaran.
5. <i>Technological Content Knowledge</i> (TCK)	8. Kesesuaian materi dengan TIK	Menggunakan TIK sesuai dengan materi.
		Menggunakan TIK untuk mengumpulkan bahan atau materi pembelajaran.
		Menggunakan TIK untuk menguatkan konsep materi.
6. <i>Pedagogical Content Knowledge</i> (PCK)	9. Kesesuaian materi dengan perkembangan kognitif peserta didik	Menggunakan materi dengan tingkat kesulitan yang sesuai dengan kapasitas berpikir mahasiswa.
	10. Kesesuaian model pembelajaran dengan materi	Mendorong penyesuaian model pembelajaran dengan karakteristik materi.
	11. Kesesuaian metode pembelajaran dengan materi.	Mendorong penyesuaian metode pembelajaran dengan karakteristik materi.
	12. Kesesuaian penilaian dengan materi	Menggunakan penilaian berpikir tingkat tinggi dalam penilaian penguasaan materi.

7. <i>Technological Pedagogical Content Knowledge</i> (TPACK)	13. Kesesuaian TIK dengan pendekatan, model, metode, dan pembelajaran dengan karakteristik mahasiswa.	Menggunakan materi, model, dan TIK yang disusun sesuai dengan karakteristik mahasiswa.
---	---	--

D. Uji Coba Awal (*Self Evaluation dan Expert Review*) terhadap Prototipe Hasil Pengembangan Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK

Berdasarkan hasil *self evaluation* yang dilakukan ini, maka bahan ajar Nahwu berbasis TPACK telah layak untuk divalidasi oleh tim ahli. Tahap selanjutnya adalah *Expert Review* yaitu validasi bahan ajar oleh tim ahli yang terdiri dari validasi isi atau materi, validasi penyajian, validasi Bahasa, dan validasi kegrafikan atau desain. Adapun rekapitulasi nilai yang diberikan oleh tim ahli tentang isi/materi, penyajian, Bahasa, dan kegrafikan adalah sebagai berikut:

Tabel 3. Rekapitulasi Hasil Validasi oleh Tim Ahli Terhadap Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK

No	Aspek	Jumlah	Rata-rata
1	Kelayakan Isi/Materi	122	97,6
2	Kelayakan Penyajian	80	80
3	Kelayakan Bahasa	48	96
4	Kelayakan Kegrafikan	36	90
Total		286	363,6
Rata-Rata		91,11	90,9
Kategori		Sangat Baik/Sangat Layak	

E. Revisi Produk Bahan Ajar Nahwu Berbasis TPACK

Telah dilakukan revisi terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK sesuai dengan saran dan masukan dari tim ahli. Revisi dilakukan dengan penambahan bab khusus untuk review materi berupa Latihan-latihan. Selain itu terdapat juga penambahan biodata penulis, penambahan Latihan, penambahan pembuka pelajaran ke-11, dan melengkapi glosarium. Sedangkan pada penyajian latihan, terdapat pergeseran posisi karena mempertimbangkan optimalisasi penggunaan halaman. Sehingga menjadikan halaman sedikit berkurang.

DISKUSI

Analisis kebutuhan terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK yang telah dilakukan mendapatkan hasil bahwa sangat dibutuhkan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK oleh dosen pengampu mata kuliah Nahwu dan mahasiswa Prodi PBA. Bahan ajar yang dibutuhkan ialah bahan ajar yang memiliki banyak manfaat, lebih mengarah kepada contoh dan latihan yang lebih komprehensif, menekankan kepada kemampuan berpikir kritis dan kreatif mahasiswa, memasukkan unsur budaya setempat dalam *nash*, memudahkan memahami Nahwu melalui pemanfaatan teknologi terkini, memperbanyak contoh dan latihan yang jelas, mengInovasi bahan ajar Nahwu sehingga menjadi lebih menarik, rinci, kreatif, praktis, sistematis, efektif, dan efisien, sesuai standar, menjawab kesulitan mahasiswa, memotivasi mahasiswa untuk belajar Nahwu, sesuai dengan tujuan pembelajaran, kebutuhan, dan kemampuan mahasiswa, tidak monoton, bisa diakses melalui android, bergambar atau ilustrasi.

Berdasarkan analisis kebutuhan bahan ajar, disusun perencanaan pengembangan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK yang diharapkan dapat membantu meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa PBA. Pengintegrasian teknologi dalam proses pembelajaran dapat menyediakan pertanyaan dan menciptakan suasana yang menguji kemampuan memecahkan masalah, ketrampilan berpikir kritis, dan ketrampilan berargumentasi sehingga dapat meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi (HOTS) (Pasani, 2018). Penggunaan TPACK dan penerapan prinsip HOTS menjadikan interaksi kelas lebih seru dan interaktif (Zainuddin, Waluyo, Kharis, & Nahdiyah, 2021). Secara sederhana TPACK dipahami sebagai pengetahuan akan bagaimana menggunakan teknologi dalam mengajarkan sebuah konten (Koehler & Mishra, 2005).

Dengan pemanfaatan berbagai aplikasi dalam pembelajaran dapat menarik minat dan memotivasi peserta didik untuk belajar karena tercipta suasana yang menyenangkan dalam pembelajaran. Apabila peserta didik sudah merasa menikmati pembelajaran, maka materi-materi yang telah disusun menggunakan prinsip HOTS akan tersampaikan dengan baik dan pada akhirnya peserta didik memperoleh kemampuan berpikir tingkat tinggi seperti yang diharapkan.

TPACK menjadi pengetahuan yang dapat diandalkan oleh pengajar untuk mengembangkan kemampuan dan keterampilan abad 21 peserta didik (Ying & Hsu, 2015). Tidak peduli betapa rumitnya dalam perkembangannya, tidak dapat dipungkiri bahwa TPACK lahir dan diuraikan untuk memenuhi kebutuhan belajar siswa. Siapa yang harus diajarkan (peserta didik), memiliki kemampuan tentang apa yang harus diajarkan (konten), dan cara mengajar (pedagogi, teknologi), dan cara mengajar akan sangat berperan dalam pencapaian target (tujuan pembelajaran).

Perencanaan dilakukan dengan menetapkan spesifikasi desain dari bahan ajar yang akan dikembangkan. Spesifikasi tersebut ditetapkan berdasarkan permasalahan dan tujuan dari penyusunan produk (Sugiyono, 2015). Kemudian pengembangan format desain awal dan materi bahan ajar Nahwu berbasis TPACK untuk meningkatkan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa prodi PBA pada PTKIN di Provinsi Bengkulu dilakukan berdasarkan kepada hasil perencanaan, melakukan analisis capaian pembelajaran, dan mengembangkan materi pembelajaran.

Materi pembelajaran yang digunakan pada bahan ajar ditentukan berdasarkan analisis kebutuhan terhadap bahan ajar Nahwu Berbasis TPACK. Diantara materi bahan ajar yang sangat dibutuhkan menurut dosen dan mahasiswa Prodi PBA di PTKIN Provinsi Bengkulu ada 11 materi Nahwu yang digunakan. Setelah diperoleh materi yang akan disusun tersebut, peneliti mulai mengembangkan materi dan tema teks bacaan dalam bahan ajar Nahwu.

Harus disadari bahwa peserta didik yang ada saat ini adalah pemilik masa depan, sehingga materi pembelajaran yang diberikan harus relevan dengan kebutuhan yang mendukung berkembangnya keterampilan peserta didik (Rahmawati, 2018). Agar siswa mampu bersaing lebih baik lagi perlu perubahan dalam pembelajaran bahasa Arab agar memiliki sejumlah kemampuan yang dibutuhkan pada abad ke-21, yaitu mengubah pola pikir peserta didik dari berpikir level rendah menjadi tinggi sehingga siswa terbiasa belajar dengan berpikir kritis, kreativitas, komunikasi, dan kolaborasi (Desrani et al., 2019). Pembelajaran bahasa Arab menggunakan HOTS memiliki pengaruh yang signifikan terhadap kemampuan siswa menganalisis, mengevaluasi, dan mencipta (Desrani, 2020).

Hasil desain awal pengembangan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK untuk meningkatkan HOTS yang dikembangkan untuk mahasiswa Prodi Pendidikan Bahasa Arab terdiri dari 4 bagian, yaitu: pertama, berupa pengantar yang berisi halaman judul, kata pengantar, dan daftar isi. Kedua, bagian pendahuluan yang berisi judul bab, kompetensi dasar dan indikator, poster, dan peta pemikiran. Ketiga, bagian Isi berupa kosakata, teks bacaan, kaidah, latihan, dan motivasi. Keempat, bagian penutup berisi daftar Pustaka, glosarium, dan biografi penulis.

Kemudian menuangkan tujuh indikator dari setiap dimensi dari TPACK dalam rangka meningkatkan HOTS dalam pengembangan bahan ajar dari Bab I sampai Bab XI. Penempatan masing-masing indikator TPACK disesuaikan dan diselaraskan dengan materi bahan ajar. Seperti yang dijelaskan (Dewantara, 2021) bahwa penggunaan TPACK diyakini sebagai kerangka kerja yang berguna untuk menjelaskan jenis pengetahuan yang paling dibutuhkan untuk membuat integrasi

teknologi berhasil di kelas. Pendidik perlu memahami bahwa praktik pembelajaran paling baik dibentuk oleh pengetahuan yang didorong oleh konten, pedagogis, dan teknologi yang maju. TPACK menjadi pengetahuan yang dapat diandalkan oleh pengajar untuk mengembangkan kemampuan dan keterampilan abad 21 peserta didik (Ying & Hsu, 2015):

Untuk memastikan hasil prototipe bahan ajar Nahwu berbasis TPACK telah disusun dengan baik, peneliti melakukan *self evaluation* terhadap isi materi, penulisan, maupun desain bahan ajar. Materi bahan ajar yang pada awalnya belum banyak memaparkan contoh-contoh kalimat ditambahkan, penulisan Bahasa Arab masih terdapat kesalahan huruf dan harakat lalu diperbaiki, dan desain layout dan cover diperindah serta penyajian quiz disesuaikan dengan yang tertera pada buku. Berdasarkan hasil *self evaluation* yang dilakukan ini, maka bahan ajar Nahwu berbasis TPACK telah layak untuk divalidasi oleh tim ahli.

Tahap selanjutnya adalah *Expert Review* yaitu validasi bahan ajar oleh tim ahli yang terdiri dari validasi isi atau materi, validasi penyajian, validasi Bahasa, dan validasi kegrafikan atau desain. *Expert Review* ini dilakukan untuk mengetahui kelayakan bahan ajar dari berbagai aspek dan mendapatkan saran untuk perbaikan bahan ajar menjadi lebih baik. Pakar yang dilibatkan dengan standar bergelar doktor sesuai dengan bidangnya (Sugiyono, 2015). Rata-rata hasil uji kelayakan tim pakar menunjukkan bahwa bahan ajar Nahwu berbasis TPACK sangat baik atau sangat layak. Dengan demikian, secara teoritis dan konseptual berdasarkan penilaian tim pakar, prototype bahan ajar Nahwu berbasis TPACK layak dan relevan digunakan mahasiswa Prodi PBA di PTKIN Provinsi Bengkulu.

Selanjutnya peneliti melakukan revisi terhadap produk awal yang telah disusun oleh peneliti dan divalidasi oleh tim ahli yaitu ahli isi/materi, ahli penyajian, ahli Bahasa, dan ahli kegrafikan. Telah dilakukan revisi terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK sesuai dengan saran dan masukan dari tim ahli. Revisi dilakukan dengan penambahan jumlah halaman pada bab khusus untuk review materi berupa Latihan-latihan. Selain itu terdapat juga penambahan biodata penulis, penambahan Latihan, penambahan pembuka pelajaran ke-11, dan melengkapi glosarium. Sedangkan pada penyajian latihan, terdapat pergeseran posisi karena mempertimbangkan optimalisasi penggunaan halaman. Sehingga menjadikan halaman sedikit berkurang.

KESIMPULAN

Rrekapitulasi hasil angket kebutuhan mahasiswa Prodi PBA PTKIN Bengkulu terhadap bahan ajar Nahwu berbasis TPACK menunjukkan 65,40% sangat dibutuhkan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK. Pengembangan bahan ajar Nahwu berbasis TPACK dilakukan berdasarkan perencanaan yang telah disesuaikan dengan hasil analisis kebutuhan dosen dan mahasiswa, menganalisis capaian pembelajaran pada RPS, dan mengembangkan materi pembelajaran, serta memuat tujuh dimensi TPACK yang mendukung peningkatan kemampuan berpikir tingkat tinggi mahasiswa. Bahan ajar kemudian divalidasi ahli dengan rata-rata hasil uji kelayakan tim pakar sebesar 90,9 dengan kategori sangat baik atau sangat layak. Dengan demikian, secara teoritis dan konseptual berdasarkan penilaian tim pakar, *prototype* bahan ajar Nahwu berbasis TPACK layak dan relevan digunakan mahasiswa Prodi PBA.

DAFTAR PUSTAKA

- Ainin, M. (2020). *Penilaian Berpikir Tingkat Tinggi (HOTS) dalam Pembelajaran Bahasa Arab*. CV. Bintang Sejahtera.
- Al-Gali, A., & Abdullah, A. H. (2012). *Menyusun Bahan Ajar Bahasa Arab*. Akademia Permata.
- Alharbi, H. E. (2019). An Arabic Assessment Tool to Measure Technological Pedagogical and Content Knowledge. *Computers & Education*, 142, 103650. <https://doi.org/10.1016/J.COMPEDU.2019.103650>

- Belawati, T. (2013). *Pengembangan Bahan Ajar*. Pusat Penerbitan Universitas Terbuka.
- Brookhart, S. M. (2010). How to Assess Higher-Order Thinking Skills in Your Classroom. In *Library of Congress Cataloging in-Publication Data*. Sustainable Forestry Initiative. www.ascd.org/memberbooks
- Dewantara, I. P. M. (2021). *ICT & Pendekatan Heutagogi dalam Pembelajaran Abad ke-21 (I)*. Deepublish CV. Budi Utama.
- Endrayanto, H. Y. S. (2021). *Strategi Menilai Keterampilan Berpikir Tingkat Tinggi (HOTS)* (C. Heni (ed.)). PT Kanisius.
- Happ, D. W. (2013). *Result of A Survey of 21St Century Skills of Communication, Collaboration, Critical Thinking, and Creativity* (Issue August). American International University.
- Hunter, J. (2015). Technology Integration and High Possibility Classrooms - Buiding from TPACK. In *Technology Integration and High Possibility Classrooms (I)*. Routledge Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315769950>
- Jamaluddin, Asfar, A. M. I. T., & Asfar, A. M. I. A. (2020). *Model Pembelajaran Go Car : Guided, Orientation, Challenge, Analysis dan Review* (D. E. Restiani (ed.); I). CV Jejak.
- Kebudayaan, K. P. dan. (2019). *Panduan Menulis Soal HOTS*. Pusat Penilaian Pendidikan, Badan Penelitian dan Pengembangan.
- Koehler, M. J., & Mishra, P. (2005). What Happens When Teachers Design Educational Technology? The development of Technological Pedagogical Content Knowledge. *Journal of Educational Computing Research*, 32(2), 131–152.
- Koehler, M. J., & Mishra, P. (2009). What is Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK)? *Contemporary Issues in Technology & Teacher Education*, 9(1), 60–70.
- Kosasih, E. (2021). *Pengembangan Bahan Ajar* (B. S. Fatmawati (ed.); I). PT Bumi Aksara.
- Kusuma, I. P. . (2020). *Mengajar Bahasa Inggris dengan Teknologi: Teori Dasar dan Ide Pengajaran (I)*. Deepublish CV Budi Utama.
- Lestari, I. (2013). *Pengembangan Bahan Ajar Berbasis Kompetensi*. Akademia Permata.
- Lie, A., Tamah, S. M., Gozali, I., & Triwidayati, K. R. (2020). *Mengembangkan Keterampilan Berpikir Tingkat Tinggi* (T. S. D. Utami (ed.)). PT Kani.
- Ma'mun, T. N., Kosasih, A., Rohmayani, Y., Fimansyah, E. K., & Al-Khresheh, M. H. (2021). Foreign language teachers' technological and pedagogical content knowledge: A study with AFL teachers in Indonesia. *Journal of Language and Linguistic Studies*, 17(4), 1998–2021. <https://doi.org/10.52462/jlls.145>
- Mishra, P. (2019). Considering Contextual Knowledge: The TPACK Diagram Gets an Upgrade. In *Journal of Digital Learning in Teacher Education* (Vol. 35, Issue 2, pp. 76–78). Routledge. <https://doi.org/10.1080/21532974.2019.1588611>
- Mohammad Rusdi, A. M. (2017). Pengetahuan Teknologi Pedagogi Kandungan dan Kreativiti Pengajaran dalam Kalangan Guru Bahasa Arab di Malaysia [Universiti Malaya Kuala Lumpur]. In *Tesis PhD*. http://studentsrepo.um.edu.my/8301/1/MOHAMMAD_RUSDI_BIN_AB_MAJID.pdf
- Nana. (2019). *Pengembangan Bahan Ajar* (S. Nuraisiah (ed.); I). Lakeisha.
- Rahimi, M., & Pourshahbaz, S. (2019). *English as A Foreign Language Teachers' TPACK : Emerging*

Research and Opportunities. IGI Global.

- Rasha, E. (2016). Constructivist and Cognitive Multimedia Learning Theories as Tools for Training Teachers on How to Integrate Technology Using the TPACK Framework for Teaching Arabic Online [American University in Cairo]. In *Theses and Dissertations AUC Knowledge Fountain*. <https://fount.aucegypt.edu/etds/1435>
- Sugiyono. (2014). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D. In Bandung: Alfabeta. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Sugiyono. (2015). *Metode Penelitian dan Pengembangan Research and Development*. Alfabeta.
- Tavares, R., & Moreira, A. (2017). *Implications of Open Access Repositories Quality Criteria and Features for Teachers' TPACK Development*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57916-0_1
- Voogt, J., & McKenney, S. (2017). TPACK in teacher education: are we preparing teachers to use technology for early literacy? *Technology, Pedagogy and Education*, 26(1), 69–83. <https://doi.org/10.1080/1475939X.2016.1174730>
- Ying, & Hsu, S. (2015). The Development of Teachers' Professional Learning and Knowledge. In Y. S. Hsu (Ed.), *Development of Science Teachers' TPACK: East Asian Practices* (pp. 7–11). Springer. https://doi.org/10.1007/978-981-287-441-2_3
- Zahro, U. L., Serevina, V., & Astra, I. M. (2017). Pengembangan Lembar Kerja Siswa (LKS) Fisika dengan Menggunakan Strategi Relating, Experiencing, Applying, Cooperating, Transferring (REACT) Berbasis Karakter pada Pokok Bahasan Hukum Newton. *Jurnal Wahana Pendidikan Fisika*, 2(1), 63–68.
- Zainuddin, M., Waluyo, B., Kharis, M., & Nahdiyah, U. (2021). Integrating TPACK based HOTS-Textbooks: A case study to attest teaching style in primary school. *Review of International Geographical Education Online*, 11(5), 3662–3670. <https://doi.org/10.48047/rigeo.11.05.253>
- Zuhdiyah. (2017). *Pengembangan Bahan Ajar Psikologi Agama Perspektif Islam Prodi PAI Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Raden Fatah Palembang*. Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang.

Peran Inklusi Keuangan Mikro Syariah Kewirausahaan Melalui Pemberdayaan Perempuan Di Wilayah Perdesaan

Toto Sukarnoto

Institut Agama Islam Bunga Bangsa Cirebon, Indonesia

totosukarnoto@bungabangsacirebon.ac.id

Abstrak

Aksesibilitas jasa keuangan oleh masyarakat yang menjamin akses pada jasa keuangan secara tepat waktu, dan kecukupan kredit yang diperlukan oleh kelompok yang rentan miskin yaitu yang lebih lemah secara ekonomi, berpendapatan rendah dengan biaya yang terjangkau. Kewirausahaan merupakan kemampuan dan kemampuan menghadapi berbagai risiko dengan inisiatif menciptakan dan melakukan hal-hal baru melalui pemanfaatan sumber daya dengan tujuan memperoleh keuntungan sebagai konsekuensinya. Perempuan tidak lagi hanya berperan sebagai ibu rumah tangga tetapi sudah aktif berperan di berbagai bidang kehidupan, baik sosial, ekonomi maupun politik. Pembahasan fokus pada peran inklusi keuangan mikro syariah dengan perempuan sebagai penata kelola rumah tangga dan kemampuan aktifitas ekonomi. Metode penelitian yang digunakan dalam riset ini adalah metode penelitian kualitatif deskriptif dan validitas data dilakukan berdasarkan teknik triangulasi. Negara-negara berpendapatan rendah cenderung memiliki tingkat literasi keuangan yang lebih rendah jika dibandingkan dengan negara-negara berpendapatan tinggi. Selain itu, masih terdapat kesenjangan dan tingkat literasi keuangan yang rendah pada kelompok perempuan, orang berpendapatan rendah dan orang berpendidikan rendah. Kehadiran lembaga pembiayaan yang fokus pada pemberdayaan perempuan melalui pembiayaan mikro sangat berperan dalam meningkatkan tingkat inklusi keuangan yang selama ini para pegiat usaha di desa-desa sulit untuk dapat mengakses kebutuhan permodalan. Melalui berbagai kegiatan usaha pendampingan yang dilakukan lembaga pembiayaan mikro yang berbasis syariah sangat membantu tumbuh kembangnya usaha mikro melalui pemberdayaan perempuan, oleh karena kehadiran lembaga pembiayaan mikro berbasis syariah yang didukung permodalan yang kuat dari pemerintah sangat membantu dalam upaya mencapai kemaslahatan khusus pemberdayaan perempuan sebagai penggerak kemandirian ekonomi dengan menjadi wirausaha

Kata Kunci: *Inklusi, Keuangan Mikro Syariah, Perempuan, Kewirausahaan.*

Abstract

Accessibility of financial services by the public that ensures access to financial services in a timely manner, and the adequacy of credit needed by vulnerable groups of the poor, namely those who are economically weaker, have low incomes at affordable costs. Entrepreneurship is the ability to mitigate risk, the initiative to create and do new things through the use of resources to gain profits as a consequence. Women are not only housewives but actively play a role in various fields of life, both social, economic and political. The discussion focuses on the role of the inclusion of Islamic microfinance with women as household managers and the ability of economic activities. The research method used in this research is descriptive qualitative research method and the validity of the data is carried out based on triangulation techniques. Low-income countries tend to have lower levels of financial literacy than high-income countries. There are still gaps and low levels of financial literacy among women, people with low income and low education. The presence of financial institutions that focus on empowering women through microfinance plays a role in increasing the level of financial inclusion which so far has been difficult for business activists in villages to be able to access capital needs. microfinance through women's empowerment, because the presence of sharia-based microfinance institutions supported by strong capital from the government is very helpful in efforts to

achieve the special benefit of empowering women as drivers of economic independence by becoming entrepreneurs

Keywords : *Inclusion, Sharia Microfinance, Women, Enterpreunership.*

PEDAHULUAN

Peningkatan inklusi keuangan memberikan dampak pertumbuhan dan mengurangi kesenjangan regional.(Hannig, A., & Jansen, 2010) Akses terhadap layanan keuangan juga memungkinkan masyarakat miskin untuk menabung dan berinvestasi pada kegiatan ekonomi produktif seperti pendidikan dan kegiatan wirausaha yang memungkinkan masyarakat untuk keluar dari *poverty trap*,(Demirguc-Kunt, A., & Klapper, 2012) terutama bagi perempuan miskin.(Swamy, 2014) Inklusi keuangan menggambarkan aksesibilitas jasa keuangan oleh masyarakat. Inklusi keuangan adalah proses yang menjamin akses pada jasa keuangan secara tepat waktu, dan kecukupan kredit yang diperlukan oleh kelompok yang rentan miskin seperti orang-orang yang lebih lemah secara ekonomi dan kelompok masyarakat berpendapatan rendah dengan biaya yang terjangkau.(Muh. Awal Satrio Nugroho, 2021) Hastak dan Gaikwad berpendapat bahwa inklusi keuangan mengacu kepada akses yang universal dan rentang yang luas dari jasa keuangan dengan biaya yang layak.(Hastak and Gaikwad, 2015) Menurut Nengsih inklusi keuangan adalah proses untuk memberikan akses keuangan formal bagi masyarakat miskin dan berpenghasilan rendah/unbankable people.(Nengsih, 2015)

Konsep pemberdayaan perempuan pada dasarnya merupakan paradigm baru pembangunan yang lebih mengasentuasikan sifat-sifat "*people centered, participatory empowering sustainable*". Walaupun pengertiannya berbeda namun tetap mempunyai tujuan yang sama, yaitu untuk membangun daya, dengan mendorong, memotivasi, dan membangkitkan kesadaran akan potensi yang dimilikinya, serta adanya upaya mengembangkan kearah yang lebih baik. Ini berarti perempuan tidak lagi hanya berperan sebagai ibu rumah tangga yang menjalankan fungsi reproduksi, mengurus anak dan suami atau pekerjaan domestik lainnya, tetapi sudah aktif berperan di berbagai bidang kehidupan, baik sosial, ekonomi maupun politik.(Siti Rumilah, 2019)

Kewirausahaan merupakan kemauan dan kemampuan seseorang dalam menghadapi berbagai risiko dengan mengambil inisiatif untuk menciptakan dan melakukan hal-hal baru melalui pemanfaatan kombinasi berbagai sumber daya dengan tujuan untuk memberikan pelayanan yang terbaik kepad seluruh pemangku kepentingan (stakeholders) dan memperoleh keuntungan sebagai konsekuensinya.(A. Rusdiana, 2018) Suryana berpendapat bahwa kewirausahaan adalah kemampuan kreatif dan inovatif yang dijadikan dasar, kiat, dan sumberdaya untuk mencari peluang menuju sukses.(Suryana, 2003a)

Pemberdayaan perempuan bentuk wujud dalam peningkatan kemampuan dan keahlian perempuan, kenyataannya dalam interaksi dilingkungan masyarakat sebagai individu perempuan adalah makhluk sosial.(Gusmita & Solfema, 2022) Artinya perempuan pun mempunyai kesamaan kesempatan dalam mengaktualisasikan kebeadaan dan kemampuannya dilingkungan masyarakat, hal tersebut mengindikasikan terdapat beberapa hal perempuan diperkenankan beraktifitas dan lebih memahami keberadaannya serta menyadari bahwa perempuan mampu untuk bekerja dalam hal peningkatan potensi pengembangan ekonomi untuk kebutuhan rumah tangga.(Prantiasih, 2014) Pemberdayaan perempuan tidak dibatasi di bidang-bidang tertentu akan halnya sosial, politik, pendidikan dan budaya namun di bidang ekonomi pun perempuan mempunyai kesamaan kesempatan. Kontribusi perempuan di dunia usaha mempunyai efek yang signifikan dalam penguatan kesejahteraan, lebih khususnya di bidang ekonomi, perempuan ikut serta dalam pengembangan usaha maupun bekerja karena kesamaan kesempatan tapi ada juga kalanya perempuan ikut bekerja atau membuka usaha untuk memperkuat ekonomi keluarga. Ditambah keberadaan lingkungan yang tidak menguntungkan. Hal demikian yang membuat perempuan memiliki peranan ganda yaitu peranan domestik layaknya mengurus rumah tangga dan peranan publik untuk bekerja diluar rumah. Lebih khusus perempuan yang tinggal daerah pedesaan dengan tingkat perekonomian rendah.(Saugi & Sumarno, 2015) Peran ganda bagi perempuan desa bisa dikatakan bukan sesuatu hal yang aneh, sejak belia mereka dilatih dan dididik

untuk mandiri, mereka belum bisa bermain akan halnya remaja-remaja seusia mereka hal ini sudah menjadi kebiasaan berperan dan diberikan kewajiban untuk mampu membantu mencukupi kebutuhan ekonomi keluarga. Salah satu bentuk aktifitas usaha yang bisa dilakukan oleh perempuan yaitu membuka usaha dagang rumahan namun demikian tidak semua perempuan bisa membuka usaha dikarenakan banyak pertimbangan baik dari permodalan ataupun kemampuan pengelolaan usaha,

Dalam tulisan ini mengenai kewirausahaan dengan peran inklusi keuangan mikro syariah dalam pemberdayaan perempuan adalah kumpulan perempuan dengan tingkat pendapatan kecil dari berbagai profesi dalam menciptakan kemandirian secara ekonomi dengan memanfaatkan peran inklusi keuangan mikro berbasis syariah. Hal tersebut dibahas dengan pertimbangan adanya keselarasan antara peran kontribusi keuangan mikro syariah dengan peran perempuan sebagai penata kelola rumah tangga dan kemampuan aktifitas ekonomi khususnya perempuan pedesaan dengan keterbatasan informasi, aksesibilitas serta kesempatan berusaha.

METODE

Metode penelitian yang digunakan dalam riset ini adalah metode penelitian kualitatif deskriptif. Metode deskriptif kualitatif adalah suatu penelitian yang menghasilkan data yang bersifat deskriptif (penggambaran) berupa fakta-fakta yang tertulis maupun lisan dari perilaku yang dicermati, dalam keadaan yang berlangsung secara wajar dan ilmiah dan bukan dalam kondisi yang terkendali. (Sanapiah, 2005)

Data primer yang digunakan berasal dari hasil wawancara mendalam, observasi, pengumpulan informasi, pengamatan terlibat serta dokumen yang berkaitan dengan konteks penelitian ini. Data yang diperoleh kemudian diolah berdasarkan pemilihan dan pemilahan agar terjaring mana yang tepat untuk menjabarkan masalah sesuai dengan tujuan penelitian.

Sementara itu, validitas data dilakukan berdasarkan teknik triangulasi. Triangulasi merupakan cara terbaik untuk menghilangkan perbedaan-perbedaan konstruksi, kenyataan yang ada dalam konteks suatu studi sewaktu mengumpulkan data mengenai berbagai kejadian dan hubungan dari berbagai pandangan, dengan kata lain peneliti *me-recheck* temuannya dengan jalan membandingkannya dengan berbagai sumber, metode atau teori. (Moleong, 2007)

HASIL DAN PEMBAHASAN

Peran inklusi keuangan mikro syariah dan pemberdayaan perempuan

Menurut Bank Indonesia inklusi keuangan adalah seluruh upaya untuk meningkatkan akses masyarakat dalam memanfaatkan layanan jasa keuangan dengan cara menghilangkan segala bentuk hambatan baik yang bersifat harga maupun non-harga. (Departemen Pengembangan Akses Keuangan dan UMKM Bank Indonesia, n.d.-a) Dalam strategi nasional keuangan inklusif, inklusi keuangan didefinisikan sebagai: (Departemen Pengembangan Akses Keuangan dan UMKM Bank Indonesia, n.d.-b) “Hak setiap orang untuk memiliki akses dan layanan penuh dari lembaga keuangan secara tepat waktu, nyaman, informatif, dan terjangkau biayanya, dengan penghormatan penuh kepada harkat dan martabatnya. Layanan keuangan tersedia bagi seluruh segmen masyarakat, dengan perhatian khusus kepada orang miskin, orang miskin produktif, pekerja migrant, dan penduduk di daerah terpencil”

Financial Literacy Around The World Report yang menginterpretasikan hasil *The S&P Global FinLit Survey* menunjukkan bahwa di negara-negara berpendapatan rendah cenderung memiliki tingkat literasi keuangan yang lebih rendah jika dibandingkan dengan negara-negara berpendapatan tinggi. Selain itu, masih terdapat kesenjangan dan tingkat literasi keuangan yang rendah pada kelompok perempuan, orang berpendapatan rendah dan orang berpendidikan rendah. (Otoritas Jasa Keuangan, 2021)

Inklusi keuangan merupakan upaya meningkatkan berbagai manfaat atas produk-produk dan jasa-jasa keuangan mikro syariah sehingga elemen-elemen masyarakat khususnya perempuan mampu merespon potensi pengembangan diri dalam upaya memberikan kontribusi meningkatkan pendapatan

dengan memanfaatkan berbagai fasilitas yang ditawarkan lembaga keuangan mikro yang berbasis syariah.

Menurut Yorulmaz, tujuan dari inklusi keuangan adalah untuk mendorong masyarakat yang pada mulanya tidak punya akses ke jasa keuangan, bisa mempunyai akses ke jasa keuangan, dan juga tersedianya berbagai jasa keuangan dengan biaya yang terjangkau bagi rumah tangga dan usaha mikro kecil dan menengah (UMKM). Rendahnya akses industri kecil terhadap lembaga-lembaga kredit formal menyebabkan mereka cenderung menggantungkan pembiayaan usahanya pada modal sendiri atau bahkan modal dari rentenir. Pada umumnya di negara-negara yang sedang berkembang, masalah utama yang berkaitan dengan akses jasa keuangan adalah masalah agunan/collateral. (Muh. Awal Satrio Nugroho, 2021)

Strategi Nasional Keuangan Inklusif, strategi inklusi keuangan dijabarkan dalam 6 pilar yaitu edukasi keuangan, fasilitas keuangan publik, pemetaan informasi keuangan, kebijakan/peraturan pendukung, fasilitas intermediasi dan distribusi, serta perlindungan konsumen. (Bank Indonesia, n.d.) Keuangan Inklusif ini merupakan strategi pembangunan nasional untuk mendorong pertumbuhan ekonomi melalui pemerataan pendapatan, pengentasan kemiskinan serta stabilitas sistem keuangan. Strategi yang berpusat pada masyarakat ini perlu menasar kelompok yang mengalami hambatan untuk mengakses layanan keuangan. (Group Pengembangan Keuangan Inklusif Departemen Pengembangan Akses Keuangan dan UMKM Nasional, 2012)

Pemberdayaan perempuan merupakan program peningkatan kualitas perempuan. Pemberdayaan perempuan yang terfokus pada 3 isu yaitu pemberdayaan perempuan melalui kegiatan ekonomi produktif, pemberdayaan perempuan melalui kegiatan kesehatan, dan pemberdayaan perempuan melalui kegiatan pendidikan. Tujuan Program pemberdayaan perempuan adalah: a). Memenuhi kebutuhan ekonomi masyarakat bawah baik pada tingkat praktis maupun strategis. b). Meningkatkan kesadaran masyarakat khususnya perempuan untuk menjaga kesehatan sehingga dapat menurunkan angka kematian ibu, kematian bayi, infeksi saluran reproduksi (ISR) dan penyakit menular. c). Meningkatkan kualitas SDM Perempuan. (N. Oneng Nurul Bariyah, 2012) Pemberdayaan ekonomi perempuan yaitu upaya-upaya yang dilakukan dengan cara membuka lapangan kerja atau meningkatkan potensi, bakat dan kemampuan untuk membuka usaha kecil dan secara bertahap ditingkatkan manajerialnya. Kemudahan akses keuangan mikro berbasis syariah dari berbagai lembaga keuangan mendorong pemberdayaan perempuan.

Strategi yang dipilih dalam menanggulangi kemiskinan dengan fokus penyelesaian pada perempuan merupakan dengan pengembangan kemandirian perempuan dalam aktifitas ekonomi. Ekonomi yang mandiri bisa ditafsirkan merupakan rangkaian dalam upaya meningkatkan nilai kekayaan dan kemampuan masyarakat tidak mampu untuk berkeinginan dan dapat memperoleh akses beragam sumber daya, permodalan, teknologi dan pendekatan pendampingan terkait pangsa pasar, kemampuan yang meningkat, pelayanan dan pembelaan kearah masyarakat mandiri. Melalui tahapan ini diharapkan arah pemberdayaan ekonomi dengan pendapatan meningkat dan keluarga sejahtera melalui langkah peningkatan usaha yang tersedia maupun dengan kreatifitas dan penciptaan kesempatan kerja baru serta adanya upaya tawaran bagi mereka melalui partisipatif pendampingan yang berkelanjutan. Pemberdayaan perempuan bisa merujuk pada kemanfaatan sumber daya manusia dalam hal ini perempuan dalam posisinya di keluarga. Perempuan bisa sebagai anak, pasangan suami (istri), ibu dari anak-anaknya, nenek dan manajer rumah tangga. Perempuan merupakan sosok di rumah tangga yang senantiasa bersedia mengorbankan waktu, tenaga, pikiran termasuk kekayaan yang dimiliki untuk kesejahteraan keluarga, sementara di luar rumah perempuan merupakan sosok pekerja.

Kewirausahaan Peran Inklusi Keuangan Mikro Syariah melalui Pemberdayaan Perempuan

Kewirausahaan merupakan suatu kemampuan dalam menciptakan nilai tambah melalui proses pengelolaan sumberdaya dengan cara baru yang berbeda, yaitu a). pengembangan teknologi baru, b). penemuan pengetahuan baru, c). perbaikan produk dan jasa yang sudah ada, d). penemuan cara-cara baru yang berbeda untuk menghasilkan barang dan jasa yang lebih banyak dengan sumberdaya yang

efisien.(Suryana, 2003b) Dari segi perilaku, wirausaha (entrepreneur) adalah mereka yang mendirikan, mengelola, mengembangkan, dan melembagakan perusahaan miliknya sendiri. Wirausaha adalah mereka yang dapat menciptakan kerja bagi orang lain dengan berswadaya.(Suryana, Y. dan Bayu, 2011) Definisi ini mengandung asumsi bahwa setiap orang yang mempunyai kemampuan normal, dapat menjadi wirausaha asal mau dan mempunyai kesempatan untuk belajar dan berusaha.

Perempuan yang bersedia melibatkan aktifitasnya dalam usaha mikro dari berbagai kegiatan lingkungan dan komunitasnya menjadikan kesempatan yang sebelumnya tidak diperhitungkan secara matematis ekonomi. Dalam arti lain, dampak ekonomi dari keaktifan perempuan usaha mikro akan diperoleh manfaatnya pada saat hubungan kegiatan usaha semakin terus menerus dengan aktifitas produktif. Halnya berupa aktifitas di kegiatan pedampingan oleh lembaga pembiayaan yang bukan hanya kemudahan akses penambahan modal usaha dan sebagai pendampingan yang memberikan edukasi keuangan dan bisnis.

Peran strategis dan produktif dimiliki perempuan dalam membentuk kewirausahaan. Kemampuan penempatan diri perempuan dalam membangun relasi dengan lingkungannya merupakan kesempatan terbuka aksesibilitas pada lembaga keuangan untuk memperkuat sumber daya usaha. Namun, akses perempuan dalam aktifitas ekonomi masih belum dilengkapi dengan informasi, pengetahuan dan *skill* ataupun *problem solving* sehingga belum mampu berkompetisi dengan pelaku pasar lainnya. Hal lainnya masih kurangnya kebijakan-kebijakan yang mendukung pengembangan aktifitas usaha perempuan, kondisi tersebut banyak dialami pelaku usaha mikro khususnya perempuan yang rentan bila berhadapan dengan fakta persaingan pasar. Inklusifitas keuangan mikro berbasis syariah memunculkan hal solutif bagi pemberdayaan perempuan dengan kewirausahaan yang bukan hanya perkuatan permodalan juga pendampingan konstruktif dalam pengembangan usaha ekonomi produktif.

KESIMPULAN

Kewirausahaan dengan peran inklusi keuangan mikro syariah memberikan berbagai akses, pelayanan dan penggunaan dalam pedampingan dan kemandirian usaha mikro melalui pemberdayaan perempuan memberikan kontribusi lain atas peran perempuan di keluarga bukan hanya sebagai manajer keluarga namun kemampuan aktifitas ekonomi dalam mewujudkan kemandirian ekonomi. Hal tersebut akan sangat berkontribusi, mengingat peningkatan inklusi keuangan mikro syariah kewirausahaan menjadi titik masuk (*entry point*) untuk pemberdayaan perempuan menjadi wirausaha mandiri dalam meningkatkan kualitas hidup. Dengan demikian keberadaan perempuan sebagai manejer keuangan keluarga dapat ditasbihkan dari rangkaian usaha produktifnya, khususnya perempuan-perempuan wilayah perdesaan dengan berbagai keterbatasannya dengan adanya penguatan permodalan dan juga pendampingan usaha secara terus-menerus akan menciptakan kebiasaan yang produktif.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Rusdiana. (2018). *Kewirausahaan Teori dan Praktik* (Cetakan ke). Pustaka Setia.
- Bank Indonesia. (n.d.). *Strategi Nasional Keuangan Inklusif*. Retrieved May 30, 2022, from <https://www.bi.go.id/id/perbankan/keuanganinklusif/Indonesia/strategi/Contents/Default.aspx>
- Demirguc-Kunt, A., & Klapper, L. (2012). *Measuring financial inclusion: The Global Findex database*. <http://documents.worldbank.org/curated/en/453121468331738740/>
- Departemen Pengembangan Akses Keuangan dan UMKM Bank Indonesia. (n.d.-a). *Keuangan Inklusif*. Retrieved May 30, 2022, from [https://www.bi.go.id/id/perbankan/keuanganinklusif/edukasi/Contents/Buku Saku Keuangan Inklusi.pdf](https://www.bi.go.id/id/perbankan/keuanganinklusif/edukasi/Contents/Buku_Saku_Keuangan_Inklusi.pdf)
- Departemen Pengembangan Akses Keuangan dan UMKM Bank Indonesia. (n.d.-b). *Keuangan Inklusif*. Retrieved May 30, 2022, from [https://www.bi.go.id/id/perbankan/keuanganinklusif/edukasi/Contents/Buku Saku Keuangan Inklusi.pdf](https://www.bi.go.id/id/perbankan/keuanganinklusif/edukasi/Contents/Buku_Saku_Keuangan_Inklusi.pdf)

- Group Pengembangan Keuangan Inklusif Departemen Pengembangan Akses Keuangan dan UMKM Nasional. (2012, June). *Strategy for Financial Inclusion Fostering Economic Growth and Accelerating Poverty Reduction*. 8.
- Gusmita, W., & Solfema, S. (2022). Persepsi Masyarakat Terhadap Pemberdayaan Perempuan Pada Program Pnm Mekaar Dijorong Kotobaru Air Dingin Kab. Solok. *Jurnal Family Education*, 2(1), 83–91. <https://doi.org/10.24036/jfe.v2i1.37>
- Hannig, A., & Jansen, S. (2010). *Financial inclusion and financial stability: Current policy issues*. <https://www.adb.org/publications/financial-inclusion-and-financial-stability-current>
- Hastak and Gaikwad. (2015). Issues Relating To Financial Inclusion And Banking Sector In India. *The Business & Management Review*, 5(4), 194–203.
- Moleong, L. J. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. PT Remaja Rosdakarya Offset.
- Muh. Awal Satrio Nugroho. (2021). *Peran Inklusi Keuangan Perbankan Syariah Terhadap Kinerja Usaha Mikro Kecil Dan Menengah (UMKM)*. UII Yogyakarta.
- N.Oneng Nurul Bariyah. (2012). *Total Quality Management Zakat: Prinsip dan Praktik Pemberdayaan Ekonomi*. Wahana Kardofa.
- Nengsih, N. (2015). Peran Perbankan Syariah Dalam Mengimplementasikan Keuangan Inklusi Di Indonesia. *Etikonomi*, 14(2), 221–240.
- Otoritas Jasa Keuangan. (2021). *Strategi Nasional Literasi Keuangan Indonesia (SNLKI) 2021-2025*. Otoritas Jasa Keuangan.
- Prantiasih, A. (2014). Reposisi Peran dan Fungsi Perempuan. *Jurnal Pendidikan Pancasila Dan Kewarganegaraan*, 27(1), 1–6. arbaiyah.prantiasih.fis@um.ac.id
- Sanapih, F. (2005). *Format-format Penelitian Sosial*. Rajawali Press.
- Saugi, W., & Sumarno, S. (2015). Pemberdayaan perempuan melalui pelatihan pengolahan bahan pangan lokal. *Jurnal Pendidikan Dan Pemberdayaan Masyarakat*, 2(2), 226. <https://doi.org/10.21831/jppm.v2i2.6361>
- Siti Rumilah, U. F. L. (2019). *Penguatan Ekonomi Perempuan: Pendekatan dan Metode Pemberdayaan*. Imtiyad.
- Suryana, Y. dan Bayu, K. (2011). *Kewirausahaan: Pendekatan Karakteristik Wirausahawan Sukses*. Kencana Prenada Media Group Jakarta.
- Suryana. (2003a). *Kewirausahaan: Pedoman Praktis, Kiat dan Proses Menuju Sukses* (Edisi Revi). Salemba Empat.
- Suryana. (2003b). *Kewirausahaan: Pedoman Praktis, Kiat dan Proses Menuju Sukses*. Salemba Empat.
- Swamy, V. (2014). Financial inclusion, gender dimension, and economic impact on poor households. *World Development*, 56, 1–15. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2013.10.019>

Teologi Pembebasan Yahudi Atas Bangsa Palestina: Pandangan Pemuka Yahudi

Benny Triandi

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

benny.uinsgd@gmail.com

Abstrak

Pembebasan Yahudi Diaspora pada beberapa negara di benua Eropah dengan menggunakan konsep teologis pembebasan menurut Yahudi sejak akhir abad ke 19 akhirnya berhasil mewujudkan negara teokratis Zionis Israel di bumi Palestina pada tahun 1948. Hal tersebut kemudian menimbulkan konflik kemanusiaan yang berkepanjangan hingga saat ini. Penelitian ini bertujuan, pertama untuk mengetahui faktor-faktor penentu yang mendasari berdirinya negara Zionis Israel di Palestina. Kedua, bagaimana pandangan tokoh-tokoh dan pemuka-pemuka agama Yahudi sehubungan dengan pendirian negara tersebut. Dan ketiga, konsep teologis seperti apa yang semestinya dijalankan untuk umat Yahudi Diaspora khususnya. Untuk memperoleh tujuan penelitian secara akurat dan tepat, maka metodologi penelitian yang dipergunakan adalah metode historikal deskriptif dan kajian kepustakaan yang berfokus pada fenomena dan fakta-fakta yang terjadi. Berdasarkan penelitian yang dilakukan maka diperoleh tiga temuan penting. Pertama, pendirian negara Zionis Israel sebenarnya bertujuan mendirikan negara rasis Zionisme yang mengesampingkan aspek hak asasi manusia (HAM). Pelanggaran HAM atas bangsa Palestina menjadi bukti nyata yang bertolak belakang dengan cita-cita pendirian negara Israel yang konon mereka atas namakan sebagai konsep teologis pembebasan Yahudi. Kedua, pandangan beberapa tokoh agama Yahudi dalam hal ini Yahudi Ortodoks, lembaga internasional Neturei Karta, dan mantan Zionis, memperkuat temuan bahwa alasan pendirian negara Zionis Israel tidak sesuai dengan tuntunan syari'ah kitab suci Yahudi, dalam hal ini Kitab Taurat. Dengan demikian penelitian ini menjelaskan bahwa negara Zionis Israel di Palestina bukan representatif sebagai negara Yahudi yang diawal penubuhannya digagas untuk membebaskan kaum Yahudi Diaspora. Negara Zionis Israel gagasan Theodor Herzl di tahun 1897 lebih menggambarkan sebagai negara penjajah yang dimaksudkan untuk melakukan pengusiran bangsa Palestina dari negerinya sendiri. Dan ketiga, konsep teologi pembebasan Yahudi Diaspora yang dijadikan sandaran Zionis Yahudi, semestinya tidak semata-mata untuk pembebasan kepada umat Yahudi Diaspora saja, tetapi juga seharusnya bisa berdampak menjadi konsep teologi perdamaian kepada umat beragama di Palestina. Atas dasar ketiga temuan tersebut, maka penelitian ini dapat memperkuat pernyataan seorang Ahamdinejad pada tahun 2005, presiden Republik Islam Iran ketika itu, *Israel must be wiped off the map* (Israel harus dihapuskan dari peta), dan ungkapan tegas salah seorang mantan Zionis, Gilad Atzmon, *Sayonara to Zionisme* (selamat tinggal Zionisme). Dari komunitas Yahudi diwakili oleh Neturei Karta pun menyatakan deklarasi penolakan yang sama terkait keberadaan negara Zionis Israel di Palestina. Setelah lebih dari 70 tahun sejak negara Zionis Israel berdiri, kesimpulan dari penelitian ini, berharap bisa menjadi sebuah kesadaran menuju *Only One State Solution, Freedom of Palestine*, yaitu mewujudkan gagasan solusi satu negara untuk Palestina Merdeka dikemudian hari.

Kata kunci: *Teologi Pembebasan Yahudi, Zionisme, Yahudi, Judaisme, Yahudi Ortodoks, Neturei Karta, Israel.*

PENDAHULUAN

Teologi secara etimologis berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua kata, *theos* yang berarti Tuhan dan *logia* yang berarti kata-kata. Maka secara singkatnya dapat dikatakan bahwa teologi sebagai perkataan Tuhan, kepada utusannya yang diperuntukkan untuk manusia. Sedangkan teologi pembebasan adalah suatu pemahaman tentang peranan agama dalam ruang lingkup sosial (Sigmund:

1990)⁴⁸⁹. Kondisi dari pemeluk agama tertentu yang termarginalisasi dapat menimbulkan munculnya reaksi untuk terbebas dari kondisi-kondisi yang mengancam jiwa, keselamatan fisik, tekanan ekonomi dan gangguan dalam berkehidupan layaknya sebagai manusia. Agama menjadi infrastruktur untuk mendorong para pemeluknya dalam melakukan perubahan kepada arah yang lebih baik dari kondisi tersebut. Maka teologi pembebasan⁴⁹⁰ adalah fenomena sosial yang tampil menjadi inisiator dan diharapkan dapat menciptakan pelbagai solusi nyata kepada pemeluknya dan agama lainnya. Konteks teologi pembebasan berisikan konsep solutif, humanis, dan menonjolkan pemberdayaan ekonomi, pendidikan dan sosio-religius.

Dalam konteksnya terhadap bangsa Yahudi⁴⁹¹, teologi pembebasan yang dimaksudkan adalah pemahaman bangsa Yahudi dalam upaya membebaskan bangsanya dari tekanan dan pengusiran oleh bangsa lain kepadanya, dan puncaknya terjadi peristiwa Holocaust, yang dengannya mereka kemudian bersepakat mendirikan negara Israel untuk Yahudi⁴⁹². Dalam kitab Taurat, Tuhan telah menetapkan kepada bangsa Yahudi sebagai bangsa pilihan. Dan hal ini membuat tafsiran kepada bangsa selain Yahudi adalah bangsa kelas dua dan menimbulkan kesombongan bangsa Yahudi memperlakukan bangsa-bangsa selainnya. Dalam fenomena ini, maka sebagai bangsa yang terusir dan menderita namun di sisi lain sebagai bangsa yang dimuliakan Tuhan, maka kebutuhan memiliki negara sendiri bangsa Yahudi menjadi pilihan yang terhormat.

The liberation of Israel is a political action. It is the breaking away from a situation of despoliation and misery and the beginning of the construction of a just and fraternal society. It is the suppression of disorder and the creation of a new order. The initial chapters of Exodus describe the oppression in which the Jewish people lived in Egypt, in that “land of slavery” (13:3; 20:2; Deut. 5:6): repression (1:10–11), alienated work (5:6–14), humiliations (1:13–14), enforced birth control policy (1:15–22). Yahweh then awakens the vocation of a liberator: Moses. “*I have indeed seen the misery of my people in Egypt. I have heard their outcry against their slave masters. I have taken heed of their sufferings, and have come down to rescue them from the power of Egypt. I have seen the brutality of the Egyptians towards them. Come now; I will send you to Pharaoh and you shall bring my people Israel out of Egypt.*” (3:7–10)⁴⁹³

Tuhan telah memanggil bangsa Yahudi di seluruh belahan dunia dengan gerakan Zionis untuk bersatu kembali ke tanah yang dijanjikan Tuhan buat mereka di Palestina. Dan gerakan Zionis sebagai gerakan teologi pembebasan bangsa Yahudi atas bangsa Palestina dapat dikatakan berhasil sebab mampu mendeklarasikan kemerdekaan bangsa Israel pada tanggal 14 Mei 1948. Negara Israel untuk bangsa Yahudi, bangsa pilihan Tuhan yang dengannya Yahudi akan menjadi bangsa yang lebih bermartabat di mata internasional, bukan lagi sebagai bangsa terlunta-lunta yang tidak memiliki negara sendiri. Namun apa yang terjadi setelah teologi pembebasan Yahudi ini atas bangsa Palestina? Pengusiran Yahudi dari tempat yang mereka diami sebelumnya ke belahan dunia lain seperti Eropah Barat, Asia dan Afrika dan penderitaan yang mereka alami di negeri-negeri tersebut tidak ada kaitannya dengan bangsa Palestina. Mereka dikatakan dibantai dalam peristiwa Holocaust yang menurut catatan terjadi di negara Jerman Eropah Barat dan dilakukan oleh kelompok Nazi Jerman. Jika memang benar

⁴⁸⁹ Paul E. Sigmund., *Liberation Theology and The Crossroad*, (New York: Oxford University Press, 1990)

⁴⁹⁰ Teologi Pembebasan asalnya adalah suatu pemikiran teologis yang muncul di Amerika Latin dan negara-negara dunia ketiga, sekaligus merupakan suatu pendekatan baru yang radikal terhadap tugas teologi dimana titik tolaknya mengacu pada pengalaman kaum miskin dan perjuangan mereka untuk pembebasan. Jadi pembebasan kemiskinan menjadi fokus utamanya.

⁴⁹¹ Walaupun konsep teologi pembebasan baru dikenalkan pada tahun 1969 oleh Gustavo Gutiérrez setelah pendirian negara Zionis Israel pada tahun 1948, namun konsep pendiriannya memiliki kesamaan konsep dan tujuan yang sama seperti yang dinyatakan dalam teori Teologi Pembebasan Gustavo.

⁴⁹² Ketika tahun 586 SM, bangsa Babilonia menaklukkan bangsa Yahudi. Dan mengakibatkan bangsa Yahudi terdiaspora ke beberapa belahan dunia. Dan pada tahun 1897 gerakan internasional Zionis didirikan pada kongres Zionis pertama tahun 1897 oleh Theodore Hertzl di Swiss. Tujuan utamanya adalah pendirian negara Israel di tanah Palestina yang dimaksudkan untuk membebaskan Diaspora Yahudi dengan memiliki negara Zionis sendiri.

⁴⁹³ Marc H. Ellis, *Toward A Jewish Theology Of Liberation: The Challenge of The Twentieth-first Century*. (Baylor University Press Waco, Texas, 2004), halaman 149.

peristiwa itu terjadi, mengapa tebusannya harus diberikan oleh sebuah bangsa di Timur Tengah? Misalkan memang benar ada pihak yang melakukan kejahatan, mengapa bangsa-bangsa yang tidak ada urusan dengan perang dunia kedua harus mengganti kerugiannya? Selain itu mereka mengatakan berniat memberikan tanah untuk para korban perang, lalu mengapa setelah itu, orang-orang tanpa jati diri dari berbagai penjuru dunia dikumpulkan dan diberikan tempat tinggal di Palestina? (Sulaeman: 2008). Teologi pembebasan yang bersumber dari agama Yahudi, klaim para Zionis, dengan pendirian negara Israel berbuntut munculnya krisis kemanusiaan antara Israel dan Palestina hingga saat ini. Perampasan tanah, bangunan, perusakan ladang dan pembatasan-pembatasan serta intimidasi Yahudi atas bangsa Pelestina adalah kondisi krisis yang dimaksudkan. Fenomena ini terlihat menguntungkan Yahudi tetapi sebaliknya merugikan bangsa Palestina. Konsep teologi pembebasan Yahudi menurut kelompok Zionis tersebut berdampak kepada penderitaan bangsa Palestina. Semestinya konsep teologi pembebasan yang dimaksudkan oleh Yahudi mampu memberikan solusi kebaikan kepada bangsa Yahudi sebagai bangsa tertindas dan juga memberikan keamanan dan kenyamanan kepada bangsa Palestina. Negara Israel yang berdiri di atas tanah Palestina merupakan hasil utama dari teologi pembebasan menurut Zionisme.

Dengan demikian penelitian ini perlu dikaji dan diteliti terkait konsep teologi pembebasan menurut Zionis atas bangsa Palestina dilihat dari perspektif para pemuka bangsa Yahudi itu sendiri. Pandangan dari pemuka Yahudi pastinya lebih memahami dan objektif seperti apa konsep teologi Yahudi dibandingkan umat lain dalam pembahasan ini. Bila diperhatikan dengan seksama kondisi kehidupan beragama di Palestina sebelum adanya negara Israel, sebelum 14 Mei 1948, para pemeluk agama di Palestina bertahun-tahun hidup dengan harmoni dan damai. Yerusalem ternyata menjadi salah satu lokasi yang damai bagi umat Yahudi, Kristen dan Muslim karena kota itu tampaknya terbukti dalam mempertemukan mereka dengan keilahian⁴⁹⁴. Di bawah kepemimpinan Islam, Palestina telah menjadi rumah yang nyaman bagi ketiga agama Abrahamik, Islam, Kristen dan Yahudi. Konsep keilahian menjadikan mereka berada dalam keharmonisannya. Namun setelah pendirian dan pendeklarasian negara Israel pada tanggal 14 Mei 1948, *al yaum al nakba*⁴⁹⁵ terjadi di Palestina. Para imigran Yahudi yang datang dari belahan dunia lain mulai memasuki negeri Palestina dan mereka menguasai tanah dan harta benda secara paksa yang dimiliki oleh rakyat Palestina. Mereka kemudian tinggal di tanah Palestina yang mereka namakan sebagai Israel, negeri para Zionis. Ada pemaksaan sejarah yang dijadikan legitimasi oleh Bangsa Israel untuk mendapatkan membenaran bahwa bangsa Palestina bukan penghuni tanah yang dijanjikan bagi Israel.

Berdasarkan kondisi tersebut, penelitian ini merumuskan tiga masalah yang perlu dianalisa dengan seksama. Pertama, mengapa harus ada pendirian negara Israel yang berada di atas tanah milik bangsa Palestina dan hal ini kemudian telah menimbulkan krisis kemanusiaan yang berkepanjangan antara Israel dan Palestina? Satu tinjauan sejarah dan bukti-bukti empiris dari upaya pendirian negara Israel yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Zionis perlu ditelaah. Kedua, bagaimana tanggapan dari para pemuka dan tokoh Yahudi itu sendiri atas pendirian negara Zionis Israel? Dengan mengamati pandangan dan pendapat dari pihak dalaman yang menjadi bagian dari Zionis itu sendiri, para pemuka Yahudi diharapkan akan mampu menghadirkan kondisi yang lebih objektif. Pandangan yang dimaksudkan adalah pandangan anti Zionis yang berasal dari pemuka Yahudi⁴⁹⁶. Dan ketiga, konsep teologi pembebasan seperti apa yang dapat memberikan solusi kebaikan bersama antar agama Yahudi dan Islam di Palestina?⁴⁹⁷ Dengan rekonstruksi keagamaan, diharapkan agama mampu memberikan

⁴⁹⁴ Karen Armstrong, *Yerusalem Satu Kota Tiga Agama* (Bandung : Mizan Utama, 2018), halaman 28.

⁴⁹⁵ Hari malapetaka bagi rakyat Palestina, atau hari peringatan didirikannya Israel dari sudut pandang bangsa Palestina. Dimana sejak hari itu menjadi tonggak dari terjadinya pengusiran ratusan ribu bahkan jutaan orang Palestina oleh Zionis Israel.

⁴⁹⁶ Kata Zionis memang datang dari kitab Taurat yang memberikan penjelasan terkait dengan bukit Zion yang posisinya terletak pada kota Yerusalem, Palestina saat ini. Sehingga pendirian negara Israel tersebut bersesuaian dengan sebutan negara Zionis Israel yang memiliki konotasi bahwa negara tersebut merupakan negara teokrasi, negara yang didirikan atas dasar agama, dalam hal ini agama Yahudi (baca *Judaisme*).

⁴⁹⁷ Konsep teologis diperlukan sebagai salah satu landasan dalam keharmonisan umat beragama, bila keberagaman menjadi pilar dalam persatuan dan kedamaian.

penyatuan cara pandang solusi kerukunan bersama antara bangsa Israel dan Palestina. Teologi pembebasan yang berkonsep membebaskan semua kondisi keterjajahan dari pemeluk keagamaan di tanah Palestina yang mengedepankan aspek kemanusiaan, keadilan dan keharmonisan bersama.

METODE

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan jenis penelitian pustaka (*library research*) dan Kualitatif Deskriptif. Metode kepastakaan dalam penelitian ini adalah dilakukan dengan metode pengumpulan informasi dan data dengan mencari bahan-bahan, buku-buku atau pustaka tertentu. Metode penelitian pustaka ini dipilih mengingat pentingnya untuk mendapatkan kedalaman makna dari nilai historis yang terkandung bila pembahasan ditujukan terkait dengan konsep teologi Yahudi. Dari sini penggambaran terkait dengan Yahudi sebagai suku bangsa, agama dan negara dapat dilihat lebih komprehensif. Sedangkan metode Kualitatif Deskriptif dilakukan dengan cara membaca, menelaah dan mengkaji sumber kepastakaan berupa data sekunder yang relevan dengan pembahasan penelitian ini. Metode ini sekaligus dapat menemukan ketersambungan antara fakta dan data yang diperoleh dari kajian-kajian pustaka dengan fenomenologis deskriptif yang terjadi di Palestina pada saat penelitian dilakukan, khususnya yang dinyatakan oleh beberapa kelompok Yahudi yang tidak setuju dengan pendirian negara Zionis Yahudi. Pemilihan para tokoh Yahudi yang dipilih dalam kajian ini berdasarkan pada beberapa aspek yang mendasar. Pertama, pandangan tokoh Yahudi secara individu yang berasal dari keluarga Zionisme yang taat, akademisi, dan mereka yang vokal dalam menyuarakan anti Zionis dan dimusuhi oleh pihak Zionis Israel. Mereka yang dibesarkan dan berasal dari keluarga Zionisme yang taat tentu diharapkan dapat memberikan pandangan yang lebih objektif terkait ajaran Zionisme yang bersumber dari Taurat. Sedangkan mereka yang berasal dari dunia akademisi tentu diharapkan dapat memberikan pertanggungjawaban ilmiah dari penolakan pendirian negara Zionisme tersebut. Kedua, organisasi internasional Yahudi yang dikenal oleh dunia bersikap sebagai penentang Zionis Israel. Salah satu organisasi Yahudi yang dipilih adalah Neturei Karta, satu organisasi yang didirikan oleh tokoh-tokoh Judaism dan beranggotakan oleh Yahudi orthodox yang konsern dengan penegakan syariat Yahudi berdasarkan kitab suci Taurat. Dan Neturei Karta juga merupakan salah satu organisasi Yahudi yang berpusat di Yerusalem dan memperjuangkan nasib Diaspora Yahudi. Namun hal ini memiliki pandangan ideologis dan teologis yang berbeda jauh dan berseberangan dengan pihak yang mengatasmakan dirinya sebagai Zionisme. Dimana Zionisme bersolusi untuk pendirian negara Yahudi di bukit Zion, Palestina. Adapun pandangan pemuka Yahudi yang pro dengan pendirian negara Zionis Israel di Palestina tidak dimasukkan dalam kajian ini, sebab hal tersebut dapat mengurangi independensinya sebagai sesama bangsa maupun agama Yahudi. Kajian ini ingin mengukur dan mengetahui seberapa besar respon penentangan yang datang dari pihak internal bangsa Israel sendiri sebagai auto kritik atas upaya yang dilakukan oleh pihak Yahudi lainnya dalam hal berdirinya negara Zionis Israel di Palestina. Data-data dan informasi tersebut yang diperoleh melalui sumber-sumber kepastakaan akan menjadi bahan utama dalam kajian ini. Dengan demikian kajian ini diharapkan akan menghasilkan nilai objektifitas dan independensi serta solusi kebermanfaatan dengan keterujian yang dapat dipertanggungjawabkan baik secara akademis, ideologis maupun secara teologis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Negara Israel, Satu Tinjauan Sejarah

Pendirian negara Israel dilatarbelakangi salah satunya oleh kondisi bangsa Yahudi yang pada saat itu tersebar di beberapa negara kawasan Eropa. Keberadaan bangsa Yahudi di tempat-tempat tersebut dalam keterasingannya⁴⁹⁸ kemudian menjadi pilihan atas faktor pemicu utama dalam mengerucutnya untuk pentingnya sebuah negara independen yang dapat menyatukan Yahudi diaspora

⁴⁹⁸ Beberapa perlakuan yang tidak senonoh dalam bentuk fisik oleh penduduk asal tempat mereka berdiam, menjadikan kondisi keterasingan mereka semakin mencekam.

tersebut dalam format satu negara Yahudi⁴⁹⁹. Jumlah diaspora Yahudi yang cukup besar dan masih mengalami perlakuan yang bersifat rasis (anti semitisme) oleh pemilik tempat, bangsa Yahudi memerlukan tempat hidupnya sendiri tanpa harus ada dominasi bangsa lain agar menjadi bangsa berkuasa dan tidak menjadi bangsa terusir secara berterusan⁵⁰⁰. Dasar teologi yang menguatkan pemaknaan pendirian negara Israel tertuang dalam pemahaman Zionisme yang disodorkan oleh Theodor Herzl pada tahun 1896 melalui tulisan pada bukunya yang berjudul *Der Judenstaat* (Negara Yahudi). Maka pada kongres pertama Zionis, 1897 di Basel Swiss menghasilkan satu deklarasi pembentukan negara Yahudi Israel bertempat di Palestina. Herzl berupaya membujuk Sultan Abdul Hamid II, pemimpin khilafah Turki Ustmani yang menguasai Palestina pada saat itu. Walau usahanya ditolak, Herzl kemudian melakukan persekongkolan dengan pelbagai pihak untuk meruntuhkan khilafah Turki Ustmani. Dan pada tahun 1900, Turki Ustmani berhasil dikuasai oleh Inggris, dan Herzl segera mendekati dengan penguasa Inggris. Upaya untuk menduduki Palestina belum sepenuhnya bisa direalisasikan, maka pada tahun 1903 dalam kongres Zionis yang keenam, pemerintah Inggris melalui Joseph Chamberlain dan persetujuan Herzl menerima daerah Uganda sebagai tempat pendirian negara Israel. Namun melihat kondisi Uganda dinilai tidak kondusif, maka tanah Palestina ditetapkan kembali untuk menjadi tempat berdirinya negara Israel. Herzl meninggal pada tahun 1904, dan upaya ini dilanjutkan oleh tokoh Yahudi Chaim Weizmann yang semakin intensif melakukan pertemuan dengan menteri luar negeri Inggris, Arthur James Balfour. Sehingga pada tahun 1917 dengan perjanjian Balfour, setelah berakhirnya perang dunia pertama, Inggris berhasil menguasai dan mendapatkan mandat untuk Palestina⁵⁰¹. Langkah-langkah ini terus selanjutnya bergulir hingga sebelum Perang Dunia II dengan terjadinya peristiwa Holocaust, persekusi dan pembantaian bangsa Yahudi yang berada di Jerman⁵⁰². Dalam catatan sejarah, korban meninggal bangsa Yahudi mencapai angka enam juta jiwa. Peristiwa ini menjadi faktor utama kedua akan keterdesakan bangsa Yahudi mendirikan negara yang mampu menjaga keamanan bangsa Yahudi dari ancaman bangsa-bangsa lain. Pembantaian etnis Yahudi diaspora tersebut menjadi isu sentral betapa Zionis peduli dengan nasib bangsanya sendiri. Dan hal ini kemudian semakin meningkatnya jumlah Yahudi yang memasuki tanah Palestina.

Dan setelah itu diikuti dengan kekalahan Inggris pada perang dunia kedua, maka pada tahun 1947 Inggris menyerahkan mandatnya kepada Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang kemudian secara sepihak membagi wilayah Palestina kepada bangsa Yahudi (70%) dan sisanya (30%) diberikan kepada bangsa Palestina⁵⁰³. Kota Yerusalem dijadikan sebagai kota internasional untuk semua agama Abrahamik: Islam, Kristen dan Yahudi. Dan dalam kesempatan ini oleh seorang David Ben Gurion

⁴⁹⁹ Antara penghancuran Yudea oleh kekaisaran Romawi dengan pembentukan kembali sebuah negara Yahudi, yaitu Israel pada 1948, semua orang Yahudi dianggap hidup di Diaspora. Saat ini, istilah ini digunakan untuk mengacu kepada orang-orang Yahudi yang hidup di luar Israel.

⁵⁰⁰ Pada 2005, jumlah terbesar orang Yahudi yang hidup di Amerika Serikat (5.280.000), bekas Uni Soviet (1.000.000), Prancis (494.000), Argentina (395.000), Kanada (372.000), dan Britania Raya (298.000). Sebagai perbandingan, jumlah penduduk Yahudi di Israel (5.235.000) lebih besar dari di manapun juga kecuali di Amerika Serikat. (sumber : https://id.wikipedia.org/wiki/Diaspora_Yahudi)

⁵⁰¹ Deklarasi Balfour adalah pernyataan terbuka yang dikeluarkan Pemerintah Inggris pada tahun 1917 semasa Perang Dunia I untuk mengumumkan dukungan bagi pembentukan sebuah "kediaman nasional bagi bangsa Yahudi" di Palestina. Saat itu Palestina adalah salah satu daerah di dalam wilayah negara Kesultanan Ustmaniyah dan warga Yahudi di Palestina masih menjadi kaum minoritas kala itu. Deklarasi Balfour tercantum di dalam sepucuk surat tertanggal 2 November 1917 dari Menteri Luar Negeri Inggris, Arthur Balfour, kepada Lord Rothschild, pemimpin komunitas Yahudi Inggris, untuk diberitahukan kepada Federasi Zionis Britania Raya dan Irlandia. Deklarasi Balfour disiarkan lewat media massa pada tanggal 9 November 1917. (sumber : https://id.wikipedia.org/wiki/Deklarasi_Balfour)

⁵⁰² Nazi naik ke tampuk kekuasaan di Jerman pada Januari 1933. Mereka pula meyakini bahwa Jerman sebagai "ras unggul." Mereka sebaliknya mengklaim bahwa Yahudi adalah sebagai ras "inferior" dan ancaman bagi apa yang dinamakan masyarakat rasial Jerman. (sumber: <https://encyclopedia.usmm.org/content/id/article/introduction-to-the-holocaust>)

⁵⁰³ Pada tanggal 29 November 1947, Perserikatan Bangsa-Bangsa menyetujui untuk mengakhiri Mandat Britania untuk Palestina dari tanggal 1 Agustus 1948, untuk berakhirnya konflik di wilayah tersebut, dengan pemecahbelahan wilayah mandat itu. Rencana tersebut kemudian disebut **Rencana Pembagian Palestina** atau **Resolusi 181**. Rencana tersebut disetujui oleh Majelis UMUM PBB dengan 33 setuju, 13 menolak, dan 10 netral. (sumber : https://id.wikipedia.org/wiki/Rencana_Pembagian_Perserikatan_Bangsa-Bangsa_untuk_Palestina)

dipergunakan untuk mendeklarasikan negara Zionis Yahudi Israel di kota Tel Aviv pada tanggal 14 Mei 1948 (5 Iyar 5708). David Ben Gurion membacakan teks proklamasi pendirian negara Zionis Israel dan pada paragraf terakhirnya disebutkan sebagai berikut :

We appeal to the Jewish people through the Diaspora to rally round the Jews of Eretz-Israel in the task of immigration and up building and to stand by them in the great struggle for the realization of the age – old dream- the redemption of Israel.⁵⁰⁴

Cita-cita pendirian negara Yahudi Israel berbasis paham Zionis berhasil diwujudkan di Palestina. Ketika negara Israel berdaulat dideklarasikan jumlah Yahudi migran yang telah menempati tanah Palestina sudah mencapai angka 758.000 jiwa pada tahun 1948⁵⁰⁵. Angka ini kemudian meningkat pesat setelah perang kemerdekaan Zionis Israel 1948-1949, dan pada tahun 1960 warga Yahudi yang menetap di Palestina berjumlah hampir dua juta jiwa⁵⁰⁶. Dalam buku *Ahmadinejad On Palestina; Perjuangan Nalar dan Jiwa Seorang Presiden Untuk Palestina*, dikemukakan mengapa Palestina yang diinginkan oleh Zionis Israel? Ahmadinejad melihatnya dalam perspektif penguasaan jalur utama politik dan ekonomi dunia. Penguasaan tersebut berarti menguasai seluruh Kawasan (Timur Tengah) dan kawasan Islami. Menguasai Palestina berarti menguasai bridge-head di jantung dunia untuk menguasai semua bangsa. Dan tentu saja, penguasaan Palestina oleh Zionis Israel adalah cita-cita historisnya yang didukung oleh beberapa kekuatan sekutu negara Barat.⁵⁰⁷

Yahudi Pembela Palestina

Fenomena pasca deklarasi negara Zionis Israel adalah babak baru dalam sejarah kemanusiaan bangsa-bangsa yang berada di Palestina, baik bangsa Yahudi maupun bangsa Palestina, juga bangsa-bangsa lain di dunia umumnya. Pertama kali terjadi dalam kurun abad modern, suatu negara didirikan hanya untuk menampung etnis tertentu, dalam hal ini Yahudi, yang menduduki suatu negara berdaulat, dalam hal ini Palestina, dengan dalih menyelamatkan kemanusiaan bangsa Yahudi dan pulang kembali ke tanah yang dijanjikan Tuhan menurut keyakinan mereka dalam agama Yahudi. Dua logika ini yang dibangun Zionisme agar dunia internasional menerima penubuhan negara Zionis Israel Raya sebagai anti kolonialisme dan anti semitisme. Dengan memanfaatkan diaspora Yahudi dan isu anti semitisme yang memiliki penguasaan politik dan ekonomi di beberapa negara di Eropa (Prancis, Inggris, Jerman), di Amerika Serikat, Uni Soviet, dan beberapa negara lainnya, maka program Zionis menjadi lebih sistematis, terstruktur dan masif dapat diterima oleh masyarakat internasional. Dan dengan demikian opini dunia yang terbangun adalah bangsa Yahudi berhak mendapatkan hak-haknya sebagai manusia atas keselamatan, keamanan dan kemudian mampu meraih simpati publik dari masyarakat dunia. Begitulah keberhasilan Zionis Israel melakukan rekonstruksi gagasan pendirian negara untuk bangsa Yahudi melalui pendekatan teologis dan historis. Mereka seperti sedang membangun fatamorgana istana pasir dengan merangkai isu agamis (baca : teologis) yang disepadukan dengan isu politik (baca : kemerdekaan).

Namun dari mayoritas pandangan yang mendukung Israel, ada sekelompok Yahudi, tokoh Yahudi dari pelbagai latarbelakang profesinya, dan mereka adalah bagian dari bangsa Yahudi yang memiliki kesadaran objektif dalam melihat fenomena yang terjadi atas bangsa Palestina yang diduduki oleh Zionis Israel. Penelitian ini akan memberikan tinjauan atas penolakan kaum Yahudi atas Zionis Israel tersebut dari beberapa aspek latarbelakang. Narasumber pertama adalah dari seorang Zionis tulen yang melakukan pertobatan dan kemudian menjadi pendukung kemerdekaan Palestina. Kedua adalah penolakan yang berasal dari pendekatan teologis Yahudi yang disuarakan oleh para rabi Yahudi

⁵⁰⁴ Ibnu Burdah, *Wajah Baru Zionisme VS Yahudi Ortodoks; Titik Temu Perkelahian Agama dan Negara* (Yogyakarta : IRCiSoD, 2015), 54.

⁵⁰⁵ *Ibid*, halaman 54.

⁵⁰⁶ *Ibid*, halaman 55

⁵⁰⁷ Dina Y Sulaeman, *Ahmadinejad on Palestine; Perjuangan Nalar Dan Jiwa Seorang Presiden Untuk Palestina* (Depok : 2008), 93.

Ortodoks dalam organisasi Internasional Yahudi Naturei Karta. Dan narasumber ketiga berasal dari beberapa tokoh dengan latarbelakang profesi yang berbeda, yaitu dari jurnalis harian Israel, tokoh akademisi Yahudi yang tinggal di Amerika, dan seorang tokoh sejarawan Israel yang turut menentang cita-cita pendirian negara Israel. Dengan perbedaan latarbelakang tersebut, diharapkan penelitian ini menjadi lebih menyeluruh cakupan bahasannya dalam mendapatkan tanggapan dan sikap kaum Yahudi terkait dengan upaya Zionis Israel tersebut.

Salah satu narasumber dari seorang tokoh mantan Zionis adalah seorang musisi kelas dunia Yahudi Zionis bernama Gilad Atzmon⁵⁰⁸. Ahmad Syafii Maarif menulis dalam bukunya yang berjudul *Gilad Atzmon; Catatan Kritisal Tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme*, di dalamnya terungkap bahwa bagaimana seorang Zionis Israel, Gilad Atzmon menentang upaya pendirian negara fasis rasis Zionis Israel⁵⁰⁹. Padahal sebelumnya Gilad Atzmon dibesarkan di lingkungan keluarga Zionis tulen yang pro pendirian negara Israel dan ia pernah juga memasuki program wajib militer Israel yang dikenal sebagai *Israel Defense Forces* (Pasukan Pertahanan Israel). Yang menarik dan menjadi poin penting dari hal ini adalah bagaimana seorang Gilad dalam kehidupannya mengambil sikap berbeda yang sangat berani: Zionis Israel harus hengkang dari negara yang sejak 1948 dideklarasikan sebagai Israel itu. Dan Gilad juga bersepakat untuk format kemerdekaan bangsa Palestina dalam format solusi satu negara Palestina yang di dalamnya terdapat warga Yahudi dan Palestina dapat hidup damai dalam iklim demokrasi yang sehat dan modern⁵¹⁰. Apa yang dikerjakan oleh rezim Zionis Israel adalah pembersihan etnis Arab Palestina. Setiap saat rakyat Palestina menghadapi ancaman kematian, pengusuran dan teror. Gilad berpendapat dalam satu tulisannya bahwa :

Sebagai sebuah gerakan fundamentalis, Zionisme secara kategoris tidak berbeda dengan Nazisme. Hanya bila kita memahami zionisme dalam konteks nasionalis dan rasisnya, baru kita mulai mengerti betapa dalamnya kekejaman dan kengerian yang diakibatkannya.

Kaum Zionis telah memalsukan fakta sejarah, seolah-olah tanah yang mereka tempati adalah milik mereka bukan milik rakyat Palestina. Dan menurut Gilad, selama ini ia hidup di bumi orang lain, bukan milik Israel. Pada tahun 1948 orang Palestina tidaklah pergi dengan suka rela, tetapi melalui proses pembersihan etnis secara brutal yang dilakukan oleh kakek Gilad dan kelompoknya. Dalam hal ini Gilad membawa pesan moral terkait pentingnya rasa kemanusiaan dalam agama Yahudi yang sebenarnya tidak pernah memimpikan berdirinya sebuah negara Yahudi. Pendirian negara Zionis Israel sesungguhnya adalah kesalahan fatal yang menimbulkan malapetaka kemanusiaan. Dan cara yang tepat menurut Gilad, untuk mengakhirinya adalah dengan jalan menghilangkan negara zionis Israel dari muka bumi ini⁵¹¹.

Kelompok Yahudi lain yang turut melakukan penentangan Zionis Israel adalah datang dari sebuah organisasi Yahudi yang dikenal dengan nama Neturei Karta⁵¹². Sama seperti Gilad Atzmon, Neturei Karta adalah organisasi Yahudi berskala internasional yang keberadaannya dan perjuangannya menolak kehadiran negara rasis Zionis Israel belum banyak diketahui dan dipublikasikan. Bedanya, Neturei Karta adalah kumpulan dari rabi Yahudi ultra-ortodoks yang didirikan Rabbi Amram Blau dan

⁵⁰⁸ Pemusik jazz kelas dunia, seorang Yahudi tulen, tinggal di London. Ia merupakan seorang cucu tokoh sayap kanan organisasi teror Israel, Irgun yang telah mengusir dan membunuh rakyat Palestina sejak 1948. Dan kini menjadi salah seorang pembela Palestina anti-Zionis. Jika dunia menilai Nazi sebagai penjahat kemanusiaan, Zionisme di mata Gilad jauh lebih brutal dan biadab dibanding dengan Nazisme Hitler.

⁵⁰⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Gilad Atzmon; Catatan Kritisal Tentang Palestina dan Masa Depan Zionisme* (Penerbit Mizan; Bandung, 2012), halaman 63.

⁵¹⁰ *Ibid*, halaman 8.

⁵¹¹ *Ibid*, halaman 80.

⁵¹² Neturei Karta ([Yahudi Aram Babilonia](#) yang secara harfiah berarti "Penjaga Kota") adalah kelompok religius Yahudi yang secara resmi berpusat di [Yerusalem](#), Mandat Britania atas Palestina pada tahun 1938, memisahkan diri dari [Agudas Yisrael](#). Neturei Karta menentang [Zionisme](#) dan panggilan untuk pembentukan [Negara Israel](#), dengan keyakinan bahwa orang-orang Yahudi dilarang untuk memiliki negara mereka sendiri sampai kedatangan [Mesias Yahudi](#). Mereka hidup sebagai bagian yang lebih besar dari masyarakat [Haredi](#) di seluruh dunia. (sumber : https://id.wikipedia.org/wiki/Neturei_Karta)

Rabbi Aharon Katzenelbogen pada tahun 1938 di Yerusalem dimana ia memiliki pemahaman keagamaan Yahudi yang bersumber dari Taurat. Pandangan dan sikapnya yang berbeda dengan para penganut Zionisme dalam penyelesaian Yahudi Diaspora melalui pendirian negara Israel, bersumber dari kitab Taurat.

Berbeda dengan pemahaman sekte Yahudi yang melatarbelakangi pendirian negara Israel, Yahudi Reformis, bahwa mereka juga mendasari pendirian negara Israel dari pemahaman ajaran Yahudi secara kontekstual. Mereka beranggapan bahwa ajaran Yahudi tekstual harus direformasi agar bisa merekonstruksi kondisi kekinian yang dihadapi oleh umat Yahudi, terutama Yahudi diaspora. Dengan pemahaman ini, maka pendirian negara Zionis Israel dianggap sudah memenuhi kriteria konsep TEOLOGI PEMBEBASAN oleh sekte pemahaman Yahudi Reformis⁵¹³. Pemikiran teologi pembebasan pada awalnya tumbuh dalam pengentasan kasus kemiskinan harta benda oleh penganut Kristen agar kesenjangan sosial dan ekonomi dapat diurai melalui pendekatan teologis. Namun sedikit berbeda penekanannya dengan konsep teologi pembebasan Yahudi yang tidak hanya berfokus pada aspek ekonomi dan sosial, tetapi juga dalam aspek politik. Pendirian negara Zionis Israel memiliki penguatan aspek politik yang dikembangkan dari ajaran Yahudi tekstual agar solusi pembebasan kaum Yahudi diaspora dapat terselesaikan secara kontekstual. Hal ini yang dianggap oleh Yahudi Ortodoks yang berada dalam Neturei Karta bertentangan dengan semangat keagamaan Taurat yang dipahami oleh Yahudi Reformis⁵¹⁴. Keduanya saling mempertahankan pandangan kebenarannya masing-masing, yang oleh Charles Kimball dalam *Kala Agama Jadi Bencana* bicara tentang klaim kebenaran mutlak⁵¹⁵.

Charles Kimball menuliskan bahwa dalam setiap agama, klaim kebenaran merupakan fondasi yang mendasari keseluruhan struktur agama. Namun ketika interpretasi tertentu atas klaim tersebut menjadi proposisi-proposisi yang menuntut membenaran tunggal dan diperlakukan sebagai doktrin kaku, kecenderungan terhadap penyelewengan dalam agama ini muncul dengan mudah. Kecenderungan tersebut merupakan tanda-tanda awal kejahatan yang menyertainya.

Sejalan dengan Charles Kimball, apa yang terjadi setelah dilakukannya deklarasi negeri Zionis Israel? Dalam fenomena dan fakta-fakta yang terpapar adalah terjadinya de-harmonisasi yang merupakan kecenderungan terhadap penyelewengan dalam agama Yahudi. Harmonisasi yang telah terbangun bertahun-tahun antara penganut agama Yahudi, Islam dan Kristen di Palestina, seketika Zionis Israel menubuhkan negara Yahudi. Naturei Karta melihatnya sebagai upaya teologi pembebasan Yahudi yang dipaksakan, sehingga mereka menyebutkan bahwa Negara Zionis Israel bukan Negara Yahudi⁵¹⁶. Dalam eksistensinya, Naturei Karta tidak hanya berkuat pada bangsa Yahudi saja, tetapi juga menjalin hubungan persahabatan dengan pemimpin negara Palestina dan negara lain seperti Iran. Mereka mendukung pandangan dan sikap presiden Iran Ahmadinejad ketika mengatakan akan menghapuskan Israel dari peta dunia (*Israel must be wiped off the map*). Dan pada kesempatan yang lain, Naturei Karta mendukung perkataan Ahmadinejad yang mengatakan bahwa Holocaust adalah mitos dan tidak didasarkan pada bukti-bukti yang cukup. Sehingga orang bisa saja mengatakan bahwa dirinya tidak percaya adanya Tuhan, tapi dilarang untuk mengatakan Holocaust tidak ada, dan akan

⁵¹³ Yahudi Reformasi (juga disebut Yahudi Liberal atau Yahudi Progresif) adalah sebuah denominasi Yahudi besar yang menunjang perubahan dalam keyakinan, penjunjangan aspek-aspek etikanya pada hal-hal seremonial, dan keyakinan akan wahyu berkelanjutan, yang dituntun dengan akal budi dan kecerdasan manusia, dan tak terpusat pada teofani di Gunung Sinai (sumber : https://id.wikipedia.org/wiki/Yahudi_Reformasi)

⁵¹⁴ Lihat Louay Fatoohi dan Shetha Al Dargazelli, *Sejarah Bangsa Israel Dalam Bibel dan Al Quran; Sebuah Penelitian Islamic Archaeology* (Mizan Pustaka: Bandung, 2007), 114-115.

⁵¹⁵ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana* (Mizan Publika : Bandung, 2003), 77-78.

⁵¹⁶ Pada Mei 2021 lalu misalnya, dikutip israelnational news, Sekte Neturei Karta Kanada diundang untuk menghadiri acara 'Hari Palestina' di Ottawa. Di acara tersebut, mereka menegaskan bahwa negara Israel tidak mewakili dunia Yahudi. Pada kesempatan itu, mereka juga membakar bendera Israel. (Sumber : <https://nu.or.id/internasional/5-fakta-neturei-karta-sekte-yahudi-penentang-pendirian-negara-israel-Lav7Z>).

dikenakan sanksi hukuman bila melanggarnya⁵¹⁷. Bahkan dalam hubungan yang lebih intensif dalam pembelaan Palestina, salah seorang tokoh Neturei Karta, Mosche Hirsch pernah diangkat menjadi penasihat Presiden Palestina Yasser Arafat sejak tahun 1980. Neturei Karta sesuai dengan prinsip dan garis perjuangannya tetap mempertahankan aqidah Tauratnya dalam hal meniadakan pendirian negara Yahudi hingga kedatangan Mesiah sebagai juru selamat bangsa Yahudi.

Tokoh-tokoh Yahudi lain yang turut menentang kehadiran negara Israel di tanah Palestina diantaranya Gideon Levy, wartawan Israel yang ditembak tantara Israel, Noam Chomsky, seorang kritikus Yahudi yang sengit terhadap kebijakan Israel dan Uri Avnery, salah seorang musuh masyarakat Israel nomor satu. Ketiganya memiliki perjuangan yang berbeda melawan rezim Zionis Israel yang mampu memberikan tekanan paling kuat kepada Zionis Israel. Walaupun masih sangat banyak tokoh-tokoh Yahudi yang berkiprah di dunia internasional dalam menentang arogansi pendirian negara Zionis Israel di Palestina. Intinya, perlawanan ini berasal dari kaum Yahudi untuk Yahudi Zionis yang didukung oleh negara-negara sekutunya dengan kucuran dana dan persenjataan modern yang besar⁵¹⁸.

Gideon Levy adalah wartawan senior Israel pada harian Ha'aretz yang selalu meliput berita-berita terkait dengan kejahatan Israel yang dilakukan kepada rakyat Palestina. Berbeda dengan Gilad sang mantan Zionis tulen yang melakukan pertobatan, dan Naturei Karta, sekumpulan rabi Yahudi Ortodoks yang mengkritisi Israel dari sisi teologis ke Yahudiaannya, maka Gideon adalah sosok pejuang Palestina melalui liputan-liputan beritanya. Dimana liputan ketidakberpihakan seperti yang dilakukan Gideon seringkali sulit untuk diperoleh sebagai bukti-bukti kejahatan Zionis terhadap rakyat Palestina. Jurnalis Yahudi ini menjadi lebih mudah dan lebih aman dalam melaksanakan tugas kewartawannya dalam kancah perlawanan di tanah Palestina. Melalui bukti-bukti otentik yang dikumpulkannya, Gideon kemudian menyuarakan dalam harian Ha'aretz Jerusalem, yang salah satunya adalah sebagai berikut.

Saya membantah pihak Israel yang mengatakan bahwa pihak Palestinalah yang memulai peperangan. Menurut saya, Israellah yang memulai semuanya. Israellah yang telah bertindak brutal dan sewenang-wenang selama ini. Israel memulai dengan pendudukan dan kekerasan⁵¹⁹.

Dengan menyodorkan bukti-bukti di lapangan, baik dalam bentuk foto maupun video, Gideon menjadi musuh yang paling dicari oleh pihak Zionis Israel. Kedok Zionis yang menyatakan bahwa mereka bertanggung jawab untuk mendirikan negara Israel Yahudi yang religius dengan sangat mudah terbantahkan oleh liputan Gideon. Dan liputan ini kemudian disebarluaskan oleh jurnalis internasional yang juga meliput kondisi Israel. Perlawanan dengan model jurnalis seperti ini disikapi Zionis Israel dengan melakukan propaganda. Israel melawan publikasi media Gideon dengan publikasi propaganda Zionis⁵²⁰. Dalam perjuangannya, mobil yang ditumpangi Gideon pernah ditembaki tantara Zionis pada saat meliput di kawasan Tulkarem. Untungnya mobil yang ditumpangi Gideon anti-peluru.

⁵¹⁷ Dina Y Sulaeman, *Ahmadinejad On Palestine; Perjuangan Nalar Dan Jiwa Seorang Presiden Untuk Palestina* (Pustaka IIMan : Depok, 2008), 58.

⁵¹⁸ Pada tahun 2020, AS memberikan US\$3,8 miliar (sekitar Rp55 triliun) dalam bentuk bantuan kepada Israel. Ini merupakan bagian dari komitmen tahunan jangka panjang yang dibuat di masa pemerintahan Presiden Barack Obama. Hampir seluruh bantuan yang disalurkan tahun lalu adalah bantuan militer, menurut according to the Congressional Research Service (CRS). (sumber : <https://news.detik.com/bbc-world/d-5581444/fantastis-as-gelontorkan-dana-rp-55-t-per-tahun-untuk-israel>).

⁵¹⁹ Haris Priyatna, *Kebiadaban Zionisme Israel; Kesaksian Orang-Orang Yahudi*, (Mizan : Bandung, 2009), 11.

⁵²⁰ Salah satu iklan propaganda Zionis : Dikutip dari *Deutsche Welle*, Jumat 8 Desember 2017, pameran foto tersebut memajang beberapa iklan propaganda.

"Kunjungilah Palestina," tulis salah satu iklan. Kata "Palestina" ditulis lebih besar dari yang lainnya, berwarna kuning, mirip dengan jeruk di atasnya. Meski Agensi Periklanan Yahudi seakan ingin mempromosikan pariwisata melalui poster tersebut, akan tetapi nampaknya 'ada udang di balik batu'.

Konotasi dari lambang 'jeruk', tiga rumah baru, dan tangki air di sebuah pemukiman kecil, bak menggambarkan Al Nakba, kebun dan ladang-ladang pertanian -- terutama zaitun dan jeruk -- yang dihancurkan oleh tentara zionis. Ini baru awalnya saja. (sumber : <https://www.liputan6.com/global/read/3189238/begini-taktik-kaum-yahudi-menyebarkan-propaganda-zionisme>)

Tokoh Yahudi lain sebagai pendukung kemerdekaan Palestina yang tinggal dan dibesarkan di luar Palestina adalah Avram Noam Chomsky⁵²¹. Kepakarannya berada dalam bidang linguistik kemudian memudahkannya mempelajari politik. Chomsky menjadi salah seorang Yahudi yang paling konfrontatif mempersoalkan pencaplokkan tanah Palestina oleh Zionis Israel. Sebagai seorang akademisi, Chomsky mempunyai prinsip untuk penyelesaian konflik Israel dan Palestina satu negara satu tanah bukan dua negara satu tanah dan ini yang menjadi akar pergolakan yang sukar untuk diselesaikan. Oleh karenanya menurut Chomsky, Israel tidak akan mampu untuk melakukan pendudukan atas tanah Palestina bila tidak didukung oleh kekuatan Amerika Serikat dan Inggris serta negara sekutu Zionis Yahudi lainnya⁵²². Chomsky mewakili tokoh Yahudi Zionis akademisi yang memiliki komitmen memperjuangkan kemerdekaan Palestina.

Sementara Uri Avnery⁵²³ merupakan salah tokoh Zionis yang memperjuangkan penyelesaian konflik Israel dan Palestina melalui konsep dua negara yang saling bertetangga dan hidup damai dengan Israel. Sebelum perang Arab Israel di tahun 1947 Avnery menyerukan pendekatan yang berbeda yaitu sebuah persekutuan antara Ibrani dan Arab untuk pembebasan wilayah Semit⁵²⁴.

Pada satu momentum di tahun 2003, Avnery bersama dengan aktifis kemanusiaan Israel pergi ke markas Yaseer Arafat di Tepi Barat untuk mencegah rencana Israel membunuh Arafat setelah bom bunuh diri yang dilancarkan Palestina. Menurut Avnery, bila pembunuhan yang direncanakan Israel itu terjadi, maka hal ini akan berdampak buruk pada Israel dan Avnery berupaya dalam pencegahannya. Avnery termasuk orang Yahudi yang mengkritisi kebijakan negaranya sendiri, Israel, dan memperjuangkan kemerdekaan Palestina dari pendekatan kebersamaan dua negara antara Israel dan Palestina yang hidup berdampingan.

Teologi Pembebasan Dan Teologi Perdamaian

Pendirian negara Zionis Israel yang semula diperuntukkan untuk memberikan kebebasan beragama kepada umat Yahudi terutama Yahudi Diaspora dalam kenyataannya menimbulkan berbagai bentuk perlawanan, termasuk dari umat Yahudi sendiri. Teologi pembebasan Yahudi yang direkayasa oleh Yahudi Reformis atau Yahudi Liberalis ini menghasilkan pembebasan keberagaman Yahudi tetapi kemudian menimbulkan bencana kemanusiaan yang kronik kepada bangsa Palestina. Padahal konsep berketuhanan yang dibangun antar agama sebelum pendirian negara Zionis Israel telah menunjukkan kondisi yang harmoni, saling menghormati satu sama lain, dan kebebasan dalam menjalankan peribadatan agamanya masing-masing. Lantas mengapa ketika teologi pembebasan ala Yahudi Zionis diterapkan kemudian menimbulkan malapetaka. Dalam penelitian ini ditemukan dua konsep teologi yang saling menguatkan satu sama lain, yaitu teologi pembebasan dan teologi perdamaian.

Pertama, Teologi Pembebasan yang dibangun haruslah teologi yang berdasarkan kepada keyakinan Yahudi yang menyebutkan bahwa pendirian negara Zionis Israel bukan sebagai solusi dari penyatuan umat Yahudi Diaspora dalam melaksanakan kebebasan agamanya. Hal ini sebagaimana

⁵²¹ Seorang profesor linguistik dari Institut Teknologi Massachusetts. Salah satu reputasi Chomsky di bidang linguistik terpatut lewat teorinya tentang tata bahasa generatif. Kepakarannya di bidang linguistik ini mengantarkannya merambah ke studi politik. Chomsky telah menulis lebih dari 30 buku politik, dengan beragam tema. Sejak 1965 hingga kini, dia menjelma menjadi salah satu tokoh intelektual yang paling kritis terhadap kebijakan luar negeri Amerika Serikat. Buku-buku bertema politiknya kerap dianggap terlalu radikal untuk dirensensi atau ditampilkan media AS. (sumber : https://id.wikipedia.org/wiki/Noam_Chomsky).

⁵²² Chomsky: Tanpa Bantuan AS, Israel Tidak Bakal Bunuh Warga Palestina Secara Massal. Wawancara Noam Chomsky dengan C.J. Polychroniou dari Truthout.org, diterbitkan pada 12 Mei 2021. Sumber : <https://www.portonews.com/2021/laporan-utama/chomsky-tanpa-bantuan-as-israel-tidak-bakal-bunuh-warga-palestina-secara-massal/>

⁵²³ Avnery adalah aktifis perdamaian yang dibesarkan oleh keluarga Zionis Jerman. Semula tinggal di Jerman kemudian 1933 pindah ke Palestina. Ia adalah seorang politikus, penulis dan pendiri gerakan perdamaian Gush Shalom asal Israel. Seorang anggota dari Irgun pada masa remaja, Avnery menjalani dua masa jabatan dalam Knesset dari 1965 sampai 1974 dan dari 1979 sampai 1981.

⁵²⁴ Istilah yang diciptakan Avnery untuk menghindari istilah kolonialis Timur Tengah dari imperialism dan kolonialisme, untuk menciptakan masyarakat masyarakat Semit dan pasar bersama, sebagai bagian dari dunia ketiga yang sedang muncul.

diyakini oleh kelompok Yahudi Ortodoks dalam menafsirkan Kitab Taurat yang menjadi dasar keyakinan tersebut. Dengan demikian teologi pembebasan Yahudi yang dimaksudkan terutama untuk Yahudi Diaspora adalah berkeyakinan bahwa keharmonisan antar umat beragama menjadi dasar pelaksanaan agama dimanapun umat Yahudi berada. Konsep Zionisme yang mengharuskan umat Yahudi kembali ke tanah Palestina tidak mutlak harus dilakukan mengingat pelaksanaan keberagamaan dapat dilakukan dari mana saja dalam bentuk pengabdian kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Dimana semua agama mempercayainya dalam keyakinannya masing-masing yang berbeda.

Kedua, Teologi Perdamaian menjadi rekonstruksi yang harus dibangun oleh umat Yahudi dan juga umat beragama lainnya terutamanya untuk umat agama Abrahamik yang berprinsip monoteisme. Jadi bukan saja terbebasnya dalam melaksanakan peribadatan sesuai dengan prinsip agamanya masing-masing, namun ada satu bentuk teologis yang harus disertakan dalam pembebasan tersebut, yaitu perdamaian yang mengedepankan rasa cinta dan saling menghormati satu sama lain. Tanah Palestina lebih khususnya kota Yerusalem telah menjadi pusat simbol teologis perdamaian keberagamaan yang terbangun beratus-ratus tahun lamanya. Fenomena dan faktanya dapat dilihat dalam lintasan kesejarahan umat beragama di Palestina. Konsep teologi perdamaian antar umat beragama ini berakhir ketika Inggris mengambil alih Palestina dari penguasaan Turki Ustmani dan puncaknya ketika Yahudi Zionis mendeklarasikan negara Zionis Israel. Maka tidak dapat dipungkiri bahwa dalam kenyataannya konsep teologi pembebasan dan perdamaian sesungguhnya dapat menjadi satu solusi keberagamaan dalam bentukan satu negara untuk mengatasi konflik kemanusiaan berkepanjangan yang terjadi diantara Israel dan Palestina.

KESIMPULAN

Kajian ini memberikan tiga kesimpulan utama yang dapat menjadi jawaban dari masalah yang diajukan dalam kajian ini, dan tentunya hal tersebut dapat juga dipergunakan oleh pihak-pihak terkait sebagai alternatif solusi pada waktu mendatangnya sebagai berikut.

Pertama, Konsep keberagamaan yang menjadi landasan berdirinya negara Zionis Israel perlu direkonstruksi ulang dengan merujuk kepada konsep yang disampaikan Taurat melalui penafsiran para ulama Yahudi Ortodoks. Pendirian negara Zionis Israel untuk umat Yahudi merupakan hal yang keliru dan bukan solusi yang tepat. Oleh sebab itu negara Israel yang saat ini dibentuk dapat melebur ke dalam negara Palestina yang telah ada sebelumnya. Dimana kehidupan keberagamaan yang harmonis telah terwujud sebelumnya ketika dipimpin oleh pemerintahan Palestina. Dengan demikian umat Yahudi yang telah diterima dengan baik sebelumnya di Palestina dapat memperoleh hak-haknya baik sebagai umat beragama maupun sebagai manusia yang merdeka dalam kehidupannya selanjutnya.

Kedua, penolakan dan kritikan atas pendirian negara Zionis Israel dari kalangan umat Yahudi baik yang berada di Israel maupun yang tinggal di negara lain, menjadi bukti yang kuat agar negara Zionis Israel dihentikan segera. Penolakan yang dilakukan oleh Yahudi sendiri atas perilaku Yahudi lainnya jelas memberikan tingkat objektifitas yang tinggi dan memperoleh penghargaan yang besar sebagai wujud dari suatu kebenaran. Edukasi yang terus menerus tidak hanya dari para rabi Yahudi, tetapi juga dari kalangan akademisi, jurnalist, musisi, politisi didukung dengan teknologi informasi yang mampu menjangkau masyarakat dunia manapun, setidaknya hal ini akan mempercepat proses penerimaan dari apa yang telah dikemukakan oleh para Yahudi anti Zionis. Beragamnya latarbelakang dari pemuka Yahudi yang menentang Zionis dengan politisasi teologi Yahudinya, memberikan sudut pandang yang lebih luas dalam memberikan penentangan terhadap pendirian negara Zionis Israel.

Ketiga, mengubah konsep teologi pembebasan Yahudi menjadi konsep teologi pembebasan berbasis teologi perdamaian sebagai solusi mendasar dari konflik kemanusiaan yang berkepanjangan antara Israel dan Palestina. Konsep teologi pembebasan Yahudi seharusnya bisa memberikan rasa nyaman terhadap rakyat Palestina baik yang beragama Islam dan Kristen bukan sebaliknya. Yahudi sebagai bangsa terbaik pilihan Tuhan yang disebutkan dalam Taurah tidak disikapi sebagai Tindakan sewenang-wenang kepada umat beragama lainnya. Justru yang dikatakan Tuhan kepada umat Yahudi sebagai umat terbaik seharusnya menjadi pemberi kebermanfaatn seluas-luasnya kepada sesama umat

Yahudi dan umat lainnya. Dengan demikian umat Yahudi dapat diterima oleh bangsa dan umat manapun di dunia dengan penerimaan yang baik sebagai umat beragama dan kemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Amri, Muhammad. *Sejarah, Teologi, dan Kebudayaan Yahudi*. Yogyakarta: Penerbit Glosaria Media, 2018.
- A Muchsin, Misri. *Palestina dan Israel, Sejarah, Konflik, dan Masa Depan*, Fakultas Adab dan Humaniora UIN Ar-Raniry Jl. Nuruddin Ar-Raniry Kopelma Darussalam, 2020. Banda Aceh.
- Antonio, Muhammad Syafii dan Tim Tazkia. *Ensiklopedia Peradaban Islam, Yerusalem, Jilid 3*, Jakarta: Penerbit Tazkia Publishing, 2016. Jakarta.
- Armstrong, Karen. *Yerusalem; Satu Kota Tiga Agama*. Bandung: Mizan, 2018.
- As Suwaidan, Thariq. *Ensiklopedia Yahudi Bergambar; Pembahasan Lengkap Seputar Yahudi; Sejarah, Akidah, Kitab Suci, Syariah, Sekte, Organisasi, Ekonomi, Pendidikan, Militer, Politik, dan Tokoh-Tokohnya*. Solo: Penerbit Zamzam, 2015.
- Asy Syarqawi, Muhammad Abdullah. *Talmud; Kitab Hitam Yahudi Yang Menggemparkan*, Jakarta: Penerbit Sahara, 2006.
- Bolton, Kerry. *Zionism, Islam And The West*. London, Black House Publishing Ltd, 2015.
- Brustein, William I. *Roots of Hate; Anti-Semitism In Europe Before The Holocaust*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003.
- Burdah, Ibnu. *Wajah Baru Zionisme VS Yahudi Ortodoks; Titik Temu Perkelahian Agama dan Negara*. Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD, 2015.
- Cohn, Dan, Dan Sherbok. *Introduction To Zionism And Israel; From Ideology To History*. London, Continuum International Publishing, 2012.
- Dimont, Max Isaac. *Yahudi, Tuhan, Dan Sejarah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Dussel, Enrique. *Etnics And The Theology Of Liberation*. New York: Orbis Books, 1978.
- Dosick, Rabbi Wayne. *Living Judaism*. London: Harper Collins e-Books, 2007.
- Ellis, Marc H. *Toward a Jewish Theology of Liberation; The Challenge of The 21st Century*. Texas: Baylor University Press, 2004.
- E. Sigmund, Paul. *Liberation Theology and The Crossroad*, New York: Oxford University Press, 1990.
- Epperson, A. Ralph Epperson. *New World Order; Mengungkap Rencana Licik Zionis Menguasai Dunia*. Jakarta: Penerbit Ufuk Press, 2012.
- Fatoohi, Louay dan Al Dargazelli, Shetha. *Sejarah Bangsa Israel Dalam Bibel dan Al Quran; Sebuah Penelitian Islamic Archaeology*. Bandung: Mizania, 2007.
- Franklin, Ruth. *A Thousand Darkness; Lies and Truth In Holocaust Fiction*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Gunawan, Anggun. *Messianik Yahudi; Juru Selamat Yahudi Dalam Telaah Psikoanalisa Erich Fromm*. Yogyakarta: Gre Publishing, 2010.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology Of Liberation; History, Politics And Salvation*. New York: Orbis Books, 1988.
- Finkelstein, Israel Dan Amihai Mazar. *The Quest For The Historical Israel; Debating Archaeology And The History of Early Israel*. United State Of America: The Society of Biblical Literature, 2007.
- Fisher, Mary Pat Dan Robins Reinhart. *Living Religion; Judaism (in Chapter 8)*. New York: Pearson Publishing, 2017.
- Hasan, Khalifah Muhammad. *Sejarah Agama Yahudi*, Pekanbaru: Penerbit Tafaquh Media, 2019.
- Hashim, Muhammad Syarif. *Perkembangan Zionisme Dan Berdirinya Negara Israel*. Jurnal Al Asas, Vol. II/1 April, Palu: IAIN 2019.
- Hellig, Jocelyn. *The Holocaust and Antisemitism; A Short History*. Glasgow: Oneworld Publications, 2003.

- Herf, Jeffrey. *The Jewish Enemy; Nazi Propaganda During World War II and The Holocaust*. Londong: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Hitchcock, Andrew C. *The Synagogue Of Satan; Sejarah Rahasia Yahudi Menguasai Dunia Dan Kehancuran Total Yang Sudah Lama Dipersiapkan*. Jakarta: Penerbit Ufuk Press, 2011.
- Jaspal, Rusi. *Antisemitism And Anti-Zionism; Representation, Cognition, and Everyday Talk*. London: De Montfort University, 2014.
- Kedourie, Elie dan Sylvia G Haim. *Zionism And Arabism In Palestine and Israel*. London: Frank Cass And Company Limited, 2005.
- Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung: Mizan, 2013.
- Kovel, Joel. *Overcoming Zionism; Creating A Single Democratic State in Israel/Palestine*. London: Pluto Press, 2007.
- Mearsheimer, John J And Stephen M Walt (2007), *The Israel Lobby And U.S Foreign Policy*. New York USA: Farrar Straus And Giroux, 2017.
- Menken, Rabbi Yaakov. *The Everything Torah Book*. Avon Massachusetts: Adams Media, 2000.
- Nash, Ronald H (editor). *On Liberation Theology*. Michigan: Mott Media Inc. Publishers, 1984.
- Neusner, Jacob, dan Alah J Avery Peck. *The Routledge Dictionary of Judaism*. New York: Routledge Publishing, 2004.
- Nurcholis. *Berhala Holocaust; Pertarungan Sengit Zionis dan Revisionis*. Jakarta: Mediakita, 2007.
- Prabowo, Wisnu Tanggap. *Yahudi Madinah; Dari Era Nebuchadnezzar Hingga Khaibar*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2021.
- Prager, Dennis Dan Joseph Telushkin. *Why The Jews? The Reason For Antisemitism*. New York: A Touchstone Book, 1983.
- Priyatna, Haris. *Kebudayaan Zionisme Israel; Kesaksian Orang-Orang Yahudi*. Bandung: Mizan, 2009.
- Purbawati, Jagad A. *The New World Order; Konspirasi Global Para Penyembah Iblis Menaklukkan Dunia*, Jakarta: Penerbit Pustaka Al Kautsar, 2013.
- Rashkover, Randi dan Martin Kavka. *Judaism, Liberalism And Political Theology*. Indianapolis: Indiana University Press, 2014.
- Robinson, Goerge. *Essential Judaism; Complete Guide To Beliefs, Customs, And Rituals*. New York, Pocket Books Publishing, 2015.
- Ropi, Ismatu dan kawan-kawan. *Dari Zionisme Ke Teori Konspirasi; Survey Bibliografis Karya Sarjana Muslim Indonesia Kontemporer Tentang Agama Dan Umat Yahudi*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2013.
- Sharif, Regina. *Akar Sejarah Zionisme Non Yahudi Di Inggris dan Amerika*. Sidiarjo: Penerbit Markaz Al Firdaus, 2020.
- Spero, Shubert. *New Perspectives In The Theology of Judaism*. Brighton USA: Academic Studies Press, 2013.
- Sulaeman, Dina Y. *Ahmadinejad on Palestine; Perjuangan Nalar Dan Jiwa Seorang Presiden Untuk Palestina*. Depok: Pustaka IIMaN, 2008.
- Syafii Maarif, Ahmad. *Gilad Atzmon; Catatan Kritisal Tentang Palestina Dan Masa Depan Zionisme*. Bandung: Mizan, 2012.
- Thomas, Baylis. *The Dark Side of Zionism; Israel's Quest For Security Through Dominance*. London: Lexington Books, 2009.
- Wichstrom, James. *Pengakuan Mencengangkan Rabi Yahudi Tentang Rencana Zionis Menguasai Dunia*. Jakarta: Melvana, 2014.

Empowered MSMEs through the Establishment of Integrated Tourism Villages: Qualitative Analysis of the Talun Region of Cirebon Regency

Cory Vidiati¹, Lathifaturahmah², Dini Selasi³, Ending Solehudin⁴

¹³ Faculty of Islamic Economics and Business IAI Bunga Bangsa Cirebon, Indonesia, ² Faculty of Economics, Economic Education Study Program STKIP Prince Dharma Kusuma Indramayu, Indonesia, ⁴ UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia.

coryvidiati@bungabangsacirebon.ac.id, Lathifaturahmah@stkipadhaku.ac.id,
diselasi@bungabangsacirebon.ac.id

Abstract

This paper describes the efforts of SMEs in Talun District, Cirebon Regency to face the challenges of the times. Talun District has been transformed into a potential tourist center in which there are religious tourism, culinary tourism, and natural tourism. Collaboration and partnerships between stakeholders in the development of this region are the main studies, which can revive competitive local SMEs so as to create self-reliance and family resilience in this region. A qualitative approach is used to get a comprehensive picture of the potential of SMEs in Talun District. The data were collected by observation and interviews, collected and selected to support this paper. The findings are that the continuity of SMEs assistance, such as SMEs still do not have product legality and assistance for digitizing business actors; local wisdom is maintained without changing the existing spatial layout, and waste management becomes economically valuable. Direct implications for surrounding SMEs, government, and stakeholders to be able to collaborate in sustainable partnerships. The limitations of this paper can still be developed in further research.

Keywords: *SMEs, tourism village, collaborative and partnership, sustainable business*

Abstract

This paper describes the efforts of MSMEs in Talun District, Cirebon Regency to face the challenges of the times. Talun District has transformed into a potential tourism center which includes religious tourism, culinary tourism, and natural tourism. Collaborative and partnerships between regional development stakeholders are the main study, can revive competitive local MSMEs so as to create self-reliance and family resilience in this region. A qualitative approach is used to get a comprehensive picture of the potential of MSMEs in Talun District. Data were collected by observation and interviews, collected, and selected to support this paper. The findings are that the continuity of assistance for MSMEs, such as MSMEs still do not have product legality and assistance for digitalization of business people; local wisdom is maintained by not changing the existing spatial layout; and waste management becomes economically valuable. Direct implications for surrounding MSMEs, government, and stakeholders to be able to collaborate in sustainable partnerships. The limitations of this paper, can still be developed in further research.

Keywords: *UMKM, tourism village, collaborative and partnership, sustainable business*

INTRODUCTION

The phenomenon of the tourist village cannot be separated from the existence of the National Program Community Empowerment (PNPM) Mandiri Tourism in 2009-2014, where villages began to improve to become a tourist village. Government has a central role in the implementation of PNPM Tourism independent in terms of: 1) village preparation and rural tourism development program, 2) determining the target or the number of tourist villages (feasibility to become a tourist village), and 3) determining budget allocations for each village tour (Damanik et al., 2018). The emergence of tourist villages is also an attempt to improve the local economy by the government so that development is more focused and directed according to the characteristics of each village (Press Release, 2021), it is

suspected that small and micro businesses have grown in their development (Arbainah et al., 2020; Yudhiantoro & Pujiastuti, 2015) . Micro, Small and Medium Enterprises play a role in driving economic growth and realizing national stability in general and economic stability in particular. From a global perspective, MSMEs also play a very vital role in development and economic growth (BKPM, 2022) , not only in developing countries, but also in developed countries (Azzahra & Wibawa, 2021, p. 2045) .

Talun built a tourism center from the ground up (Damanik et al., 2018) , a sub-district in Cirebon Regency, West Java Province, Indonesia. Previously the name of this sub-district was South Cirebon sub-district. There are 11 villages in Talun District, namely: Cempaka, Ciperna, Cirebon Girang, Kecomberan, Kepongpongan, Kerandon, Kubang, Sampiran, Sarwadadi, Wanasaba Kidul and Wanasaba Lor. Geographical supports have the potential to develop the region into a tourism center, there are beautiful natural wealth, tombs/religious, and culinary, so that the needs of tourists are met. Thus the Talun area fulfills its rural product indicators, based on 3 components (Knowd, 2001) consisting of *core product*, *auxiliary product* , and *augmented product* . In addition, rural tourism products and services in Asia Pacific come in various forms (Haya, 2008) , so they are not limited to 1) *homestays* ; 2) sales of handicrafts; 3) ethnic and cultural performances; 4) festivals and special events; 5) guided rural tours; 6) educational tours; 7) team building activities; 8) farm visits; 9) indigenous peoples; 10) natural parks; 11) adventure and ecotourism companies; 12) cycling tour, and 13) safari park. Apart from HR (Raharjana & Putra, 2020a) digitalization support (Mumtaz & Karmilah, 2022a) like previous research is needed as an effective promotion. From integrated activities in the Talun area, it is able to revive the local community's creative economy (Cempraningsih et al., 2020) . However, the impact of tourism area development activities is inseparable from legal aspects (Kusmanto & Warjio, 2019) and waste handling (CNN Indonesia, 2018; Ermawati et al., 2018) , this is the main theme in this paper, so that MSMEs are able to empowered, strengthening family food security (Hubeis et al., 2015) , and sustainable village tourism businesses. In this paper, he limits his studies on handling culinary tourism, especially product legality, handling religious tourism, and handling waste. The following are heritage sites which are tourism potential in Talun District.

Table 1 Remains Sites

No	Village Name	Relic Site
1	chrysolite	<ul style="list-style-type: none"> • Siketapan Stone Site
2	Ciperna	<ul style="list-style-type: none"> • Ciperna Waterpark
3	Cirebon Girang	<ul style="list-style-type: none"> • Mbah Kuwu Sangkan eating site
4	the mess	<ul style="list-style-type: none"> • Great Well Site
5	cocoon	<ul style="list-style-type: none"> • Testament Well Site • Sweet Guava Fishing
6	Kerandon	<ul style="list-style-type: none"> • Cimandung site • Batu Perahu or Kedung Kencana Ungu • The Circular Stone • Bride Balloon • Mas Kejayan Shower Well • Banyu Pancuran Mas Kahuripan • Pakung Wati Well • Blue Balloon

		<ul style="list-style-type: none"> • Nyimas Endang Geulis Sacred Remains • Blue Balloon
7	hollow	<ul style="list-style-type: none"> a) Kubang Tubing Tour b) Heritage Baths
8	Sample	c) Skyech Bayanillah Cemetery
9	Sarwadadi	d) Indraprsta Royal Heritage Site
10	Wanasaba Lor	
11	Wanasaba South	e) Tukjasih Mbah Kuwu Sangkan Sacred Site, Cirebon

LITERATURE REVIEW

MSMEs

In general, the economic resilience of the family, both directly and indirectly, also influences the resilience of the national economy. The economic resilience of the family can be seen from the extent to which the family is able to meet their needs and can survive even in difficult conditions. A study of Pekodimas: Journal of Community Service Vol. 1 No. 2 of 2021, Pp 116-118 Journal Homepage: <http://openjournal.unpam.ac.id/index.php/Pekomas> 108 shows that the high necessities of life that are not supported by economic stability can trigger poverty (Nasution & Pristiyono, 2019). Self-reliance-based community empowerment is very important to improve food and economic security (Prawoto, 2012), both individually and in groups (Nursaid & Armawi, 2016). With resources owned by both individuals and groups, they can provide added value for economic development and food in rural areas (Bantacut, 2013) such as micro-enterprises. (Hasmawati, 2018) as a savior from economic downturn (Rudiatin & Ramadhan, 2018). Innovation is the keyword for developing resources to have added value (Wulandari, 2017), such as the added value of strengthening human resources through e-marketing (Raharjana & Putra, 2020b). However, there are several things that are a problem for MSMEs, namely legality as an effort to increase sales (Dewi et al., 2021; Kusmanto & Warjio, 2019) and the need for marketing digitalization assistance (Aisyah & Rachmadi, 2022; Mumtaz & Karmilah, 2022a).

Tourism Village

Tourism Village is a concept of developing rural areas that presents authenticity from aspects of customs, socio-culture, traditional architecture, daily life, and village spatial structures offered in an integrated tourism component, namely attractions, accommodation, and supporting facilities (Kabu & Lau, 2022). The components of forming a tourist village consist of management and community involvement,

tourist education, partnerships, increasing community income:

- a) Community management and engagement
Management aims to manage a tourist village, especially in the development of digital marketing management as a promotional medium (Puriati & Darma, 2021). Community participation is realized through labor, giving of wealth, and giving ideas (Ulum & Dewi, 2021)
- b) Tourist education
The role of all parties is needed to develop tourism villages through collaboration to supervise and educate tourists and the public with educational techniques through social media, print media, electronic media, TV as well as websites.
- c) Partnership

Tourism village partnerships are developed through the penta helix model, namely parties that can work together in the development of tourism villages, namely academics, the private sector, government, community and media (Tonkovic et al., 2015) .

d) Increasing people's income

The formation and development of a tourist village will have a huge impact on the level of community income so that it is hoped that it will increase people's welfare

In addition to the components forming a tourist village, it consists of management and community involvement, tourist education, partnerships, increasing community income. There are four principles of developing a tourist village, these four principles are as follows: (Mumtaz & Karmilah, 2022b)

a) Economically *Feasible* _

This principle explains that the process of developing a tourism village must be economically viable. Tourism development is expected to be carried out efficiently in order to provide economic benefits for the development of a region so as to improve people's welfare.

b) (*Environmentally Feasible*)

This principle explains that the tourism development process is expected to pay attention to efforts to improve environmental sustainability and avoid negative impacts that disturb the ecological balance and even reduce environmental quality.

c) *Socially acceptable*

This principle explains that in the tourism development process it is hoped that it can be accepted socially by taking into account the values and norms that apply in the community environment, and of course not destroying the order.

d) Can be applied technologically (*Technologically Appropriate*)

This principle emphasizes that in the tourism development process it should be carried out technically and implemented by utilizing local resources so that people can adopt it easily and have a long-term orientation.

In simple terms, sustainable tourism development can be integrated into objectives detailed in 3 (three) main objectives, namely as follows:

1. Quality of environmental resources Tourism development must maintain the integrity of resources and also pay attention carrying capacity of the local area.
2. Community quality of life (socio-economic) Tourism development is expected to provide benefits for the economy the local community, one of which is by empowering the community economically.
3. Quality of travel experience (tourists) Tourism development should be sensitive to the level of satisfaction of tourists and make the experience worthwhile. The quality of tourism products plays an important role in one's travel experience.

Meanwhile, the understanding of the tourism village component from several experts described through the following table.

Table 2 Tourism Village Component

No	Theory Source	Tourism Village Component
1	(Sastrayuda, 2010)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Characteristics, authenticity, and uniqueness 2. Situated in a natural area which has amazing views 3. Essentially cultured community groups that attract tourists 4. Have the opportunity to continue to develop both in terms of basic infrastructure and other infrastructure facilities.
2	(Son, 2013)	<ol style="list-style-type: none"> 1. potential to be developed into a tourist spot that has unique arts and culture from the local area

		<ol style="list-style-type: none"> 2. The location is included in the scope of the tourism development area or is in the corridors and tourist travel routes that have been offered/sold 3. Prioritizing providing managers, trainers, and tourism actors, including arts and culture activists 4. Adequate accessibility and infrastructure to support the Tourism Village program. 5. Guaranteed safety, order and cleanliness.
3	(Prasiasa, 2012)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Actively participating local community 2. Local system of values or norms 3. Local customs 4. Local culture

Source: (Zakaria & Suprihardjo, 2014)

Tourism villages can be developed with several concepts, development concepts which possible, namely:

Table 3 Concept of Tourism Village Development

No.	Theory Source	Tourism Village Development
1	(Sastrayuda, 2010)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Utilize the infrastructure owned by the local community. 2. Give benefits to the local community 3. Invite the local community to actively participate 4. Develop products from rural tourism.
2	(Son, 2013)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tourism integrated with the community 2. Offers unique shows/ attractions 3. The accommodation has the characteristics of a local village.

Source: (Zakaria & Suprihardjo, 2014)

The development of a tourist village will have a positive impact on the community, in building it a commitment is needed between the village government, community leaders, village organizations (Gautama et al., 2020) . There are several types of tourism that can be developed in a tourist village, namely tourism activities that are of a religious type, namely a visit or trip made individually or in groups to places that store history, which are considered important in the spread of da'wah in the spread of Islam and Islamic education. Tourism is an activity of traveling with the aim of getting pleasure, satisfaction and knowledge. So, religious tourism is a trip undertaken to improve religious practice so that the desired missionary strategy will be felt by all people who undergo religious tourism (Fatimah, 2015). As with religious tourism, culinary tourism has begun to be developed with the aim of providing attractiveness through various types of local food that can be developed in tourist villages or villages (Maruto & Huda, 2020) . Tourism that can be developed in tourist villages is natural tourism by utilizing existing nature which can provide economic benefits by carrying out strategies namely improving the quality of facilities and infrastructure, preserving tourism potential to become a tourism unit, tourism promotion (Rahmatillah et al., 2019) .

METHOD

In principle, qualitative descriptive research is a study that seeks to describe (describe) the realities of the phenomena that occur in an organization. The research conducted by this writer uses a qualitative approach, which is a process of research and understanding based on a methodology that investigates social phenomena and human problems. In this approach, the researcher presents a complex picture, examines words and provides detailed reports from the view of research data and conducts studies in natural situations. The research method in a qualitative approach is often used to look deeper into a social phenomenon including the study of education. (Rully Indrawan & Poppy

Yuniawati, 2017) . Primary data collection by interviews, observation, and secondary data collection by collecting related materials from the internet.

DISCUSSION

1. Handling Culinary Tourism

Talun areas such as the villages of Wanasaba Lor and Wanasaba Kidul constitute a culinary *icon* , so that the average livelihood of the surrounding residents is producing food , from snacks to heavy meals, but it is very unfortunate that the lack of awareness of the local community regarding the legality of a product makes them still developing producers, because the demand is classified as local. Of the total 100%, producers, only 40% have registered their products with the health office and village officials, the rest have no awareness of *upgrading* their products. The issue of the legality of P-IRT is important to discuss because, home industry food is widely circulated in the community and its existence also helps the economy of the lower middle class, but there are still very many who have not been registered as legal products for various reasons. In other words, the SPP-IRT has a function as a distribution permit for a food product, where after having the SPP-IRT the product can be legally distributed or marketed, either by depositing it or selling it directly to the wider community. Therefore, having an SPP-IRT can distribute its products with a wider distribution channel, especially if you want to store your products in modern shops that are well known and have a large base of regular consumers. Quality and nutrition security must also be a concern for household industry entrepreneurs, because in order to obtain a product certificate from the health office, quality and nutritional security must meet existing standards so as not to endanger public health (consumers).

Law Number 36 of 2009 concerning health, hereinafter abbreviated as UUK, article 111 paragraph (1) states that food and drink used by the public must be based on health standards and/or requirements. Paragraph (2) explains that food and beverages can only be distributed after obtaining a distribution permit in accordance with statutory provisions. Article 1 paragraph (6) UUK states that food and drink that do not meet standard provisions, health requirements, and/or endanger health, are prohibited from being distributed, withdrawn from circulation, distribution permits are revoked and confiscated for destruction in accordance with statutory provisions. The government has the authority and responsibility to regulate and supervise the production, processing, distribution of food and beverages article 112 UUK, in this case including processed food for household industries. Although some of their business activities have started to grow and develop, there are still far more categories of business activities that have not been managed properly. It was found that classic problems that are often faced by SMEs in Talun District, namely low human resources, business management, access to information, capital, production capacity, technology support, and market access. Reflecting on this problem, it is necessary to take strategic steps to anticipate it through assistance in business activities (product legality), through expanding opportunities to obtain credit facilities periodically, several cooperative and MSME institutions are involved in exhibition activities both on a local, foreign and national scale, as well taking turns conducting HR training. From the managerial aspect, it is hoped that gradually MSMEs will be able to manage their business in a more professional manner.

It is recorded that more than 30 traders, grocery stalls, and individual production have not yet registered themselves with the local health office and village authorities, so stronger encouragement is needed to make the people of Wanasaba Lor village aware of the legality of a product so that it becomes a "Culinary Icon Village". The various efforts and programs initiated by the government and the Head of Wanasaba Lor Village need to be strengthened and supported by various parties, including the private sector, so that they can provide optimal benefits for MSMEs. Various strategic steps continue to be taken for economic recovery through collaboration with various authorities and encouraging the public to take part in product legality assistance programs. Assistance is required, as follows:

1. Improving the Quality and Quantity of UMKM Production & Quality of Human Resources (HR) in Wanasaba Lor Talun Village, Cirebon Regency.

- a) Educating the community regarding product legality procedures (NIB, NPWP, S-PIRT, HALAL) as well as the benefits and objectives to be obtained.
Products that have high quality will increase market prices so they can compete with other products from outside Talun District. Products with good quality and uniqueness will usually attract buyers, especially from outside Talun District. It could be that products that have good quality are marketed using digital assistance so that the marketing process is easy and fast. So that in this case the product is no longer marketed in the Domestic market but also in the International market with an ever-increasing sales quantity.
 - b) Improving the quality of human resources is carried out by providing guidance and *workshops* as well as teaching related to innovation in managing the existing potential in the village so that it has a high selling value by providing some insights regarding the creation and innovation of products. Like attending various *workshops*. *Workshops* can provide additional knowledge for MSME actors by looking to the future. The knowledge gained from *the workshop* can be used as a draft strategy to develop MSMEs to be able to compete globally and improve the quality of these MSME products
 - c) Quality of MSME Financial Management in Wanasaba Lor Village, Talun District, Cirebon Regency.
To manage MSME finances in Wanasaba Lor, Talun District, Cirebon Regency, the UMKM assistant teaches the method of recording cash in and out. In addition to doing budgeting (*budgeting*) for the benefit of MSMEs in the future. This is done to minimize the lack of costs or *budget* in business development.
2. Increasing MSME Market Share in Wanasaba Lor Village, Talun District, Cirebon Regency
There is competition because there is an emerging market share in Talun District, so that the products they market have their own appeal for consumption by outsiders or immigrants by means of Digital marketing One way to introduce the potential of MSMEs in Talun District is to do digital marketing. There are many ways to do *digital marketing*, one of which is using social media such as Facebook, Instagram, Youtube, Marketplaces, Websites and other social media that use advertising services.
 3. Increasing the Community's Economic Level through Investors or Support from the Regional Government
With the support from the local government or investors, tourism (tourism villages) can be developed to be better and better maintained. The tourism development process is expected to be socially accepted by taking into account the values and norms that apply in the community, and of course not damaging the order. The potential that is managed by MSMEs can be protected by the regional government through data collection on MSMEs that have been running and cooperate in managing the potential that exists in the area.

2. Handling of Religious Tourism

The religious tourism area in the Talun region has tremendous potential to be developed. Religious tourism or spiritual tourism in the form of pilgrimages to cemeteries aims to introduce the public to historical sites and to pray for the ancestors, and to always remind the history of the nation that once triumphed in its time. Apart from that, we should always be able to protect cultural assets, so that they are well maintained so that they can be introduced to our children and grandchildren in the future, and that they are not damaged by irresponsible hands. The benefit of the pilgrimage itself is that apart from praying for the spirits of the ancestors, it is also to take *karomah* like those of the ancestors, as well as to increase spiritual energy to help life from all aspects, such as business, career, romance, mate, reassurance, increase enthusiasm, and get blessings. This pilgrimage can be categorized as religious tourism by the government. Pilgrimage is not only done individually but can also be done en masse. Even this mass pilgrimage activity is a religious tourism activity that can bring its own benefits to the development of tourism in an area.

The government's role in developing and managing tourism is to provide infrastructure related to tourism needs. Not only that, the government is responsible for determining the direction of tourism travel. As referred to in article 17 of Law Number 10 of 2009 that the Government and Regional Governments are obliged to develop and protect micro, small, medium and cooperative businesses in the tourism business sector.

3. Management of Tourism Waste

The justification for this waste handling activity as a preparatory stage towards developing ecotourism is because initially it was found that there were still many piles of garbage scattered around the Talun area. This section will discuss the forms of collaboration and the roles of each multi-stakeholder involved in waste management activities from the planning stage to implementation. The parties in question are community leaders, DLH Cirebon Regency, local government and the private sector, waste starting from upstream is separated organic and inorganic, specifically for organic it can be accommodated in a garbage collection and then planted in unproductive soil to become natural fertilizer and productive soil again . Furthermore, organic waste can be recycled at TPS or create creative businesses such as the souvenir industry or others.

Waste handling activities are indeed not an easy thing to be successful in achieving their goals. This is because waste handling is also very much determined by people's behavior on the importance of protecting the environment, especially in terms of disposing of waste in its place. Like the theory of community behavior change itself, that one of the two very important aspects in changing people's behavior is knowledge and cooperation. Simply put, people can actually change if they have knowledge of the things they need to change. But along with that, the cooperation of each stakeholder actor *in* seeking a change in behavior in the community must also continue to be activated simultaneously. So that in the context of waste management in the Talun Region, ideally the activity organizers should continuously provide insight to the public regarding the importance of protecting the environment, especially in addressing this waste problem. Likewise, the existing stakeholders must also work together and carry out their respective duties and functions starting from the preparatory stage (for example providing insight and forming managers), planning, implementing, to monitoring and evaluating in relation to handling the waste.

CONCLUSION

The adage “where there is sugar, there are ants” applies in the tourism business, related to the formation of tourist villages in Talun District, is clear evidence of the life of local MSMEs. And many things still need to be fixed regarding the presence of MSMEs in tourist areas, especially product legality and waste handling. Realizing competitive MSMEs requires cooperation, collaboration, and partnerships for stakeholders related to this tourism business. The MSME regulation was prepared by the government as support for business and family independence which has an impact on food self-sufficiency. Increasing the competence of human resources in the tourism business still needs to be improved with regular, continuous and sustainable assistance so that this tourism business has a broad impact and generates income for related parties. Capital facilities, creation of a conducive business climate, access to information and markets, technical assistance and business management is another concern as business improvement in this Talun area. Society needs given mentoring and learning, equipped with various knowledge and skills so that they can recognize and identify potential self and its territory that allows it to be managed and developed, so that in the future it can be a source of additional income for the family.

REFERENCES

Aisyah, S., & Rachmadi, KR (2022). Marketing Digitalization Through Social Media Marketing for MSME Actors to Increase Revenue. *RESWARA: Journal of Community Service* , 3 (2), 442–448.

- Arbainah, S., Utami, H., & Sugiarti, S. (2020). Business Development Model in the Micro, Small and Medium Enterprises at Tourism Village. *International Journal of Applied Sciences in Tourism and Events* , 3 (2), 233. <https://doi.org/10.31940/ijaste.v3i2.1779>
- Azzahra, B., & Wibawa, IGARP (2021). Strategy for Optimizing MSME Performance Standards as a Catalyst for the Indonesian Economy in Facing the 2045 Middle Income Trap. *Inspire Journal Economics and Development Analysis* , 1 (1).
- Bantacut, T. (2013). Rural Economic and Food Security Development Based on Added Value Formation. *Journal of Food* , 22 (2), 181–196.
- BKPM. (2022). *Government Efforts to Promote Indonesian MSMEs* . BKPM. <https://www.bkpm.go.id/id/publikasi/detail/NEWS/Efforts-Government-to-memajukan-umkm-indonesia>
- Cemporaningsih, E., Raharjana, DT, & Damanik, J. (2020). Creative Economy as the Axis of Tourism Development in Kledung and Bansari Districts, Temanggung Regency. *National Journal of Tourism* , 12 (2), 106–125.
- Indonesian CNN. (2018). *7 Ways to Reduce Plastic Waste at Tourist Attractions* . lifestyle . <https://www.cnnindonesia.com/gaya-hidup/20180209161329-269-275091/7-cara-kurangi-sampah-plastic-di-place-wisata>
- Damanik, J., Rindrasih, E., Cemporaningsih, E., Marpaung, F., Raharjana, DT, & Brahmantya, H. (2018). *Building Tourism from the Ground Up* . UGM PRESS.
- Dewi, SR, Sriyono, S., & Sumartik, S. (2021). Assistance and Strengthening of MSMEs in Kenongo Village Through Branding and Product Legality During the Covid-19 Pandemic. *Journal of Science and Technology Community Service* , 7 (1), 95–101.
- Ermawati, EA, Amalia, FR, & Mukti, M. (2018). Analysis of Waste Management Strategies at Three Tourist Locations in Banyuwangi Regency. *Journal of Tourism and Creativity* , 2 (1).
- Gautama, BP, Yuliawati, AK, Nurhayati, NS, Fitriyani, E., & Pratiwi, II (2020). Development of tourist villages through a community empowerment approach. *BERNAS: Journal of Community Service* , 1 (4), 355–369.
- Hasmawati, F. (2018). Local Potential-Based People's Economy. *Yonetim: Journal of Da'wah Management* , 1 (1), 62–76.
- Haya, CC (Ed.). (2008). *Tourism Market Trends 2007* (2007 ed .). WTO.
- Hubeis, M., Purwanto, B., Dewi, FR, Widyastuti, H., & Febtyanisa, M. (2015). *Competitive Food Ukm Development Strategy in Indonesia* . 18.
- Kabu, M., & Lau, ERA (2022). *Identification of Village Potential as a Basis for Development of Tourism Village in Tunua Village, North Mollo District South Central Timor Regency: International Conference on Applied Science and Technology on Social Science 2021 (iCAST-SS 2021)*, Samarinda, Indonesia. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220301.019>
- Knowd, I. (2001). Rural Tourism: Panacea and Paradox-Exploring the Phenomenon of Rural Tourism and Tourism's Interaction with Host Rural Communities. *Geography Teachers' Curriculum Workshop, University of Western Sydney* .
- Kusmanto, H., & Warjio, W. (2019). The Importance of Business Legality for Micro, Small and Medium Enterprises. *Jupiis: Journal of Social Sciences Education* , 11 (2), 324. <https://doi.org/10.24114/jupiis.v11i2.13583>
- Maruto, NAR, & Huda, AM (2020). Branding Destinations of Lawang Seketeng Village as Culinary Tourism. *Scientific Journal of Communication of Meaning* , 8 (2), 118–133.
- Mumtaz, AT, & Karmilah, M. (2022a). Digitalization of Tourism in Tourism Villages. *Journal of Spatial Studies* , 1 (1), 1–15.
- Mumtaz, AT, & Karmilah, M. (2022b). Digitalization of Tourism in Tourism Villages. *Journal of Spatial Studies* , 1 (1), 1. <https://doi.org/10.30659/jkr.v1i1.19790>

- Nasution, AP, & Pristiyo, P. (2019). Anticipation of Family Economic Resilience in South Labuhanbatu Regency. *ECOBISMA (Journal of Economics, Business and Management)* , 6 (1), 90–97.
- Nursaid, A., & Armawi, A. (2016). The Role of the Giriloyo Written Batik Group in Supporting Family Economic Resilience (Study in Giriloyo Hamlet, Wukirsari Village, Imogiri District, Bantul Regency, Yogyakarta Special Region). *Journal of National Resilience* , 22 (2), 217–236.
- Prasiasa, DPO (2012). Tourism Development Hegemony and Community Involvement in Tourism Villages. *MUDRA Journal of Arts and Culture* , 27 (1), 62–77.
- Prawoto, N. (2012). Self-reliance-based Community Development and Empowerment Model to Realize Economic Security and Food Security (strategy of Economic Empowerment in Dieng Communities in Central Java Province). *Journal of Organization and Management* , 8 (2), 121–134.
- Puriati, NM, & Darma, GS (2021). Testing the Readiness of Modern Management-Based Tourism Village Management as a People's Economy Driver. *Bisma: Journal of Management* , 7 (2), 319–330.
- Putra, USA (2013). Tourism Partnership Patterns in the Management of Attractions in the Pampang Tourism Village, Samarinda City. *National Journal of Tourism* , 5 (3), 189–200.
- Raharjana, DT, & Putra, HSA (2020a). Strengthening HR in e-Marketing for Promotion of Tourism Villages in Malang Regency. *National Journal of Tourism* , 12 (2), 140–151.
- Raharjana, DT, & Putra, HSA (2020b). Strengthening HR in e-Marketing for Promotion of Tourism Villages in Malang Regency. *National Journal of Tourism* , 12 (2), 140. <https://doi.org/10.22146/jnp.60403>
- Rahmatillah, TP, Insan, O., Nurafifah, N., & Hirsan, FP (2019). Tourism Village Development Strategy Based on Natural and Cultural Tourism as a Promotional Media for Sangiang Village. *Journal of Planoearth* , 4 (2), 111–116.
- Rudiatin, E., & Ramadhan, AI (2018). Moral and Cultural Strength, Supporting the Indonesian Economy: An Overview of Small and Medium Enterprises. *BASKARA Journal of Business & Entrepreneurship* , 1 (1), 21–34.
- Rully Indrawan & Poppy Yuniawati. (2017). *Quantitative, Qualitative and Mixed Methods Research for Management, Development and Education* . PT. Aditama Refika.
- Sastrayuda, GS (2010). The Concept of Developing a Tourism Village Area. *Bandung (ID): Indonesian University of Education* .
- Press conference. (2021). *Tourism Development Through Tourism Village Development To Increase Economic Growth* . Coordinating Ministry for Economic Affairs of the Republic of Indonesia. <https://www.ekon.go.id/publikasi/detail/3520/pemkembangan-kepariwisataan-melalui-pengembangan-desa-wisata-untuk-meningkat-permubuh-onomi>
- Tonkovic, AM, Veckie, E., & Veckie, VW (2015). Applications of the Penta Helix model in economic development. *Economy of Eastern Croatia Yesterday, Today, Tomorrow* , 4 , 385–393.
- Ulum, S., & Dewi, SA (2021). Community Participation in the Development of the Gamplong Tourism Village. *Journal of Public Management and Public Policy (JMPKP)* , 3 (1), 14–24.
- Wulandari, PK (2017). Youth Innovation in Supporting Family Economic Resilience (Case Study in the Colorful Village of Jodipan Village, Blimbing District, Malang City). *Journal of National Resilience* , 23 (3), 300–319.
- Yudhiantoro, D., & Pujiastuti, EE (2015). SMEs as a Component of Sustainable Tourism Village Development. *The 2nd University Research Coloquium 2015* , 7.
- Zakaria, F., & Suprihardjo, R. (2014). The Concept of Developing a Tourism Village Area in Bandungan Village, Pakong District, Pamekasan Regency. *ITS Engineering Journal* , 3 (2), C245–C249.

Implementasi Kampanye Gender dan Inklusi Melalui Media Sosial: Studi Konstruksi Sosial Budaya Dalam Perspektif Islam

Eti Jumiati

STAI Al-Muhajirin Indonesia
etijumiati425@gmail.com

Abstrak

Tujuan penelitian ini adalah sebagai rencana aksi untuk mengurangi ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender melalui kampanye gender dan inklusi, serta bertujuan untuk mempromosikan hak asasi manusia sehingga mampu mengurangi ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender. Persoalan gender dan inklusi sampai saat ini masih menjadi momok yang hangat diperbincangkan. Salah satu strategi pemerintah melalui Pengarusutamaan Gender (PUG) yang tertuang dalam Inpres tahun 2000 tentang PUG ini masih terus dilaksanakan sampai saat ini, namun ketimpangan gender masih dirasakan masyarakat Indonesia. Konstruksi sosial budaya dimana baik laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut dapat dianalisis melalui studi konstruksi sosial budaya dalam perspektif Islam. Diharapkan melalui penelitian ini dapat mewujudkan pembangunan yang inklusif baik gender maupun penyandang disabilitas. Metodologi yang digunakan adalah penelitian Etnografi virtual, dimana metode ini dapat digunakan dalam penelitian kualitatif untuk mengidentifikasi pola-pola perilaku, pola-pola kehidupan dan relasi sosial. Hasil: keberpihakan masyarakat terhadap gender dan inkulis masih rendah, dibuktikan dengan jumlah like, subscribe dan komen yang tidak signifikan.

Kata Kunci: *Kampanye, Gender, Inklusi dan Perspektif Islam.*

INTRODUCTION

Adanya rencana aksi untuk mengurangi ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender (Hananda Firdausy, 2022); (PS & Angelica, 2018:139), melalui kampanye gender dan inklusi, bertujuan untuk mempromosikan hak asasi manusia sehingga mampu mengurangi ketidakadilan dan ketidaksetaraan gender. Persoalan gender dan inklusi sampai saat ini masih menjadi momok yang hangat diperbincangkan. Konstruksi sosial budaya dimana baik laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Terlebih saat ini masih adanya kendala mewujudkan pembangunan yang inklusif baik gender maupun penyandang disabilitas. Konstruksi sosial budaya dalam perspektif Islam merupakan cara untuk mengikis ketimpangan gender dan inklusi. (Pers, 2021.). Pinsip egalitas (Dharul Ahmadi, 2020) ini diisyaratkan dalam al-Qur'an Surat al-Hujarat ayat 13 menegaskan:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti

Ayat tersebut menegaskan kesetaraan hubungan dan kedudukan antara laki-laki dan perempuan dari justifikasi surat QS. Al-Nisa' ayat 34, yang artinya: "*Laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan...*" (Ilhamuddin, 2017). Ayat tersebut juga sekaligus mengikis tuntas pandangan yang menyatakan bahwa antara keduanya terdapat perbedaan yang memarjinalkan salah satu antara laki-laki dan perempuan. Ayat ini dapat dikatakan juga sebagai misi pokok al-Qur'an yang diturunkan untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, seperti diskriminasi seksual, warna kulit, etnis dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Namun kenyataannya, meskipun secara teoritis yang difirmankan dalam al-Qur'an demikian, ternyata dalam tatanan pelaksanaannya seringkali prinsip-prinsip tersebut terabaikan.

Konstruksi social budaya gender di masyarakat Indonesia cenderung menyudutkan perempuan, dan didominasi laki-laki terhadap perempuan yang sering diistilahkan dengan sebutan patriaki. Ideologi patriaki dimuali dari keluarga, dan berkembang di masyarakat. (Hananda Firdausy, 2022)

Salah satu strategi meningkatkan kesetaraan dan keadilan gender di Indonesia adalah melalui Pengarusutamaan Gender (PUG). Inpres No. 9 tahun 2000 tentang PUG ini masih terus dilaksanakan sampai saat ini, namun ketimpangan gender masih dirasakan masyarakat Indonesia. Bahkan tidak hanya di Indonesia, tetapi di tingkat globalpun di negara-negara maju sekalipun, gender masih menjadi pembicaraan yang hangat dan selalu menjadi topik pembahasan.

Sampai saat ini isu kesenjangan gender dan inklusi (Yaneri & Dwi Deswanti, 2021), masih menjadi persolan. Khususnya isu kesenjangan gender dalam pembangunan. Karena itu, dalam *sustainability Development Goals* (SDGs) (Fardan Ngoyo, 2015) atau, tujuan pembangunan berkelanjutan pada program ke 5 (lima) tentang kesetaraan gender menjadi landasan pelaksanaan kampanye gender dan inklusi pada penelitian ini.

Dari program peningkatan kesejahteraan ekonomi telah bergeser menjadi konsep pembangunan manusia yang responsive gender. Indikator dari responsive gender ini adalah Indeks Pembangunan Gender (IPG) dan Indeks Pemberdayaan Gender (IDG). Melalui konsep ini diharapkan mampu mendorong tercapainya keadilan dan kesetaraan gender. Indonesia adalah salah satu dari 189 negara lain menjadi anggota yang turut serta dalam SDGs tersebut karena tujuan dan sasaran dari SDGs sejalan dengan pembangunan Indonesia.

Pada awalnya memulai aktivisme di media sosial terlihat sulit, tapi sebenarnya bisa dimulai dengan yang sederhana misalnya memposting meme, gambar-gambar dan sebagainya. Yang penting menentukan dulu personal brand, kemudian tentukan isu apa yang akan diangkat, bagaimana cara berkomunikasi yang baik dan target yang ingin dicapai. Selanjutnya membuat jadwal posting; menemukan frekuensi yang tepat artinya menentukan seberapa sering meng-update media social; membuat materi yang beragam seperti foto yang menarik, video, infographic, meme, caption yang menarik; menggunakan materi dari sumber lain yang terpercaya, dan kredibel; merangkul audiens, meminamilisir bahasa menyalahkan.

KAJIAN PUSTAKA

Konsep dan Teori Gender

Hasil penelitian (Abdul Kodir, 2016), ditemukan beberapa ayat yang secara eksplisit menyebutkan peran-peran perempuan. Seperti Surat Ali Imran, ayat 195; al-Ahzab: 35, al-Nisa: 124, al-Nahl: 97, Ghafir: 40, dan ayat-ayat sejenis. Salah satu ayat tersebut “Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar”. (QS al- Ahzab, 35).

Konsep gender dan Teori Gender (Mutawakkil, 2014) yang menjelaskan bahwa kesetaraan gender merupakan salah satu agenda utama dalam gerakan feminim. Sesungguhnya sejak awal kehadirannya Islam telah menghapus diskriminasi terhadap perempuan. Teori feminim tersebut bertentangan dengan kesetaraan gender menurut perspektif Islam disebutkan dalam Al-Qur’an surat Al-Isra ayat 70, yang berbunyi bahwa Allah SWT telah menciptakan manusia yaitu laki-laki dan perempuan dalam bentuk terbaik dengan kedudukan yang paling terhormat. Sedangkan tentang kedudukan dan kesetaraan antara anak lelaki dan perempuan disebutkan dalam Surat Ali-Imran ayat 195, surat An-Nisa ayat 124, Surat An-Nahl ayat 97, surat At-Taubah ayat 71-72, surat al-Ahzab ayat 35. Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah SWT secara khusus menunjuk baik kepada perempuan maupun laki-laki untuk menegakkan nilai-nilai Islami dengan beriman, bertakwa dan beramal. (Zubeir, 2012).

Manifestasi dari ketidakadilan gender diantaranya: 1) marginalisasi adalah terjadinya pemiskinan, contohnya gaji pekerja perempuan lebih rendah dari gaji laki-laki, karena perempuan ditempatkan pada pekerjaan yang kurang strategis. Sehingga hasil kerja perempuan sering dianggap sebagai tambahan. 2) Subordinasi adalah istilah dimana kaum tertentu menganggap kaum yang lain lebih rendah. 3) Stereotipe sering disebut juga pelabelan negative, misalnya perempuan cengeng, laki-laki kuta, 4) kekerasan (*violence*), dan 5) Sosialisasi ideologi nilai peran gender. Maksudnya adalah karena budaya patriarki sejak dulu perempuan selalu mengurus urusan rumah tangga, mencuci dan memasak atau pekerjaan domestic, sehingga menjadi habit dan bahkan ada anggapan bahwa perempuan yang meninggalkan peran domestiknya dianggap berdosa.

Hasil empirik (Yaneri & Dwi Deswanti, 2021) menjelaskan bahwa ketimpangan atas dasar kedekatan emosional, pendidikan, usia dan posisi dalam tatanan masyarakat mempersulit partisipasi inklusif karena norma dan sikap diskriminatif tersebut akan mengarah pada pengucilan individu, tidak hanya perempuan tetapi juga laki-laki yang identitas sosialnya berada pada ambang batas kelompok rentan. Tata kelola pendataan program perlindungan sosial yang inklusif membutuhkan pemahaman yang komprehensif tentang kelompok yang berpotensi terpinggirkan dan peraturan norma sosial serta kelembagaan yang lebih luas sehingga membentuk marginalisasi untuk melindungi hak-hak kelompok rentan dan mendorong perubahan kelembagaan yang mengubah hubungan sosial termasuk gender.

(Rahmi & Ekasari, 2018) dalam Kontruksi Realitas Sosial Perempuan Tentang Gender Dalam Pembentukan Karakteristik Anak Terhadap Pemahaman Gender. menjelaskan hasil penelitiannya bahwa konstruksi realitas sosial perempuan tentang gender dalam membentuk karakteristik anak. Pemahaman perempuan mengenai gender menjadi hal mendasar bagi proses pendidikan dan penanaman nilai kepada anak. Ketika perempuan berbicara persamaan gender, harus dilandasi pemahaman gender, karena menjadi rancu ketika perempuan membahas tentang gender, tetapi pemahaman tentang gender tidak ada. Jika perempuan yang tidak paham gender menjadi pendidik dalam keluarga, akan bias nilai yang didapat anak ketika anak terjun dalam publik atau berada dalam ranah domestik (rumah tangga), maka nilai gender yang tidak sama ditanamkan kepada anak akan menjadi pemahaman dan berdampak kepada kebijakan anak dalam kehidupannya.

Gender dan kemajuan teknologi yang merupakan hasil penelitian (Aqibun Najih, 2017), menemukan bahwa Peran dan fungsi sosial antara perempuan dan laki-laki yang diciptakan oleh masyarakat sering menimbulkan ketidaksetaraan gender. Kemajuan teknologi yang tidak merata perlu penanganan khusus terutama terhadap pemberdayaan perempuan dengan memanfaatkan kemampuan talentanya untuk membangun jaringan dengan komunitas-komunitas sosial-nya. Fenomena saat ini adalah penggunaan Teknologi Informasi (TI) dapat membantu perempuan di bidang ekonomi dengan perdagangan online. Sedangkan dalam bidang pendidikan ketidaksetaraan gender justru nampak pada pemilihan jurusan di sekolah lanjutan dan perguruan tinggi, dimana pemilihan jurusan pada perempuan dikaitkan dengan fungsi domestiknya.

Konsep dan Teori Inklusif

Ketimpangan atas dasar kedekatan emosional, pendidikan, usia dan posisi dalam tatanan masyarakat, mempersulit partisipasi inklusif karena norma dan sikap diskriminatif tersebut akan mengarah pada pengucilan individu, tidak hanya perempuan tetapi juga laki-laki yang identitas sosialnya berada pada ambang batas kelompok rentan.

Pembangunan inklusif dapat dipahami melalui makna kata “pembangunan” dan “inklusif”. “Pembangunan” merupakan proses untuk mendorong perbaikan kesejahteraan masyarakat dalam arti luas—tidak hanya dari sisi ekonomi, tetapi juga dari sisi sosial, politik, dan kesehatan (Kanbur dan Rauniyar, 2009). Sementara itu, “inklusif” berarti kondisi yang memastikan adanya keterlibatan seluruh pihak secara bermakna (tanpa diskriminasi) baik sebagai objek maupun subjek, dan keterlibatan ini bukan sekadar untuk menghindari konflik sehingga membuat individu/kelompok memiliki rasa memiliki dan motivasi untuk berkontribusi (Miller dan Katz, 2009). Dengan mengakomodasi arti kedua kata tersebut, pembangunan inklusif dapat diartikan sebagai proses pembangunan yang memastikan

keterlibatan seluruh kelompok, termasuk kelompok marginal, baik sebagai objek maupun subjek, dalam proses pembangunan, disertai adanya rasa memiliki dari setiap elemen masyarakat terhadap proses pembangunan tersebut (IDDC, 2009; Wood, 2014).

Untuk mewujudkan pembangunan inklusif, dibutuhkan proses pembangunan yang inklusif pula. Dengan kata lain, terwujudnya pembangunan inklusif di antaranya ditandai dengan adanya proses untuk mewujudkan pembangunan inklusif, serta terwujudnya pembangunan inklusif itu sendiri. Hal ini dapat dilihat dari adanya jaminan aksesibilitas, partisipasi aktif dan penuh, perlakuan nondiskriminatif dan kesamaan kesempatan, penghargaan terhadap keberagaman, serta penghargaan terhadap martabat yang melekat pada diri seseorang (CBM, 2014). Sevciuc, Otter, dan Lautz-Cauzanet (2015) mengembangkan kerangka analisis UNESCO untuk mewujudkan desain kebijakan inklusif. Menurut kerangka analisis ini, hal yang perlu dipahami dalam menciptakan kebijakan inklusif adalah pemahaman terhadap makna dari eksklusi sosial. Paling tidak terdapat tujuh karakter yang melekat pada kondisi eksklusi sosial, yaitu bersifat (i) multidimensional (terjadi pada banyak aspek kehidupan); (ii) dinamis (bukan kondisi statis yang dialami oleh kelompok yang sama dengan pola yang sama sepanjang waktu); (iii) multilevel (terjadi pada seluruh lini kehidupan); (iv) sangat bergantung pada konteks; (v) dapat terjadi pada tingkat kelompok maupun individu; (vi) terjadi karena adanya interaksi dengan masyarakat/relasi sosial yang tidak setara; dan (vii) dapat pula terjadi karena adanya interaksi antara kondisi kerentanan yang dimiliki individu dan sejumlah faktor pemicu seperti faktor struktural, perilaku, dan kebijakan.

Konsep dan Teori Konstruksi Sosial Budaya

Bicara tentang konstruksi sosial (*social construction*), tidak lepas dari pemikiran Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. (Abidin, 2021). Untuk memahami realitas, ada upaya yang terkoordinasi dan mengikuti proses pertukaran yang pemikiran yang menjadi karakteristik manusia. Makna (*meaning*) diproses dan dimaknai oleh pelaku sosial dengan menjadikannya sebagai realitas, yang secara terus menerus dilakukan akan menjadi realitas sosial hasil dari konstruksi makna yang dipahami oleh pelaku sosial. Asumsi yang dikembangkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann melalui *The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociological of Knowledge* adalah proses realitas sosial tidak hadir begitu saja, tetapi diterima dan dimaknai melalui sebuah proses dialektis, feedback (timbang-balik) yang berlangsung dalam waktu lama dan berulang kali terjadi antara pelaku sosial. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann mengatakan bahwa antara fenomena sosial dalam pemikiran dan tindakan sosial, pada akhirnya muncul realitas sosial. Lebih jauh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann mengatakan bahwa proses sosial tercipta melalui tindakan dan interaksi individu, dimana individu secara intens menciptakan suatu realitas yang dimiliki dan dialami bersama secara subjektif.

Konstruksi sosial budaya adalah gagasan bahwa fakta tidak ditemukan, tetapi diciptakan, hal ini merupakan perspektif epistemologis yang telah diterima baik di ranah ilmu alam maupun ilmu sosial. Konstruksi sosial budaya yang dikenal di masyarakat Indonesia adalah budaya patriarki. Yaitu budaya yang dilakukan oleh masyarakat secara turun temurun.

Teori konstruksi sosial meliputi tiga hal, yakni: eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi dalam realitas sosial sebagai suatu kenyataan sosial. Konstruksi sosial juga merupakan suatu pernyataan keyakinan (*a claim*) dan menjadi paradigma (*a viewpoint*) yang mempunyai makna terhadap suatu kesadaran sehingga cara berhubungan dengan orang lain sesungguhnya telah diajarkan melalui kebudayaan dan masyarakat. (Tenrijaya, 2021)

Teori konstruksi sosial berkembang pada tahun 1970-a yang dipelopori oleh ide-idenya Foucault sehingga disebut konstruksionisme sosial. Konstruksionisme adalah gagasan di mana fakta-fakta itu tidak ditemukan, tetapi diciptakan. Masyarakat muslim mengenal Ibn Khaldun dengan karyanya *Al-Muqaddimah* menjelaskan persolanan masyarakat yang disertai dengan sebab akibatnya, membahas sosial kemasyarakatan yang disebut dengan istilah *A;-ijtima' al-Insani*. Melalui teori ini dapat dijadikan dasar analisis tindakan masyarakat Muslim dalam menterjemahkan konstruksi sosial. (Bahwan, 2019)..

Hajir Mutawakkil. (2019), lebih menekankan dengan hasil empirisnya bahwa kesetaraan gender berusaha meruntuhkan budaya patriarkat dan menuntut persamaan dan kebebasan, sementara keadilan bersaha menyeimbangkan budaya partriarkat dan matriarkat sehingga laki-laki dan perempuan dapat menjalankan peranannya secara harmonis sebagai khalifah di muka bumi.

Konsep dan Teori Media Sosial

Berkembangnya teknologi saat ini menjadikan social media seperti watch app, Instagram, twitter, face book menjadi sebuah kebutuhan dalam hal informasi. Teknologi ini mampu menyampaikan informasi ke seluruh dunia. Karena itu social media merupakan instrument kampanye yang sangat efektif.

Media social termasuk ke dalam media baru adalah istilah yang dimaksudkan untuk mencakup kemunculan digital, komputer, atau jaringan teknologi informasi dan komunikasi di akhir abad ke20. Sebagian besar teknologi yang digambarkan sebagai media baru adalah digital, seringkali memiliki karakteristik dapat dimanipulasi, bersifat jaringan, padat, mampat, interaktif dan tidak memihak. Secara sederhana media baru adalah media yang terbentuk dari interaksi antara manusia dengan komputer dan internet secara khususnya. Termasuk di dalamnya adalah web, blog, online social network, online forum dan lain-lain yang menggunakan komputer sebagai medianya. (Nainggolan et al., 2018).

Kata media berasal dari bahasa latin yang memiliki arti sebagai perantara sebuah informasi dengan penerima informasi dilihat dari segi waktu, manfaat, produksi, dan distribusinya. New media secara bahasa dapat berarti “perantara baru”. Menurut Everett M. Rogers (dalam Abrar, 2003:17- 18) merangkumkan perkembangan media komunikasi ke dalam empat era. Pertama, era komunikasi tulisan, Kedua, era komunikasi cetak, Ketiga, era telekomunikasi, dan Keempat, era komunikasi interaktif. Media baru adalah media yang berkembang pada era komunikasi interaktif. Beberapa contoh di antaranya mungkin internet, website, komputer multimedia, permainan komputer, CD-ROM, dan DVD.

Sebelum tahun 1970-an, media didefinisikan berdasarkan sistem penyampaiannya. Ada media cetak yang menggunakan kertas sebagai medianya, contohnya seperti koran, majalah, dan buku. Ada yang menggunakan media elektronik dan melalui sinyal seperti radio dan TV. Ada yang menggunakan Disk untuk forman gambar hidup seperti film dan musik. Mediamedia tersebut dibagi berdasarkan metode perngirimannya dan disusun dalam tipe-tipe perusahaan yang berbeda. Penerbit adalah sebutan untuk perusahaan yang membuat koran, majalah dan buku, sedangkan studio yang membuat tayangan berupa gambar dan rekaman untuk televisi dan radio.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode penelitian media social atau disebut dengan etnografi virtual.(Budiasa, 2016.); (Sari Dewi, 2016.). Data diambil dengan menarik data (*crawling data* dengan menggunakan aplikasi), mengkatagorikan dan menganalisis terhadap data tersebut. Etnografi virtual dapat digunakan dalam penelitian kualitatif untuk mengidentifikasi pola-pola perilaku, pola-pola kehidupan dan relasi sosial. Etnografi virtual dapat digunakan sebagai teknik pengumpulan data sekaligus metode analisis data. (Abidin Achmad & Ida, 2018).

Menurut Hine (2015), etnografi virtual merefleksikan implikasi dari komunikasi termidiasi di internet. Penulis menggunakan metode etnografi virtual karena sesuai dengan syarat-syarat sebagai berikut: 1) pemilihan komunitas virtual berdasarkan interaksi dalam komunitas yaitu view, like dan comment pada postingan antar anggota tinggi; 2) memiliki beragam topik diskusi atau perbincangan yang tidak sedikit untuk menangkap isu yang berkembang dari komentar di postingan.(Mayasari, 2022)..

Adapun analisis data dilakukan sebagai berikut: (Wati Evelina, 2020)

Level	Objek
-------	-------

Ruang Media (Media space)	Struktur perangkat media dan penampilan terkait dengan prosedur aplikasi yang bersifat teknis
Dokumen media (media archive)	Isi dan aspek pemaknaan teks sebagai artefak budaya
Objek Media (Media object)	Interaksi yang terjadi di media social dan komunikasi yang terjadi antar anggota komunitas melalui komen dan forum
Pengalaman (Experiential Stories)	Motif, efek, manfaat yang terhubungan secara online dan offline berupa rekomendasi

Sumber: Nasrullah, R (2017)

Dalam etnografi virtual, wawancara dan survey dapat digantikan oleh koleksi/arsip yang sudah ada yang berasal dari informasi yang melimpah di lingkungan online seperti situs jejaring social dan forum internet. Data dapat diperoleh secara langsung dari netizen. (Kirono & Supangat, 2017) Informasi dapat ditemukan dan diarsipkan dari internet tanpa harus dicatat dan ditulis seperti etnografer tradisional. Penelitian yang menggunakan etnografi virtual, tidak selalu mengkaji materi-materi menyangkut isi tweet di timeline twitter, isi teks berita atau penggambaran status seseorang di media social tertentu. (Rachmaniar et al., 2021); (Putri Ariesta, 2020); (Stalcup, 2020)

HASIL PENELITIAN

Tahapan penelitian dimulai dengan membuat konten tentang gender dan inklusi. Tahap selanjutnya peneliti mengirimkan konten-konten yang terkait dengan gender dan inklusi melalui social media (Instagram, twitter, face book dan Whats app). Jumlah follower di up-date. Diakhir kampanye melakukan analisis data dan disandingkan dengan teori-teori.

Adapun Manfaat dari penelitian ini adalah tercapainya pembangunan manusia yang adil dan setara, meningkatnya jumlah perempuan yang merasa aman, meningkatnya jumlah umkm, peningkatan kesadaran untuk kesetaraan gender, non diskriminasi dan inklusivias, dan sebagainya.

No	Isi Pesan	Social Media	Date posted	Jumlah view/like/komentar/share
1	Stop Sexual Harassment Hati-Hati Pelecehan Seksual berdampak terhadap produktivitas/kinerja, kesehatan mental, iklim kerja, serta citra tempat kerja	Instagram	25/08/2021	65
2	Tahukah Anda?	Instagram	25/08/2021	74

No	Isi Pesan	Social Media	Date posted	Jumlah view/like/komentar/share
	Pendidikan Inklusif sebagai alternative pemenuhan hak pendidikan bagi anak disabilitas			
3	Mandiri, Kesetaraan dan inklusivitas hilangkan Identitas Sosial (Gender, Disabilitas, Etnis dll) di tempat kerja	Instagram	25/08/2021	95
4	Orang dengan disabilitas dan ibu hamil harus menjadi prioritas ketika melakukan evakuasi	Instagram	02/09/2021	90
5	Berkomunikasi dengan pengguna kursi roda dilakukan dengan berlutut agar posisi tubuh dapat sejajar	Instagram	02/09/2021	74
6	Tahukah Anda? Pendidikan Inklusif sebagai alternative pemenuhan hak pendidikan bagi anak disabilitas	Instagram	05/11/2021	13
7	Speak Out Against Harassment and Bullying	Instagram	17/11/2021	8
8	Hindari segala jenis perundangan/Bullying	Instagram	17/11/2021	8
9	Mandiri, Kesetaraan dan inklusivitas hilangkan Identitas Sosial (Gender, Disabilitas, Etnis dll) di tempat kerja	Facebook	17/11/2021	4
10	Speak Out Against Harassment and Bullying	Facebook	17/11/2021	59
11	Hindari segala jenis perundangan/Bullying Perundungan realional, menyakiti reputasi seseorang, dll	Facebook	17/11/2021	51
12	Stop Sexual Harassment Hati-Hati Pelecehan Seksual berdampak terhadap produktivitas/kinerja, kesehatan mental, iklim kerja, serta citra tempat kerja	Facebook	17/11/2021	4

No	Isi Pesan	Social Media	Date posted	Jumlah view/like/komentar/share
13	Mandiri, Kesetaraan dan inklusivitas hilangkan Identitas Sosial (Gender, Disabilitas, Etnis dll) di tempat kerja	Facebook	17/11/2021	4
14	Orang dengan disabilitas dan ibu hamil harus menjadi prioritas ketika melakukan evakuasi	Facebook	17/11/2021	4
15	Berkomunikasi dengan pengguna kursi roda dilakukan dengan berlutut agar posisi tubuh dapat sejajar	Facebook	17/11/2021	8
16	Tahukah Anda? Pendidikan Inklusif sebagai alternative pemenuhan hak pendidikan bagi anak disabilitas (gambar-2)	Facebook	17/11/2021	4
17	Tahukah Anda? Pendidikan Inklusif sebagai alternative pemenuhan hak pendidikan bagi anak disabilitas (gambar-2)	Twitter	17/11/2021	5
18	Berkomunikasi dengan pengguna kursi roda dilakukan dengan berlutut agar posisi tubuh dapat sejajar	Twitter	17/11/2021	5
19	Kerja layak standar yang diatur dalam konvensi 189	Twitter	18/11/2021	4
20	Stop Sexual Harassment Hati-Hati Pelecehan Seksual berdampak terhadap produktivitas/kinerja, kesehatan mental, iklim kerja, serta citra tempat kerja	Twitter	18/11/2021	8
21	Orang dengan disabilitas dan ibu hamil harus menjadi prioritas ketika melakukan evakuasi	Twitter	18/11/2021	4

No	Isi Pesan	Social Media	Date posted	Jumlah view/like/komentar/share
22	Mandiri, Kesetaraan dan inklusivitas hilangkan IDENTITAS SOSIAL (Gender, Disabilitas, Etnis dlll) di tempat kerja	Twitter	18/11/2021	3
Total view/like/ komentar/share				594

Hasil FGD (Focus Group Discussion)

Lokasi	Waktu	Jumlah Peserta	Ringkasan	Tindak Lanjut
Purwakarta	Kamis, 4 Nov 2021 Pukul: 13.00 – 15.00	Laki-laki:10 orang Perempuan: 20 orang Total: 30 orang	1. Pemaparan tentang: <ul style="list-style-type: none"> - Gender - Inklusi - HIV - Diskriminasi - Harassment - Perundungan - Sosial Media - Konstruks Sosial - Perspektif islam 	1. Peserta akan melanjutkan kampanye baik di masyarakat 2. Peserta akan mengkampanyekan gender, diskriminasi dan inklusi melalui medsos atau secara langsung 3. Peserta akan memberikan contoh di lingkungannya
			2. Diskusi	

DISKUSI

Berdasarkan hasil diskusi, hasil telaah dari penelitian implementasi kampanye gender dan inklusi melalui social media dengan studi konstruksi social budaya dalam perspektif Islam tentunya mendapat beberapa hambatan. Penulis memperoleh data yang diinginkan yakni jumlah netizen atau user yang melike, komen dan subscribe tetapi tidak signifikan. Jika dibandingkan dengan even-even lain seperti acara seni dan budaya dengan konten-konten yang tidak banyak manfaatnya memperoleh dukungan yang sangat banyak.

Hasil diskusi mengenai persoalan tersebut yang dibahas dalam FGD (Focus Group Discussion) yang dihadiri oleh 30 orang peserta, dimana peserta berasal dari mahasiswa, organisasi mahasiswa dan organisasi pekerja diasumsikan bahwa netizen masih merasa takut untuk terlibat dalam kampanye ini. Netizen berasumsi bahwa Informasi dalam media sosial terkadang berisi hoax, fitnah, desas desus, kabar bohong, ujaran kebencian, aib dan kejelekan seseorang. Informasi pribadi yang diunggah ke publik, dan hal-hal lain sejenis sebagai sarana memperoleh simpati, like, komentar, lahan pekerjaan, sarana provokasi, dan sarana mencari keuntungan politik serta ekonomi dapat menimbulkan gesekan di tengah masyarakat. (Rohmiyati, 2018).

Sesungguhnya pemahaman perempuan mengenai gender menjadi hal mendasar bagi proses pendidikan dan penanaman nilai yang dimulai sejak anak-anak. Ketika perempuan berbicara persamaan gender, harus dilandasi pemahaman gender, karena menjadi rancu ketika perempuan membahas tentang gender, tetapi pemahaman tentang gender tidak ada. Jika perempuan yang tidak paham gender menjadi pendidik dalam keluarga, akan bias nilai yang didapat anak, ketika anak terjun dalam publik atau berada dalam ranah domestik (rumah tangga), maka nilai gender yang tidak sama ditanamkan kepada anak akan menjadi pemahaman dan berdampak kepada kebijakan anak dalam kehidupannya. Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis bagaimana konstruksi realitas sosial perempuan tentang gender dalam pembentukan karakteristik anak. (Rahmi & Ekasari, 2018).

Pemahaman wacana gender terkait dengan dua pendekatan “nature dan nurture”, dimana subordinasi atas perempuan bukan hanya karena faktor biologis seperti fungsi reproduksi, tetapi juga diakibatkan oleh faktor budaya. Pembagian kerja antara perempuan dan laki-laki mulai tidak melihat kepada gender, dimana ada perempuan yang menjadi pemimpin dalam birokrat pemerintahan, dan laki-laki yang menjadi seorang juru masak bekerja di dapur, atau perempuan bermain bola dan laki-laki main biola. Hal ini juga terlihat dalam pembagian kerja di keluarga. Berdasarkan penelitian yang dilakukan kepada perempuan (narasumber), diperoleh informasi bahwa dalam pembagian pekerjaan dalam rumah tangga tidak ada yang dibedakan dari pekerjaan perempuan dan laki-laki. Jika sebelumnya anak laki-laki bermain atau berlatih beladiri dan anak perempuan belajar memasak di dapur, sekarang anak laki-laki diajarkan untuk tetap bisa melakukan pekerjaan dalam rumah tangga, dan anak perempuan dituntut mampu memperoleh pendidikan seperti ilmu beladiri. Pemikiran yang mendasari hal ini adalah kemandirian.

Media sosial termasuk dalam media baru atau new media, yang merupakan bagian dari komunikasi massa yang dimana telah terjadi perkembangan teknologi. Media sosial menjadi bermanfaat dan saluran komunikasi yang semakin penting karena meningkatnya penggunaan media sosial sebagai situs berita dan informasi oleh banyak orang, penggunaan terus-menerus dan ketergantungan terhadap media sosial di kalangan masyarakat, penyebaran berita dan informasi melalui media sosial dan jejaring sosial, memperluas audiens media massa, referensi ke situs berita utama yang seringkali datang dari media sosial (misalnya, dalam percakapan online dan link posting), peningkatan penggunaan media sosial untuk berkomunikasi. (Nainggolan et al., 2018).

Pemahaman masyarakat tentang gender belum signifikan baik dari sisi kuantitas maupun kualitas. Gender merupakan konsep cultural yang berupaya membuat pembedaan sifat, peran, perilaku, mentalitas, karakteristik, dan posisi antara perempuan dan laki-laki. Gender dibentuk melalui konstruksi masyarakat/ konstruksi sosial yang dipengaruhi oleh sistem kepercayaan/ahama sosial budaya, politik dan system ekonomi. Gender juga dapat berubah dalam kurun waktu, wilayah dan budaya tertentu. Misalnya perempuan dianggap lemah lembut, sensitif/emosional, berperan di ranah domestik, laki-laki dianggap kuat, kasar, rasional dan berperan di ranah public. Masih terdapat masyarakat yang bias gender, buta gender dan netral gender.

Melalui implementasi kampanye tentang gender dan inklusi ini, diharapkan masyarakat peduli dan menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Setelah masyarakat mengenal gender dan inklusi serta diyakini melalui pembelajarannya secara islami, maka pembangunan yang responsive gender dan inklusi akan terwujud. Mengkonstruksi gender dan inklusi secara Islami merupakan perbuatan amal saleh, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. Al-Nahl ayat 97:

مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Artinya: “Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka akan Kami berikan mereka kehidupan yang baik dan akan Kami berikan balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang telah mereka lakukan.

Dari ayat tersebut ditafsirkan bahwa barang siapa mengerjakan kebajikan sekecil apa pun, baik dia laki-laki maupun perempuan, dalam keadaan beriman dan dilandasi keikhlasan, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik di dunia dan akan Kami beri dia balasan di akhirat atas

kebaikannya dengan pahala yang lebih baik dan berlipat ganda dari apa yang telah mereka kerjakan.(Kemenag, 2022).

Pada akhirnya masyarakat berpeluang untuk meraih prestasi maksimum, tidak ada perbedaan antara perempuan dan laki-laki ditegaskan secara khusus dalam 3 (tiga) ayat, yakni: Q.3. Ali Imran :195; Q.4.an-Nisa:124; Q.16. an-Nahl:97. Ketiganya mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun karier profesional, tidak mesti didominasi oleh satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama dalam meraih prestasi optimal.(Zubeir, 2012).

KESIMPULAN

Penelitian ini berusaha untuk memberikan wawasan, kepedulian penulis terhadap gender dan inklusi. Penulis melihat bahwa penelitian ini sangat penting di masa yang akan datang. Tingginya kekerasan terhadap perempuan, penyandang disabilitas masih dapat dirasakan. Oleh karena itu sangat perlu untuk menerapkan lensa interseksional dalam memastikan perempuan dan disabilitas diikutsertakan dalam penelitian gender dan inklusi ini. Namun dari hasil penelitian ini disimpulkan bahwa keberpihakan masyarakat tentang gender dan inklusi masih rendah, terlihat dari hasil data social media yang tidak signifikan.

Metode social media stau etnografi virtual yang sangat relevan dengan penelitian ini menjadi rekomendasi juga bagi para peneliti selanjutnya. Penelitian ini terpisah dari pemahaman umum terhadap lokasi dan batas-batas, melainkan memfokuskan diri pada arus dan koneksitas antar-user di internet.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Kodir, F. (2016). Mafhum Mubadalah: Ikhtiar Memahami Qur'an dan Hadits untuk mengeguhkan keadilan resiprokal Islam dalam isu-isu gender.
- Abidin Achmad, Z., & Ida, R. (2018). Etnografi Virtual Sebagai Teknik Pengumpulan Data dan Metode Penelitian. Volume 2, No.2.
- Abidin, Z. (2021). Konstruksi Sosial ala Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. <https://ibtimes.id/konstruksi-sosial-ala-peter-l-berger-dan-thomas-luckmann/>. Diakses tanggal 3 Oktober 2022.
- Aqibun Najih, M. (2017). Gender dan kemajuan teknologi. Pemberdayaan perempuan. Jurnal Harkat Media Komunikasi Gender. Volume 13, No. 1.
- Bahwan, B. (2019). Konsep Sosial dalam Tradisi Keagamaan (analisis Tentang Praktik Ziarah Makam Keramat di Lombok. Thesis UIN Syarif Hidayatullah.
- Budiasa, I. M. (2016). Paradigma dan Teori Dalam Etnografi Baru dan Etnografi Kritis. Prosodong Seminar Nasional. Universitas Hindu Negeri Denpasar.
- Dharul Ahmadi, A. (2020). Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Islam dan Implementasinya dalam Hukum Islam. Jurnal Pendidikan Islam. Volume 11, No. 2.
- Fardan Ngoyo, M. (2015). Mengawali Sustainable Development Goals (SDGs): Meluruskan Orientasi Pembangunan yang Berkeadilan. Volume 1, No. 1.
- Hananda Firdausy, M. (2022). Konstruksi Sosial Gender di Masyarakat. UIN Walosongo Semarang.
- Ilhamuddin. (2017). Islam dan Kesetaraan Gender: Hubungan Pengoptimalisasi Potensi Kaum Perempuan Indonesia Menurut Ajaran Islam.
- Kemenag, A. (2022). Al-Qur'an Surat An-Nahl ayat 97—Tafsir Ringkas Kemenag RI. <https://www.tokopedia.com/s/quran/an-nahl/ayat-97#:~:text=97.&text=Barangsiapa%20mengerjakan%20kebaikan%2C%20baik%20laki,apa%20yang%20telah%20mereka%20kerjakan>
- Kirono, D. G. C., & Supangat, A. (2017). Media Sosial, Metode Riset Baru ala Citizen Science. file:///C:/Users/Administrator/Downloads/Ethnography_of_New_Media_Winter_2020.pdf

- Mayasari, F. (2022). Etnografii Virtual Fenomena Cancel Culture dan Partisipasi Pengguna Media Terhadap Tokoh Publik di Media Sosial. *Journal of Communication*.
- Mutawakkil, M. H. (2014). Keadilan Islam Dalam Persoalan Gender. *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Volume 12, No. 1.
- Nainggolan, V., Rondonowu, S., & Waleleng, G. (2018). Peranan Media Sosial Instagram dalam Interaksi Sosial Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Unsrat. *Acta Diurna Komunikasi*.
- Pers, S. (2021). Siaran Pers Nomor: B-129/SETMEN/HM.02.04/04/2021.
- PS, M., & Angelica, F. (2018). Analisis Wacana Kesetaraan Perempuan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak.
- Putri Ariesta, A. (2019). Etnografi Virtual Sebagai Metodologi Penelitian Berbasis Virtual. Universitas Airlangga.
- Rachmaniar, Prihandini, P., & Anisa, R. (2021). Studi Etnografi Virtual tentang Budaya Mahasiswa Dalam Perkuliahan Online di Aplikasi Zoom. Volume 20, No. 2.
- Rahmi, A., & Ekasari, R. (2018). Konstruksi realitas social perempuan tentang gender dalam pembentukan karakteristik anak terhadap pemahaman gender.
- Rohmiyati, Y. (n.d.). Analisis Penyebaran Informasi Pada Sosial Media. *Jurnal Anuva*, Volume 2, No. 1.
- Sari Dewi, A. (2016). Metode-Metode Apa saja yang Digunakan dalam Penelitian Media Sosial Untuk Kepentingan Bisnis. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, Volume 3, No. 1.
- Stalcup, M. (2020). *Ethnography Of New Media*. file:///C:/Users/Administrator/Downloads/Ethnography_of_New_Media_Winter_2020.pdf
- Tenrijaya, T. (2021). Konstruksi Sosial Keagamaan Atas Pemenuhan Kesejahteraan Masyarakat Lobo di Kelurahan Peta Kota Palopo. Volume 6, No. 2.
- Wati Evelina, L. (2020). Metode Etnografi Virtual Trend Dalam Penelitian Media Sosial. <https://communication.binus.ac.id/2020/11/09/metode-etnografi-virtual-trend-dalam-penelitian-media-sosial/>.
- Yaneri, A., & Dwi Deswanti, A. (2021). Analisis Kesetaraan Gender Inklusi Sosial Pada Program Perlindungan Sosial: Studi Kasus Bantuan Sosial Tunai Covid-19 di Kabupaten Bandung Barat. Volume 20, No. 1.
- Zubeir, R. (2012). Gender dalam Pespektif Islam. *Jurnal An-Nisa*. IAIN Raden Fatah Palembang. Volume 7, No. 2.

Kepastian Hukum *Fintech Peer to Peer Lending* Syariah Sebagai Akses Permodalan Bagi Pelaku Usaha Industri Halal

Jujun Jamaludin¹, Ending Solehudin², Heris Suhendar³

¹ Universitas Masoem, Bandung

² UIN Sunan Gunung Djati Bandung

³ UIN K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan

jujunjamaludin@masoemuniversity.ac.id, endingsolehudin@uinsgd.ac.id

heris.suhendar@iainpekalongan.ac.id

Abstrak

Ketidakjelasan dan kekosongan norma hukum dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 menjadi *legal problem* dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penerapan asas kepastian hukum dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 sebagai dasar hukum penyelenggaraan *fintech lending* syariah. Jenis penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif yang objek kajiannya adalah meneliti prinsip dan asas hukum dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016. Pendekatan penelitian menggunakan pendekatan undang-undang dan pendekatan konseptual. Bahan hukum diperoleh dari studi dokumen/kepastian, terdiri dari bahan hukum dan bahan non-hukum. Peneliti menyimpulkan bahwa, POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 sebagai dasar hukum penyelenggaraan *fintech lending* syariah belum memenuhi asas kepastian hukum. Sebab, di dalam materi muatan POJK tersebut ada beberapa ketidakjelasan dan kekosongan norma hukum, meliputi: 1) batasan kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending* syariah; 2) tidak ada pengecualian atau pilihan bagi penyelenggara *fintech lending* syariah untuk tidak memasukan klausula penetapan suku bunga atau besaran bunga pinjaman, sehingga dapat menciderai prinsip-prinsip syariah; dan 3) tidak adanya norma hukum terkait dengan pengaturan jaminan pemenuhan prinsip syariah oleh Dewan Pengawas Syariah.

Keywords: *fintech lending* syariah, kepastian hukum, pelaku UMKM

PENDAHULUAN

Perkembangan industri *Fintech Peer to Peer Lending* (P2PL) Syariah atau *fintech lending* syariah selama kurun waktu dua tahun terakhir mengalami peningkatan. Pada tahun 2022, ada delapan perusahaan *fintech lending* syariah berizin, sedangkan di tahun 2020 hanya ada tiga perusahaan *fintech lending* syariah berizin. Tujuh penyelenggara *fintech lending* berbasis syariah dan satu penyelenggara *fintech lending* konvensional yang memiliki produk syariah dari total keseluruhan 104 penyelenggara *fintech lending* (OJK, 2022a, p. 87) (OJK, 2022b).

Fintech lending terbatas pada inovasi jasa keuangan dan transaksi pinjam meminjam saja. Sedangkan *fintech* umum tidak terbatas pada satu industri jasa keuangan tertentu, seperti *crowdfunding*, *market comparion*, dan *digital payment system* (OJK, 2021). Industri *fintech lending* syariah berkembang di Indonesia sebagai salah satu alternatif pendanaan atau pembiayaan bagi pelaku usaha mikro, kecil dan menengah yang tidak mendapatkan akses pembiayaan dari perbankan.

Berdasarkan data dari Kementerian Koperasi, Usaha Kecil, dan Menengah tahun 2012 sampai dengan 2017, perkembangan UMKM mencapai 13,98%. Pada tahun 2017, jumlah UMKM telah mencapai 62.922.617 unit. Jauh lebih besar dibandingkan usaha besar yang hanya berjumlah 5.460 unit. Jumlah ini didominasi oleh usaha mikro sebanyak 62 juta (98,7%), dengan usaha kecil dan menengah sebesar 815 ribu unit atau hanya 1,3% (Anonim, 2018, p. 275). Sedangkan jumlah pelaku

UMKM di tahun 2018, sebanyak 64,2 juta unit atau 99,99% dari jumlah pelaku usaha di Indonesia. Jumlah UMKM didominasi oleh pelaku usaha mikro 63.350.222, pelaku usaha kecil 783.132, pelaku usaha menengah 60.702, dan pelaku usaha besar 5.500. Dari jumlah pelaku UMKM tersebut, hanya 668.615 produk yang telah tersertifikasi halal oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk periode 2012-2018 dan 325.875 produk yang telah tersertifikasi halal oleh Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) untuk periode 2019-2022 (Sasongko, 2020) (BPJPH, 2022, p. 13). Sebagai mandatori, semua produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di wilayah Indonesia wajib bersertifikat halal (Pasal 4 UU/33/2014).

Sertifikasi halal produk UMKM merupakan salah satu program yang masuk ke dalam bidang pengembangan dan perluasan usaha syariah. Bidang tersebut merupakan salah satu fokus pemerintah untuk mewujudkan Indonesia sebagai pusat produsen halal dunia. Selain itu, fokus pemerintah untuk mewujudkan Indonesia sebagai pusat produsen halal dunia adalah pengembangan industri produk halal; pengembangan industri keuangan syariah; dan pengembangan dana sosial syariah (Pasal 2 Peraturan Presiden Nomor 28 Tahun 2020).

Posisi Indonesia dalam peta ekonomi syariah global dapat dilihat pada ranking *Global Islamic Economy Indicator Score* (GIEI) yang memberikan gambaran komprehensif mengenai negara-negara yang saat ini memiliki kapasitas untuk menangkap peluang ekonomi syariah global. GIEI menggunakan beberapa kriteria, antara lain *Islamic finance, halal food, travel, fashion, media & recreation*, dan *pharma & cosmetics* (Anonim, 2018, p. 6).

Berdasarkan peringkat GIEI 2021, Indonesia berada di peringkat ke-4, sama dengan posisi tahun sebelumnya. Indonesia menempati top 10 dalam kategori *halal food, modest fashion, Islamic finance* dan *pharma & cosmetics*, namun mengalami penurunan di kategori *halal travel* dan *media & recreation*, sehingga tidak lagi menempati posisi top 10. Posisi Indonesia dalam ekonomi syariah global menempati urutan ke-2 dalam kategori *halal food*, urutan ke-3 dalam kategori *modest fashion*, urutan ke-6 dalam kategori *Islamic finance*, dan urutan ke-9 dalam kategori *pharma & cosmetics*. Indonesia naik dua peringkat menjadi peringkat ke-2 dalam *halal food* yang disebabkan meningkatnya ekspor makanan halal ke negara-negara Organisasi Kerjasama Islam/OKI (OJK, 2022a, p. 15).

Perkembangan ekosistem industri halal baik dalam skala nasional maupun global membutuhkan dukungan pembiayaan dari industri keuangan syariah sebagai *value chain* atau rantai nilai pembiayaan. Oleh sebab itu, peran industri keuangan syariah merupakan salah satu faktor pendukung untuk mendukung pertumbuhan industri halal melalui berbagai skim pembiayaan, khususnya untuk pelaku usaha mikro dan kecil (Saripudin, Nadya, & Iqbal, 2021) (Saputri, Haryanti, & Nur, 2022) (Sapa, Hasbiullah, & Trimulato, 2021) (Marlina & Fatwa, 2021). Hadirnya *fintech lending* syariah merupakan salah satu alternatif permodalan bagi pelaku usaha industri halal mikro dan kecil *unbankable* sebagai akses pembiayaan di luar perbankan.

Kebutuhan penyelenggara dan pengguna *fintech lending* syariah belum terakomodir oleh lembaga otoritas. Lembaga yang dimaksud adalah Otoritas Jasa Keuangan (OJK) yang diberikan kewenangan oleh undang-undang untuk mengatur dan mengawasi kegiatan di sektor jasa keuangan (Pasal 5 dan 6 UU Nomor 21 Tahun 2011). Kebutuhan penyelenggara dan pengguna *fintech lending* syariah adalah adanya regulasi yang secara khusus mengatur penyelenggaraan *fintech lending* syariah. Sebab sampai saat ini, regulasi *fintech lending* syariah masih menggunakan Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK) Nomor: 77/POJK.01/2016.

Apabila POJK tersebut dicermati, maka ada ketidakjelasan dan kekosongan norma hukum terkait dengan pengaturan dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah. Padahal, *fintech lending* konvensional dan *fintech lending* syariah baik secara konsep maupun sistem operasional banyak memiliki perbedaan. Perbedaan tersebut antara lain: 1) regulasi *fintech lending* konvensional diatur dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016. Sedangkan *fintech lending* syariah, selain diatur dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 juga harus memperhatikan ketentuan Fatwa DSN-MUI Nomor: 117/DSN-MUI/II/2018. 2) perolehan keuntungan *fintech lending* konvensional berdasarkan sistem bunga. Sedangkan *fintech lending* syariah berdasarkan nisbah/bagi hasil, margin, *ujrah/fee* (tergantung akad

yang digunakan). 3) penyaluran pinjaman pada *fintech lending* konvensional dapat dilakukan untuk berbagai usaha, dengan syarat tidak bertentangan dengan aturan atau hukum yang berlaku. Sedangkan *fintech lending* syariah, selain tidak bertentangan dengan aturan atau hukum yang berlaku, juga tidak bertentangan dengan hukum Islam. 4) tidak ada varian produk/layanan pinjaman pada *fintech lending* konvensional. Sedangkan *fintech lending* syariah memiliki varian produk/jenis layanan pembiayaan yang berbeda sesuai dengan peruntukannya. 5) pengawasan *fintech lending* konvensional hanya diawasi oleh OJK. Sedangkan *fintech lending* syariah diawasi oleh OJK dan diperlukan juga pengawasan oleh Dewan Pengawas Syariah (DPS).

Ketidakjelasan dan kekosongan norma hukum sebagaimana di atas, menimbulkan akibat ketidakpastian secara hukum dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah. Padahal secara teori sebagaimana dijelaskan oleh Gustav Radbruch bahwa, aturan harus mencerminkan nilai dasar hukum dan tujuan dibentuknya peraturan tersebut, yaitu kepastian hukum, keadilan, dan kemanfaatan (Rahardjo, 2012, p. 19) (Tanya, Simanjuntak, & Hage, 2013, p. 118) (Muslih, 2017, p. 143) (Dwisvimiari, 2011, p. 530) (Julyano & Sulistyawan, 2019, p. 14). Teori Radbruch tersebut dirumuskan juga di dalam konstitusi Indonesia Pasal 28D UUD 1945, yaitu setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum. Ketidakjelasan dan kekosongan norma hukum dalam POJK tersebut menjadi *legal problem* dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penerapan asas kepastian hukum dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 sebagai dasar hukum penyelenggaraan *fintech lending* syariah.

Jenis penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif yang objek kajiannya adalah meneliti prinsip dan asas hukum dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 sebagai dasar hukum dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah (Muhaimin, 2020, p. 48) (Bachtiar, 2019, p. 69) (Purwati, 2020, p. 20). Pendekatan penelitian menggunakan pendekatan undang-undang (*statute approach*) dan pendekatan konseptual (*conceptual approach*) (Marzuki, 2014, p. 166). Bahan hukum diperoleh dari studi dokumen/kepastian, yang terdiri dari bahan hukum dan bahan non-hukum. Bahan hukum diperoleh dari POJK Nomor: 77/POJK.01/2016, dan bahan non hukum diperoleh dari Fatwa DSN-MUI Nomor: 117/DSN-MUI/II/2018, artikel/jurnal hukum, buku hukum, *report* ekonomi dan keuangan syariah, dan bahan non hukum lainnya.

Teknik pengumpulan bahan hukum dan non-hukum sebagai berikut: 1) identifikasi sumber bahan hukum dan non hukum; 2) inventarisasi bahan hukum dan non-hukum; 3) mencatat dan mengutip bahan hukum dan non hukum; 4) menganalisis bahan hukum dan non hukum sesuai dengan masalah dan tujuan penelitian. Bahan hukum dan non hukum yang telah dikumpulkan dan diklasifikasikan, selanjutnya ditelaah dengan menggunakan pendekatan undang-undang dan pendekatan konseptual. Di dalam menganalisis bahan hukum, peneliti menggunakan teknik analisis secara kualitatif dengan cara melakukan interpretasi hukum terhadap POJK Nomor: 77/POJK.01/2016.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambaran Umum

Perkembangan *fintech* dibagi ke dalam empat era. Perkembangan *fintech* di era 1.0 mulai berlangsung antara tahun 1866-1967, di mana pada era ini mulai muncul pengembangan infrastruktur dan komputerisasi pada sektor industri keuangan sehingga terbentuk jaringan keuangan secara global. Di era 2.0 mulai berlangsung antara tahun 1967-2008, di mana pada era ini penggunaan internet dan digitalisasi di sektor keuangan mulai tumbuh. Selanjutnya di era 3.0 dan 3.5 berlangsung mulai dari tahun 2008 sampai sekarang. Fintech di era 3.0 merupakan era penggunaan telepon pintar (*smartphone*) di sektor keuangan. Fintech 3.5 menjadi era terbaru kemunculan entitas bisnis berbasis teknologi keuangan dengan memanfaatkan peluang melalui inovasi teknologi, proses, produk dan model bisnis serta perubahan perilaku masyarakat (Rahadi, 2020, pp. 13–14) (Avianti & Triyono, 2021, pp. 62–63).

Lahirnya *fintech lending* di Indonesia diawali pada tahun 2017, di mana PT. Pasar Dana Pinjaman merupakan *fintech lending* konvensional berizin pertama di Indonesia. Sedangkan *fintech*

lending syariah terdaftar lahir di tahun 2019, yaitu PT. Dana Syariah Indonesia (OJK, 2019). *Fintech lending* terdaftar dan berizin keduanya dapat menjalankan kegiatan operasional usaha sesuai dengan ketentuan yang berlaku. Tetapi, penyelenggara *fintech lending* terdaftar dapat menjalankan kegiatan usahanya hingga 1 (satu) tahun setelah mendapat tanda terdaftar dan selanjutnya wajib mengajukan permohonan perizinan ke OJK. Apabila tidak mengajukan permohonan perizinan, maka penyelenggara *fintech lending* terdaftar harus mengembalikan tanda terdaftarnya kepada OJK. Sedangkan penyelenggara *fintech lending* berizin tidak memiliki masa kadaluwarsa atas tanda berizin yang dimilikinya (Pasal 7 sampai dengan Pasal 11 POJK Nomor: 77/POJK.01/2016).

Pada tahun 2021, sebanyak delapan penyelenggara *fintech lending* syariah, di antaranya tujuh penyelenggara *fintech lending* berbasis syariah dan satu penyelenggara *fintech lending* konvensional yang memiliki produk syariah. Penyelenggara *fintech lending* berbasis syariah, yaitu PT. Ammana Fintek Syariah, PT. Alami Fintek Sharia, PT. Dana Syariah Indonesia, PT. Duha Madani Syariah, PT. Qazwa Mitra Hasanah, PT. Piranti Alphabet Perkasa, dan PT. Ethis Fintek Indonesia. Sedangkan satu penyelenggara *fintech lending* konvensional yang memiliki produk syariah, yaitu PT. Investree Radhika Jaya (OJK, 2022a, p. 87) (OJK, 2022b).

Fintech lending syariah merupakan layanan jasa keuangan berbasis teknologi informasi berdasarkan prinsip syariah yang mempertemukan atau menghubungkan pemberi pembiayaan (*lender*) dengan penerima pembiayaan (*borrower*) dalam rangka melakukan akad pembiayaan dalam mata uang rupiah secara langsung melalui sistem elektronik dengan menggunakan jaringan internet (Suhendar & Diniyanto, 2020, p. 132) (Darman, 2019, p. 133) (OJK, 2022a, p. 87).

Fintech lending syariah memiliki *outstanding* pembiayaan Rp1,27 Triliun per-Desember 2021 atau 4,25%, dan telah menyalurkan pembiayaan sebesar Rp3,28 Triliun s.d. Desember 2021 atau 1,1% dari seluruh *outstanding* dan seluruh penyaluran pinjaman *fintech lending*. Sedangkan total aset *fintech lending* syariah sebesar Rp74,13 Miliar per Desember 2021 atau 1,83% dari seluruh aset penyelenggara *fintech lending* (OJK, 2022a, p. 88). Potensi perkembangan *fintech lending* syariah sebagai sumber pendanaan bagi pelaku industri halal UMKM sangat besar. Mengingat, jumlah UMKM di Indonesia dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang sangat signifikan.

Gambaran Khusus

Penyelenggaraan *fintech lending* konvensional dan *fintech lending* syariah diatur dalam POJK Nomor 77/POJK.01/2016. POJK tersebut mengatur baik secara kelembagaan, kegiatan usaha, dan operasional penyelenggaraan *fintech lending*. Secara kelembagaan bahwa, bentuk badan usaha penyelenggara *fintech lending* harus berbadan hukum, yaitu Perseroan Terbatas atau Koperasi (Pasal 2 POJK No. 77/POJK.01/2016). Kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending*, yaitu menyediakan, mengelola, dan mengoperasikan layanan pinjam meminjam uang melalui *platform* dari *lender* kepada *borrower* yang sumber dananya berasal dari *lender* (Pasal 5 POJK No. 77/POJK.01/2016). Selain itu, kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending* syariah tidak boleh bertentangan dengan prinsip syariah. Prinsip syariah yang dimaksud, secara eksplisit dijelaskan dalam Fatwa DSN-MUI Nomor: 117/DSN-MUI/II/2018, yaitu penyelenggaraan layanan jasa keuangan yang tidak mengandung unsur praktek *riba*, *gharar*, *maysir*, *tadlis*, *dharar*, *zhulm*, dan haram. Sedangkan operasional penyelenggaraan *fintech lending* dilakukan melalui perjanjian antara penyelenggara *fintech lending* dengan *lender* dan perjanjian antara *lender* dengan *borrower* (Pasal 18 POJK No. 77/POJK.01/2016).

Istilah perjanjian dalam *Burgerlijk Wetboek* disebut dengan *overeenkomst* yang berarti perjanjian. Kontrak dalam Black's Law Dictionary, *a promissory agreement between two or more persons that creates, modifies, or destroys a legal relation*, yaitu kesepakatan yang diperjanjikan di antara dua pihak atau lebih yang dapat menimbulkan, memodifikasi, atau menghilangkan hubungan hukum (Black, 1968, p. 394). Definisi perjanjian sebagaimana diatur dalam Pasal 1313 KUHPerdata, yaitu suatu perbuatan dimana satu orang atau lebih mengikatkan diri terhadap satu orang lain atau lebih. Menurut Peter Mahmud Marzuki, definisi perjanjian yang diatur dalam KUHPerdata mempunyai arti yang lebih luas daripada kontrak. Sebab, istilah kontrak merujuk pada suatu pemikiran akan adanya

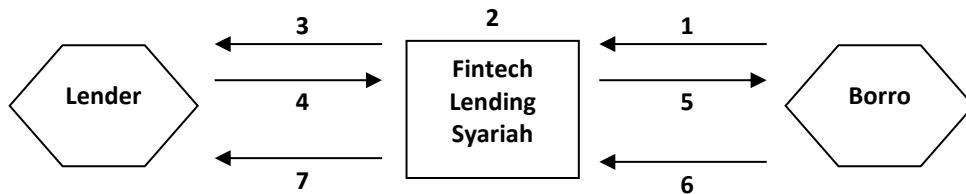
keuntungan komersil yang diperoleh oleh kedua belah pihak (*commercial agreements*). Sedangkan perjanjian dapat saja berarti *social agreements* yang belum tentu menguntungkan kedua belah pihak secara komersil (Naja, 2006, p. 2).

Menurut Naja, kontrak diartikan sebagai suatu perjanjian yang sengaja dibuat secara tertulis sebagai suatu alat bukti bagi para pihak yang membuat kontrak (Naja, 2006, p. 3). Lebih lanjut Naja menjelaskan bahwa: 1) kontrak merupakan media atau piranti yang dapat menunjukkan, apakah suatu perjanjian dibuat sesuai dengan syarat-syarat sahnya perjanjian; 2) kontrak tersebut sengaja dibuat secara tertulis untuk dapat saling memantau di antara para pihak, apakah prestasi telah dijalankan atau bahkan telah terjadi suatu wanprestasi; 3) kontrak tersebut sengaja dibuat sebagai suatu alat bukti bagi mereka yang berkepentingan sehingga apabila ada pihak yang dirugikan telah memiliki alat bukti untuk mengajukan suatu tuntutan ganti rugi kepada pihak lainnya.

Di dalam Pasal 1320 KUH Perdata diatur bahwa, untuk sahnya kontrak agar melahirkan perikatan atau hubungan hukum, maka harus memenuhi 4 (empat) syarat sebagai berikut (Harahap, 1982, p. 24): 1) kata sepakat secara sukarela dari para pihak yang membuat kontrak; 2) kecakapan para pihak yang membuat kontrak; mengenai suatu hal atau obyek tertentu atau sering dikenal dengan istilah prestasi; dan 4) adanya sebab (kausa) yang tidak bertentangan dengan ketertiban umum, kesusilaan serta tidak bertentangan dengan undang-undang.

Istilah kontrak dan perjanjian di dalam kajian Hukum Ekonomi Syariah (*fiqh muamalah*) dimaknai dengan akad, sementara perikatan dimaknai dengan *iltizam* (Anwar, 2016, p. 47) dan (Fauzi, 2016, p. 32). Akad dilihat dari segi tujuannya dibagi ke dalam 2 (dua) bagian, yaitu: 1) akad *tabarru'* (akad yang tidak berorientasi pada keuntungan atau sering disebut dengan akad sosial/tolong-menolong); dan 2) akad *tijari* (akad yang berorientasi pada keuntungan) (Ichsan, 2016, p. 399).

Penggunaan akad dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah disesuaikan dengan jenis layanan pembiayaan. Misalnya, akad yang digunakan pada jenis layanan pembiayaan berbasis komunitas (*community based*) untuk tambahan modal bagi pelaku UMK, yaitu akad *wakalah bil ujah* dan *musyarakah*. Syarat pelaku UMK untuk mendapatkan layanan pembiayaan berbasis komunitas, yaitu pelaku usaha yang sudah tergabung dalam komunitas usaha tertentu yang telah bekerjasama dengan penyelenggara *fintech lending* syariah, dengan skema akad sebagai berikut:



Gambar 1. Skema Akad pada Pembiayaan Berbasis Komunitas

Berdasarkan Gambar 1. di atas, skema penerapan akad pada layanan pembiayaan berbasis komunitas sebagai berikut:

1. Calon penerima pembiayaan (*borrower*) mengajukan pembiayaan kepada penyelenggara *fintech lending* syariah;
2. Penyelenggara menganalisis *trade record* calon *borrower* melalui Pusat Data *Fintech lending* dan Sistem Layanan Informasi Keuangan (SLIK) OJK;
3. Apabila pengajuan pembiayaan calon *borrower* disetujui oleh penyelenggara, maka penyelenggara menawarkan kepada calon pemberi pembiayaan (*lender*) untuk membiayai kebutuhan tambahan modal untuk calon *borrower*;
4. Apabila calon *lender* menyetujui penawaran sebagaimana nomor 3, maka selanjutnya dilakukan akad *wakalah bi al-ujrah* antara *lender* dengan penyelenggara untuk memberikan pembiayaan kepada *borrower*; *Lender* sebagai *muwakkil*, dan penyelenggara sebagai *wakil*;

5. Penyelenggara sebagai *wakil* dari *lender*, melakukan akad dengan *borrower* menggunakan akad *musyarakah*;
6. *Borrower* membayar pokok pembiayaan dan imbal hasil (bagi hasil) kepada penyelenggara;
7. Penyelenggara menyerahkan pokok pembiayaan dan imbal hasil (bagi hasil) kepada *lender*.

Layanan pembiayaan *fintech lending* diperuntukan bagi pelaku UMKM, khususnya pelaku UMKM *unbankable* yang tidak mendapatkan akses pembiayaan dari perbankan. Terlebih setelah adanya *fintech lending* syariah sebagai pendorong sumber permodalan bagi pelaku usaha industri halal mikro, kecil, dan menengah. Sebab, *fintech lending* syariah merupakan bagian dari halal *value chain* (rantai nilai halal) pada sektor industri halal.

Analisis

Berdasarkan teori yang dikemukakan oleh Gustav Radbruch bahwa, setiap peraturan perundang-undangan harus mencerminkan nilai dasar hukum dan tujuan dibentuknya peraturan, yaitu kepastian hukum, keadilan, dan kemanfaatan (Rahardjo, 2012, p. 19) (Tanya et al., 2013, p. 118) (Muslih, 2017, p. 143) (Dwisvimiari, 2011, p. 530) (Julyano & Sulistyawan, 2019, p. 14). Selanjutnya Radbruch menjelaskan, aspek keadilan merupakan kesamaan hak di depan hukum. Aspek kemanfaatan merupakan tujuan dari aspek keadilan, yaitu memajukan kebaikan dalam hidup manusia. Sedangkan aspek kepastian merupakan jaminan bahwa hukum dapat berfungsi sebagai peraturan yang dapat ditaati. Aspek keadilan dan kemanfaatan menurut Radbruch merupakan kerangka ideal diciptakannya hukum. Sedangkan aspek kepastian merupakan kerangka operasional hukum (Tanya et al., 2013, p. 118).

Menurut John Rawls, rumusan aspek keadilan sebagai tujuan hukum harus memenuhi prinsip keadilan distributif sebagai berikut: 1) setiap orang mempunyai hak yang sama atas kebebasan dasar yang paling luas, seluas kebebasan yang sama bagi semua orang; dan 2) Kesenjangan sosial dan ekonomi harus diatur sedemikian rupa sehingga mampu memberikan keuntungan dan terbuka untuk semua orang (Rawls, 2011, p. 72) (Farahwati, 2019, pp. 57–76). Beda halnya dengan Radbruch dan John Rawls. Menurut Bentham, aspek keadilan bukan merupakan tujuan hukum melainkan subordinat (bagian implisit) dari kemanfaatan (utilitas). Tujuan hukum sebagaimana dikemukakan oleh Bentham, yaitu untuk memberikan jaminan kebahagiaan sebesar-besarnya kepada semua masyarakat (Schofield, 2003, p. 1) (Burns, 2005, pp. 46–61) (Sudikno, 2003, p. 77).

Hukum dibuat untuk menciptakan ketertiban dalam masyarakat melalui jaminan kepastian hukum. Kepastian hukum merupakan ciri yang tidak dapat dipisahkan dari hukum terutama untuk norma hukum tertulis. Oleh sebab itu, hukum tanpa nilai kepastian hukum tidak dapat dijadikan sebagai pedoman perilaku bagi semua orang (Prayogo, 2016, p. 194) (Wantu, 2007). Kepastian hukum dapat diartikan sebagai kejelasan norma dalam peraturan perundang-undangan, sehingga dapat dijadikan pedoman bagi masyarakat yang dikenakan peraturan ini (Wijayanta, 2014, p. 219). Dengan demikian, kepastian hukum mengandung empat unsur, yaitu adanya aturan tertulis, kejelasan rumusan norma, tidak adanya konflik norma antar peraturan perundang-undangan, dan tidak adanya disharmonisasi hukum.

1. Penerapan asas kepastian hukum atas dibentuknya POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 sebagai dasar hukum penyelenggaraan *fintech lending* syariah

Dibentuknya POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 tentang Layanan Pinjam Meminjam Uang Berbasis Teknologi Informasi, merupakan kewenangan OJK yang diberikan secara atribusi oleh Undang-Undang (Prayogo, 2016, p. 195). Di dalam Pasal 6 Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2011 diatur bahwa, OJK melaksanakan tugas pengaturan dan pengawasan terhadap: 1) kegiatan jasa keuangan di sektor Perbankan; 2) kegiatan jasa keuangan di sektor Pasar Modal; dan 3) kegiatan jasa keuangan di sektor Perasuransian, Dana Pensiun, Lembaga Pembiayaan, dan Lembaga Jasa Keuangan Lainnya. Selanjutnya di dalam Pasal 8 diatur bahwa, untuk melaksanakan tugas pengaturan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 6, OJK mempunyai wewenang: 1) menetapkan peraturan pelaksanaan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2011; 2)

menetapkan peraturan perundang-undangan di sektor jasa keuangan; 3) menetapkan peraturan dan keputusan OJK.

Pembentukan POJK di atas telah memenuhi asas kepastian hukum, dengan argumentasi hukum sebagai berikut: 1) OJK diberikan kewenangan secara atribusi oleh undang-undang untuk menetapkan peraturan perundang-undangan di sektor jasa keuangan; dan 2) pembentukan POJK sudah sesuai dengan jenjang atau hierarki peraturan perundang-undangan sebagaimana diatur dalam Pasal 7 dan Pasal 8 Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undang.

2. Penerapan asas kepastian hukum atas kelembagaan (penyelenggara *fintech lending* syariah) dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016

Bentuk badan usaha penyelenggara *fintech lending* harus berbadan hukum, yaitu Perseroan Terbatas atau Koperasi. Hal tersebut sebagaimana diatur dalam Pasal 2 POJK No. 77/POJK.01/2016. Secara kelembagaan bahwa, antara *fintech lending* konvensional dan syariah tidak memiliki perbedaan. Pengaturan terkait dengan syarat pendirian *fintech lending* sebagaimana diatur dalam POJK tersebut telah memenuhi asas kepastian hukum. Sebab, pengaturan tersebut berlaku sebagai syarat pendirian untuk *fintech lending* konvensional maupun *fintech lending* syariah.

3. Penerapan asas kepastian hukum atas kegiatan usaha penyelenggara *fintech lending* syariah dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016

Kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending*, yaitu menyediakan, mengelola, dan mengoperasikan layanan pinjam meminjam uang melalui *platform* dari *lender* kepada *borrower* yang sumber dananya berasal dari *lender*. Hal tersebut sebagaimana diatur dalam Pasal 5 POJK No. 77/POJK.01/2016. Di dalam pasal tersebut terdapat kekosongan norma hukum yang mengatur batasan kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending* syariah, sehingga pasal tersebut belum memenuhi asas kepastian hukum.

Batasan kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending* syariah selain kegiatan usaha yang tidak bertentangan dengan undang-undang, juga tidak bertentangan dengan prinsip syariah. Rumusan norma dalam istilah frasa “tidak bertentangan dengan prinsip syariah”, yaitu penyelenggaraan layanan jasa keuangan yang tidak mengandung unsur praktek *riba*, *gharar*, *maysir*, *tadlis*, *dharar*, *zhulm*, dan haram. Hal tersebut dapat dilihat dalam Fatwa DSN-MUI Nomor: 117/DSN-MUI/II/2018. Rumusan norma serta penjelasan frasa “tidak bertentangan dengan prinsip syariah” dapat dimasukkan ke dalam POJK, sehingga ada kejelasan norma terkait dengan batasan kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending* syariah.

4. Penerapan asas kepastian hukum atas operasional penyelenggaraan *fintech lending* syariah dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016

Operasional penyelenggaraan *fintech lending* dilakukan melalui perjanjian antara penyelenggara *fintech lending* dengan *lender* dan perjanjian antara *lender* dengan *borrower* yang dituangkan ke dalam dokumen elektronik. Hal tersebut sebagaimana diatur dalam Pasal 18 sampai dengan Pasal 20 POJK No. 77/POJK.01/2016. Salah satu klausula perjanjian yang dituangkan ke dalam dokumen elektronik harus memuat ketentuan suku bunga atau besaran bunga pinjaman.

Di dalam pasal tersebut terdapat kekosongan norma hukum yang mengecualikan atau memberikan pilihan bagi penyelenggara *fintech lending* syariah untuk tidak memasukan klausula penetapan suku bunga atau besaran bungan pinjaman dalam perjanjian yang dibuat antara penyelenggara *fintech lending* dengan *lender* dan perjanjian antara *lender* dengan *borrower*. Adanya frasa suku bunga di dalam materi muatan Pasal 19 dan Pasal 20 POJK No. 77/POJK.01/2016 dapat menciderai prinsip-prinsip syariah dalam penyelenggaraan *fintech lending* syariah.

5. Penerapan asas kepastian hukum atas pengawasan penyelenggaraan *fintech lending* syariah dalam POJK Nomor: 77/POJK.01/2016

Pengawasan dalam penyelenggaraan *fintech lending* dilakukan oleh OJK. Hal tersebut sebagaimana diatur dalam Pasal 1 ayat (1) POJK No. 77/POJK.01/2016. Pengawasan terhadap penyelenggara *fintech lending* syariah, selain diawasi oleh OJK, juga harus diawasi oleh Dewan Pengawas Syariah. Keberadaan Dewan Pengawas Syariah guna memberikan nasihat dan saran kepada penyelenggara serta mengawasi kegiatan usaha penyelenggara *fintech lending* syariah agar sesuai dengan prinsip syariah. Tidak adanya norma hukum terkait dengan pengaturan jaminan pemenuhan prinsip syariah oleh Dewan Pengawas Syariah, maka POJK tersebut belum memenuhi asas kepastian hukum.

Ketidakjelasan materi muatan dan kekosongan norma dalam POJK No. 77/POJK.01/2016 bertentangan dengan amanat konstitusi. Di dalam Pasal 28D UUD 1945 dijelaskan bahwa, setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum. Oleh sebab itu, OJK sebagai lembaga yang diberikan kewenangan secara atribusi oleh undang-undang, seharusnya segera mengeluarkan peraturan perundang-undangan terkait dengan penyelenggaraan *fintech lending* syariah.

KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas, POJK Nomor: 77/POJK.01/2016 sebagai dasar hukum penyelenggaraan *fintech lending* syariah belum memenuhi prinsip kepastian hukum. Sebab, di dalam materi muatan POJK tersebut ada beberapa ketidakjelasan dan kekosongan norma hukum, meliputi: 1) batasan kegiatan usaha bagi penyelenggara *fintech lending* syariah; 2) tidak ada pengecualian atau pilihan bagi penyelenggara *fintech lending* syariah untuk tidak memasukan klausula penetapan suku bunga atau besaran bunga pinjaman, sehingga dapat menciderai prinsip-prinsip syariah; dan 3) tidak adanya norma hukum terkait dengan pengaturan jaminan pemenuhan prinsip syariah oleh Dewan Pengawas Syariah.

Saran bagi pemangku kebijakan dan penyelenggara *fintech lending* syariah guna meningkatkan *trust* masyarakat terhadap *fintech lending* syariah, yaitu: 1) memperkenalkan *platform fintech lending* syariah kepada UMKM sebagai sumber pendanaan, khususnya untuk pelaku UMKM yang tidak mendapatkan akses pendanaan dari perbankan; 2) menciptakan ekosistem yang baik antara penyelenggara *fintech lending* syariah dengan pelaku UMKM, misalnya pendanaan dengan imbal hasil (margin / bagi hasil / *ujrah*) yang kompetitif; 3) integrasi antara penyelenggara *fintech lending* syariah dengan OJK dalam rangka mitigasi risiko gagal bayar oleh *borrower* melalui Pusat Data *Fintech lending* (PUSDAFIL) dan Sistem Layanan Informasi Keuangan (SLIK); 4) pengembangan keunikan produk atau jenis layanan pembiayaan oleh penyelenggara *fintech lending* syariah; dan 5) penyusunan regulasi dan kebijakan penyelenggaraan *fintech lending* syariah oleh OJK.

DAFTAR PUSTAKA

- Anonim. (2018). *Masterplan Ekonomi Syariah Indonesia 2019-2024* (D. B. Ekonomi, Ed.). Jakarta: Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional/ Badan Perencanaan Pembangunan Nasional. Retrieved from https://knks.go.id/storage/upload/1573459280-MasterplanEksyar_Preview.pdf
- Anwar, S. (2016). *Hukum Perjanjian Syariah*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Avianti, I., & Triyono. (2021). *Ekosistem Fintech di Indonesia* (M. Akbar, S. Rinaldi, F. Nova, & W. Mumpuni, Eds.). Jakarta: PT. Kaptain Komunikasi Indonesia.
- Bachtiar, B. (2019). *Metode Penelitian Hukum*. Tangerang: Unpam Press.
- Black, H. C. (1968). *Black's Law Dictionary*. Amerika: West Publishing Co.
- BPJPH. (2022). *Kebijakan dan Program Kementerian Agama dalam Pengembangan Halal Menuju Terwujudnya Indonesia sebagai Pusat Produsen Halal Dunia*. Jakarta: Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal.
- Burns, J. H. (2005). Happiness and Utility: Jeremy Bentham's Equation. *Utilitas*, 17(1), 46–61.

- Darman. (2019). Financial Technology (FinTech): Karakteristik dan Kualitas Pinjaman pada Peer to Peer Lending di Indonesia. *Jurnal Manajemen Teknologi*, 18(2), 130–137. <https://doi.org/10.12695/jmt.2019.18.2.4>
- Dwisvimiari, I. (2011). Keadilan dalam Perspektif Filsafat Ilmu Hukum. *Jurnal Dinamika Hukum*, 11(3), 522–531.
- Farahwati. (2019). Hakekat Hukum Untuk Mewujudkan Aspek Hukum Yang Berkeadilan. *Legalitas*, 4(1), 57–76. <https://doi.org/https://doi.org/10.31293/lg.v4i1.4422>
- Fauzi, M. (2016). Perikatan dan Perjanjian dalam Hukum Islam. *At-Taqaddum*, 3(1), 30–46.
- Harahap, Y. (1982). *Segi-segi Hukum Perjanjian*. Bandung: Alumnus.
- Ichsan, N. (2016). Akad Bank Syariah. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 50(2), 399–423.
- Julyano, M., & Sulistyawan, A. Y. (2019). Pemahaman terhadap Asas Kepastian Hukum melalui Konstruksi Penalaran Positivisme Hukum. *Jurnal Crepido*, 1(1), 13–22.
- Marlina, A. S., & Fatwa, N. (2021). Fintech Syariah sebagai Faktor Pendorong Peningkatan Inklusivitas Usaha Mikro Kecil dan Menengah di Indonesia. *Jurnal Tabarru': Islamic Banking and Finance*, 4(2), 412–422.
- Marzuki, P. M. (2014). *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Media Grup.
- Muhaimin. (2020). *Metode Penelitian Hukum*. Mataram: Mataram University Press.
- Muslih, M. (2017). Negara Hukum Indonesia dalam Perspektif Teori Hukum Gustav Radbruch (Tiga Nilai Dasar Hukum). *Legalitas: Jurnal Hukum*, 4(1), 130–152.
- Naja, H. R. D. (2006). *Contract Drafting Seri Keterampilan Merancang Kontrak Bisnis*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- OJK. (2019). *Perusahaan Fintech lending Berizin dan Terdaftar di OJK*. Jakarta. Retrieved from https://www.ojk.go.id/id/kanal/iknb/financial-technology/Documents/Penyelenggara_fintech_terdaftar_dan_berizin_20_Desember_2019.pdf
- OJK. (2021). *Yuk Mengenal Fintech! Keuangan Digital yang Tengah Naik Daun*. Retrieved from <https://sikapiuangmu.ojk.go.id/FrontEnd/CMS/Article/10468>
- OJK. (2022a). *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah Indonesia 2021*. Jakarta. Retrieved from https://www.ojk.go.id/id/kanal/syariah/data-dan-statistik/laporan-perkembangan-keuangan-syariah-indonesia/Documents/Laporan_Perkembangan_Keuangan_Syariah_Indonesia_%28LPKSI%29_2021.pdf
- OJK. (2022b). *Perusahaan Fintech lending Berizin*. Jakarta. Retrieved from https://www.ojk.go.id/id/kanal/iknb/financial-technology/Documents/Penyelenggara_Fintech_lending_Berizin_di_OJK_per_2_Maret_2022.pdf
- Prayogo, R. T. (2016). Penerapan Asas Kepastian Hukum dalam Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2011 tentang Hak Uji Materiil dan dalam Pedoman Beracara dalam Pengujian Undang-Undang. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 13(2), 194. Retrieved from <https://e-jurnal.peraturan.go.id/index.php/jli/article/view/151/0>
- Purwati, A. (2020). *Metode Penelitian Hukum (Teori dan Praktek)* (T. Lestari, Ed.). Surabaya: CV. Jakad Media Publishing.
- Rahadi, D. R. (2020). *Financial Technology*. Bogor: PT. Filda Fikrindo.
- Rahardjo, S. (2012). *Ilmu Hukum*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.
- Rawls, J. (2011). *Teori Keadilan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sapa, N. Bin, Hasbiullah, H., & Trimulato, T. (2021). Integrasi Perbankan Syariah dan Fintech Syariah Pengembangan UMKM. *Al-Buhuts*, 17(2), 177–197.
- Saputri, N. A., Haryanti, A. D., & Nur, T. (2022). Digitalisasi Pembiayaan: Atensi UMKM Dalam Memanfaatkan Pembiayaan Peer To Peer Lending. *Ekonomi, Keuangan, Investasi Dan Syariah (EKUITAS)*, 3(3), 603–610.
- Saripudin, S., Nadya, P. S., & Iqbal, M. (2021). Upaya Fintech Syariah Mendorong Akselerasi Pertumbuhan UMKM di Indonesia. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 7(1), 41–50.

- Sasongko, D. (2020). UMKM Bangkit, Ekonomi Indonesia Terungkit. Retrieved from Kementerian Keuangan Republik Indonesia website: <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/artikel/baca/13317/UMKM-Bangkit-Ekonomi-Indonesia-Terungkit.html>
- Schofield, P. (2003). Jeremy Bentham, the Principle of Utility, and Legal Positivism. *Current Legal Problems*, 56(1), 1.
- Sudikno, M. (2003). *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar* (Lima). Yogyakarta: Liberty.
- Suhendar, H., & Diniyanto, A. (2020). Perkembangan Financial Technology (Fintech) Lending Syariah; Tinjauan Terhadap Konsep, Pengawasan dan Regulasi. *El-Iqthisady: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Fakultas Syariah Dan Hukum*, 2(2 Desember), 127–147.
- Tanya, B. L., Simanjuntak, Y. N., & Hage, M. Y. (2013). *Teori Hukum*. Yogyakarta: Genta Publishing.
- Wantu, F. M. (2007). Antinomi dalam Penegakan Hukum oleh Hakim. *Mimbar Hukum*, 19(3), 387–398.
- Wijayanta, T. (2014). Asas Kepastian Hukum, Keadilan dan Kemanfaatan dalam Kaitannya dengan Putusan Kepailitan Pengadilan Niaga. *Jurnal Dinamika Hukum*, 14(2), 216–226.

Implementasi Nilai-Nilai Pancasila dalam Rangka Membentuk Pelajar Pancasila di Lingkungan Sekolah Menengah Atas Kota Cilegon

Dewi Masrurin¹, Machdum Bakhtiar², Tohirin³

¹²³UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

dewimasrurin06@gmail.com, machdum.bakhtiar@uinbanten.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui implementasi nilai-nilai Pancasila dalam membentuk karakter Pelajar Pancasila di lingkungan sekolah menengah atas di Kota Cilegon. Penelitian ini menggunakan metode fenomenologis dengan pendekatan kualitatif. Untuk mendapatkan data yang dibutuhkan, ditempuh melalui teknik wawancara, dan observasi. Wawancara dilakukan dengan Kepala Sekolah SMAN 1, SMA IT Raudhatul Jannah dan Kepala Sekolah Madrasah Aliyah Negeri 2 Kota Cilegon. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai Pancasila yaitu nilai ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, kerakyatan dan keadilan diimplementasikan sebagai upaya dalam membentuk Profil Pelajar Pancasila yaitu pelajar Indonesia yang menjadi pembelajar sepanjang hayat dengan enam ciri utama yaitu beriman bertakwa kepada Tuhan yang maha Esa, bergotong royong, berkebinekaan global, mandiri, kreatif dan bernalar kritis. Implementasi nilai-nilai Pancasila dilakukan oleh satuan Pendidikan melalui kegiatan intrakurikuler, ekstrakurikuler serta melalui budaya sekolah.

Kata Kunci: Implementasi, nilai-nilai Pancasila, Pelajar Pancasila

PENDAHULUAN

Pendidikan dituntut mampu membawa individu pada fase pemahaman perilaku dan kepribadian yang lebih baik. Tidak hanya itu saja, pendidikan juga mesti dapat memelihara dan menjaga ideologi serta falsafah bangsa yaitu Pancasila. Pancasila merupakan perjanjian luhur para pendiri bangsa Indonesia. Ia menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan kehidupan bangsa Indonesia. Bagaimana sila-sila dalam Pancasila mampu merefleksikan serta mencerminkan nilai-nilai bagi seluruh warga Indonesia pada seluruh lini kehidupan bangsa. Sebagaimana yang disampaikan oleh Ki Hajar Dewantara bahwa Pancasila tak kurang dan tak lebih menampakan sifat kehalusan serta keagungan akhlak bangsa Indonesia, mengungkapkan dengan singkat, namun nyata dan terang apa yang hidup di dalam jiwa bangsa. Pancasila menjelaskan serta meyakinkan ragam corak atau tabiat rakyat Indonesia sebagai bangsa. Bangsa yang beradab, bangsa yang berkebudayaan, bangsa yang menghayati kehalusan dan keagungan hidup manusia, serta sanggup menyesuaikan hidup kebangsaannya dengan dasar peri kemanusiaan yang universal, meliputi seluruh alam kemanusiaan ciptaan Tuhan.

Menjaga dan menanamkan nilai-nilai Pancasila secara terus menerus merupakan bagian fundamental dalam dunia pendidikan di Indonesia. Anak-anak harus mendapati Pancasila sebagai penunjuk arah yang hidup dalam lingkungan mereka. Bahwa Pancasila adalah kebaikan yang nyata yang tidak hanya menjadi hafalan semata, namun tertanam kuat dan lekat dalam jiwa dan sanubari mereka. Sehingga mereka akan menjadi manusia yang tumbuh dengan jiwa yang kokoh dalam mengarungi zaman yang kemungkinan tidak akan dapat ditemui pada masa saat ini. Menjaga dan menanamkan nilai-nilai Pancasila menjadi tujuan utama dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia yaitu menyiapkan manusia Indonesia seutuhnya. Bagaimana Pancasila menjadi pedoman untuk mempersiapkan manusia Indonesia yang seutuhnya tercermin dalam Profil Pelajar Pancasila. Profil Pelajar Pancasila digagas untuk menjawab sebuah pertanyaan terkait kompetensi seperti apa yang diinginkan dan dihasilkan dari sistem pendidikan Indonesia. Menteri Pendidikan Kebudayaan Riset dan Teknologi, Nadiem Anwar Makarim menjelaskan bahwa Pelajar Pancasila merupakan manifestasi dari pelajar Indonesia yang mempunyai keterampilan global, serta perilaku selaras dengan nilai-nilai Pancasila. Pelajar tersebut mempunyai enam indikator karakter utama yaitu

(1) beriman, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, (2) mandiri, (3) bergotong royong, (4) berkebinekaan global, (5) bernalar kritis, dan (6) kreatif (Makarim, 2020).

METODE

Penelitian ini berupaya untuk mengkaji dan menguraikan nilai-nilai sebagai bentuk pembudayaan manusia. Sejalan dengan karakteristiknya, penelitian ini menerapkan metode kualitatif. Yaitu metode yang menekankan analisa datanya pada data deskriptif naratif dengan menyajikan data secara tertulis. Pendekatan kualitatif penulis gunakan untuk menguraikan nilai-nilai Pancasila dalam membentuk Profil Pelajar Pancasila di lingkungan sekolah menengah atas di Kota Cilegon. Penelitian ini menggunakan jenis metode kualitatif dengan pendekatan fenomenologi. Studi fenomenologis sebagai suatu metode penelitian berupaya menemukan makna dari pengalaman dalam kehidupan. Peneliti mengumpulkan data yang berkaitan dengan konsep, pendapat, pendirian, sikap dan penilaian terhadap suatu situasi atau pengalaman-pengalaman dalam kehidupan (Sukmadinata, 2005). Penelitian kualitatif menganalisis persepsi partisipan dan strategi yang bersifat fleksibel dan interaktif. Penelitian ini dilakukan untuk meneliti suatu kondisi objek natural dimana posisi peneliti merupakan instrumen kunci (Sugiyono, 2017). Penelitian ini ditunjang dengan penggunaan metode penelitian kepustakaan (*libary reseach*) dan penelitian lapangan (*field reseach*). Penelitian pustaka (*library research*) merupakan penelitian yang menggunakan corak pengumpulan data yang bersumber dari buku, jurnal serta sumber tertulis lainnya yang mempunyai relevansi dengan masalah yang dikaji. Sedangkan dalam penelitian lapangan (*field reseach*) penulis melakukan penelitian pada tiga sekolah sekolah yaitu; Sekolah Menengah Atas Negeri 1, Sekolah Menengah Atas Islam Terpadu (SMA IT) Raudhatul Jannah, dan Madrasah Aliyah Negeri 2 kota cilegon melalui studi wawancara, dan observasi, guna mendapatkan data yang valid. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik triangulasi yang terdiri dari *interview*, observasi atau pengamatan dan analisis dokumen (Alwasilah, 2017). Analisis data dalam penelitian kualitatif diimplementasikan semenjak penelitian dilakukan (*ongoing*), yaitu sebelum peneliti memulai kegiatan di lapangan, ketika berada di lapangan, dan setelah kegiatan lapangan selesai. Sugiyono mengutip dalam Miles dan Huberman menjelaskan bahwa kegiatan dalam menganalisis data terdiri dari reduksi data, penyajian data dan konklusi (Sugiyono, 2017).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sekolah yang menjadi tempat dalam menyemai nilai-nilai Pancasila perlu mencari inovasi dan solusi sebagai kegiatan dalam penyemaian nilai-nilai. Upaya penyemaian nilai-nilai Pancasila bersandar pada Perpres Nomor 87 tahun 2017 tentang penguatan pendidikan karakter dalam lingkup sistem pendidikan nasional. Pancasila yang selaras dengan dunia anak sekolah (pelajar) perlu dicarikan terobosan sebagai kegiatan dalam penyemaian nilai-nilai. Inovasi ini bisa dilakukan melalui berbagai cara seperti keteladanan, pembiasaan, kedisiplinan, penguatan mental, hingga pemberian penghargaan. Bagaimana nilai-nilai abstrak Pancasila mampu diterjemahkan dalam bentuk konkret dan mudah untuk dilakukan dan dipahami bahwa itulah Pancasila. Pendidikan memberikan kesan sekaligus menanamkan kedekatan yang kuat atas Pancasila. sehingga sepanjang hayatnya para pelajar akan mampu membuktikan dalam lingkup yang lebih luas, bahwa Pancasila tidak hanya dibutuhkan dalam hidup berbangsa dan bernegara tetapi memandu dan membawa pelajar Indonesia memiliki karakter yang unggul. Hal ini telah menjadi komitmen dari Kemendikbud untuk mewujudkan cita-cita tersebut sesuai dengan keputusan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 22 Tahun 2020 Tentang rencana Strategis Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Tahun 2020 -2024.

Profil Pelajar Pancasila merupakan upaya dalam meningkatkan kualitas pendidikan di Indonesia yang penekanannya pada penguatan pendidikan karakter yang harus dimiliki oleh pelajar-pelajar Indonesia abad 21. Pada masa ekskalasi teknologi saat ini pendidikan moral dan karakter unggul sangat diperlukan sebagai penyeimbang kemajuan teknologi dan perkembangan manusia (Rachmawati & Dkk, 2022). Profil Pelajar Pancasila merupakan kepribadian dan kompetensi yang dibangun pada

tiap satuan pendidikan dalam keseharian peserta didik, serta hidup dalam jiwa setiap individu melalui intrakurikuler, ekstrakurikuler, budaya sekolah, serta proyek penguatan Profil Pelajar Pancasila. Dalam rangka mendapatkan karakter yang dikehendaki, dibutuhkan pelatihan, pembiasaan, serta lingkungan atau iklim sekolah yang kondusif.

Pancasila merupakan cerminan dan perwujudan sikap bangsa Indonesia. Pancasila menjadi gagasan yang cocok dan terbukti mampu mengikat bangsa Indonesia dalam lingkup Negara yang menjadi cita-cita dari para pendiri bangsa ini. Ada dua alasan yang mendasari kenapa Pancasila dijadikan dasar berbangsa dan bernegara. Pertama Pancasila menjadi panggung yang ideal bagi kemajemukan hidup bangsa Indonesia yang menempati seluruh Nusantara dengan beraneka ragam suku, bahasa, ras, adat bahkan agama, yang seluruhnya diikat dengan Pancasila. Kedua, Pancasila sebagai Dasar Negara tersurat pada Pembukaan Undang-undang dasar 1945. Relevansi antara Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 merupakan kesatuan dan keterpaduan yang tidak terpisahkan, artinya apabila Pancasila dirubah maka Undang-undang Dasar juga akan berubah, apabila Undang-Undang Dasar diperbaharui, maka kemerdekaan yang diproklamkan dalam UUD 1945 dianggap tidak ada (Wasehudin, 2020). Pancasila yang merupakan ideologi bangsa Indonesia merupakan kepribadian bangsa. Sejak dulu hingga saat ini Pancasila tetap menjadi pilihan terbaik bagi bangsa Indonesia. Sebagai budaya bangsa dan nilai luhur, Pancasila telah terlebur secara paripurna, yang melahirkan nilai-nilai bagi seluruh bangsa Indonesia sebagai pedoman hidup. Sebagai falsafah bangsa dan negara Indonesia, Pancasila tentu harus tercermin dan mewarnai seluruh segi kehidupan bangsa, tidak terkecuali di dalam lingkup dunia pendidikan.

1. Implementasi Nilai-Nilai Pancasila

Implementasi bermula pada kata *to implement* artinya mengimplementasikan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) implementasi berarti Pelaksanaan, penerapan (Alwi, 2001). Dikutip oleh Nurdin Usman dalam Browne dan Wildavsky, bahwa implementasi adalah memperluas aktivitas yang berujung pada tindakan sebab adanya mekanisme yang saling menyesuaikan. Dari definisi tersebut dapat dirumuskan bahwa implementasi merupakan suatu pelaksanaan aktivitas yang saling menyesuaikan untuk mencapai suatu tujuan.

Implementasi nilai-nilai merupakan proses penyemaian nilai-nilai Pancasila yang bersandar pada Peraturan Presiden Nomor 87 Tahun 2017 tentang Penguatan Pendidikan Karakter dalam lingkup sistem pendidikan nasional. Perpres tersebut memuat tentang Penguatan Pendidikan Karakter melalui olah hati, olah rasa, olah pikir dan olah raga.

2. Nilai-Nilai Pancasila

Sejatinya Pancasila memiliki sifat humanistik yang berarti nilai-nilai Pancasila diterapkan untuk meningkatkan nilai humanisasi dan harkat kemanusiaan. Nilai-nilai Pancasila ini dapat diuraikan sebagai berikut:

Ketuhanan Yang Maha Esa

Konsep ketuhanan Yang Maha Esa merupakan salah satu sila dari lima Pancasila yang sifatnya universal. Konsep ini digali berdasarkan pada pengamatan yang tampak dalam realitas kehidupan dari sosiokultur masyarakat Indonesia yang meyakini beragam kepercayaan serta keyakinan aliran agama. Sejak awal para pendiri bangsa memahami betul tentang konsep itu. Bahwa pada dasarnya fitrah manusia adalah bertuhan dan meyakini adanya realitas yang lebih absolut dari dirinya dan segala apapun yang ada dalam semesta ini. Realitas inilah yang kemudian mengilhami para pendiri bangsa bahwa “Ketuhanan Yang Maha Esa” adalah konsep paling dasar dari setiap agama, yang menggambarkan bahwa sesungguhnya setiap manusia beragama meyakini realitas tunggal dan satu-satunya sebagai sumber dan tujuan hidup. Karenanya sifat religius tidak dinafikan oleh para pendiri bangsa, bahkan ditampung sebagai konsep universal pertama dalam sila Pancasila. Karena menafikan dan menolak keyakinan religiusitas bangsa sama halnya dengan menolak fitrah bangsa Indonesia, yaitu bangsa yang sejak awal berketuhanan (Shihab, 2006). Keyakinan religius inilah yang mengilhami para pendiri bangsa untuk menempatkan dan menjadikan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai bagian dari

silanya Pancasila. sebab dengan menghayati sumber dan tujuan hidup manusia sebagai bangsa akan mengamalkan dan memperjuangkan empat sila lainnya agar mewujudkan dalam kehidupan di dunia.

Berdasarkan TAP MPR Nomor I/MPR/2003 Nilai-nilai yang terkandung dalam sila Ketuhanan Yang Maha Esa yaitu, 1) Bangsa Indonesia menyatakan kepercayaan dan ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. 2) Bangsa Indonesia berkeyakinan serta bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan keyakinan agama serta kepercayaan masing-masing pemeluk agama menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. 3) Mengembangkan sikap saling menghormati serta menjalin kerja sama antar pemeluk agama. 4) Tidak memaksakan suatu keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan agama kepada orang lain.

Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab

Para pendiri bangsa Indonesia bukan hanya jeli dan hebat, melainkan juga arif. Selain menempatkan diksi kemanusiaan dalam teks Pancasila sebagai upaya dalam menemukan kesejati manusia, mereka juga meninggalkan simbol bahwa yang sejati dari kemanusiaan adalah adil dan beradab. Adil sendiri tidak akan ditemukan di luar realitas kehidupan manusia. Sebab adil tidak memiliki bentuk, namun adil dapat dikenali melalui abstraksi atau pengamatan terhadap aktivitas yang menunjukkan adil itu sendiri. Oleh karena itu adil bukanlah benda yang berwujud sebagaimana manusia atau benda lainnya. Namun adil adalah benda abstrak yang baru dapat dipahami ketika terimplementasi dalam wujud laku manusia. Dengan demikian kemanusiaan yang adil dan beradab adalah kemanusiaan yang mampu memperlakukan manusia tanpa pernah melihat atribut-atribut dalam diri manusia manapun. Kemanusiaan yang adil beradab ialah kemanusiaan yang memperlakukan manusia setara secara proporsional berdasarkan prestasi dan kontribusi yang ia lakukan di kehidupan sosial. Kemanusiaan yang adil dan beradab adalah kemanusiaan yang menghargai eksistensi manusia dengan adil, bukan menghina, mengolok-olok apalagi menindas atas nama logika kuat-lemah. Kemanusiaan yang adil dan beradab adalah kemanusiaan yang mengajak setiap individu manusia untuk merenungi secara sungguh-sungguh dan mandalam tentang hakikat dirinya sebagai individu maupun sebagai bangsa dan warga dunia. Dengan demikian konsep kemanusiaan yang adil dan beradab bagi bangsa Indonesia bukanlah konsep yang terpisah dengan Tuhan (skuler) melainkan konsep kemanusiaan yang selalu terhubung dengan konsep ketuhanan di sila pertama. Kemanusiaan yang dipraktikkan tanpa adanya ruh ketuhanan akan menjadi semu. Hal itu merupakan kontradiksi atas fitrah dan naluri bertuhan manusia. Melalui kesadaran akan Tuhan, kemanusiaan akan sampai pada hulu keadilan dan peradaban yang hakiki, yaitu dari Tuhan manusia bermula dan kembali kepada Tuhan (Zuhron, 2020)

Nilai-nilai yang termuat dalam sila kemanusiaan yang adil dan beradab yaitu: 1) Memperlakukan manusia sesuai harkat dan martabatnya sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa 2) Mengakui persamaan derajat, hak, dan kewajiban asasi setiap manusia, tanpa membeda-bedakan suku, keturunan, agama, jenis kelamin, kedudukan sosial dan warna kulit 3) mengembangkan sikap tenggang rasa, tidak semena-mena dan mencintai sesama 4) Senang melakukan kegiatan kemanusiaan 5) mengembangkan sikap hormat menghormati dan bekerja sama dengan bangsa lain.

Persatuan Indonesia

Agenda persatuan Indonesia bukan hanya agenda untuk menyatukan wilayah agar tetap dalam Negara Kesatuan republik Indonesia saja. Akan tetapi merupakan agenda untuk menyatukan secara batin setiap elemen bangsa yang secara realitas berbeda satu dan lainnya. Kenyataan ini harus dipahami bahwa penyatuan Indonesia bukan hanya pada aspek politik tetapi penyatuan sosio-kultur bangsa Indonesia yang beragam dan kompleks. Dengan demikian persatuan Indonesia bermakna persatuan lahir dan batin, persatuan politik dan sosial, kebudayaan serta kemanusiaan. Sebagai bangsa yang besar Indonesia telah berupaya hingga saat ini wilayah Indonesia tetap utuh dan kokoh mulai dari Sabang sampai Merauke, dari Miangas sampai Rote, namun itu semua tidaklah cukup, Indonesia membutuhkan persatuan batin sesama anak bangsa, dimana setiap orang memiliki domain suku, agama, tradisi serta kepribadian karakter yang beragam. Hanya dengan persatuan seperti inilah bangsa Indonesia akan terus melaju menjadi bangsa yang luhur, besar, serta beradab. Terkait persatuan bangsa ini Mohammad Hatta memberi penjelasan “ *Dengan bersemayanya sifat-sifat luhur dalam kepribadian manusia*

Indonesia, persatuan dan kesatuan akan tetap kokoh dan tidak akan terpecah karena persatuan itu dikuatkan oleh semboyan Negara yakni Bhineka Tunggal Ika. (Hatta, 1984).

Nilai-nilai Pancasila yang terkandung dalam sila ketiga yaitu: 1) Mampu menempatkan persatuan dan kesatuan serta kepentingan dan keselamatan bangsa dan Negara sebagai kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi dan golongan. 2) mengembangkan rasa kebanggaan berkebangsaan dan bertanah air Indonesia. 3) sanggup dan rela berkorban untuk kepentingan negara dan bangsa. 4) memelihara ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Kerakyatan Yang dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan Perwakilan

Diksi kemanusiaan serta manusia mengacu kepada kemendasaran atau keaslian dari rakyat. Kerakyatan yang diakui oleh bangsa Indonesia tidak cuma kerakyatan yang mencari suara paling banyak saja, namun kerakyatan yang dipandu oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan di landasi ketuhanan yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil serta beradab, kerakyatan hendaklah berjalan di atas kebenaran, keadilan, kebaikan, kejujuran, kesucian serta keluhuran. (Hatta, 1984)

Nilai-nilai yang terkandung dalam sila ke empat ini adalah: 1) setiap warga negara memiliki hak, kewajiban serta kedudukan yang sama. 2) tidak memaksakan kehendak terhadap orang lain. 3) mengedepankan musyawarah dalam memutuskan kepentingan bersama. 4) menghargai setiap keputusan yang diraih dari hasil musyawarah bersama.

Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia

Keadilan sosial merupakan muara dari tujuan berbangsa dan bernegara, yakni mencapai kesejahteraan bersama. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia bermakna tanpa terkecuali, yaitu keadilan yang diberikan tanpa memandang suku, agama, dan budaya tertentu. Semua perlakuan sama dan setara secara proposional sesuai kewajiban dan tanggung jawabnya sebagai warga Negara. Mohammad Hatta menjelaskan bahwa keadilan sosial, selain berfungsi sebagai dasar Negara, juga menjadi tujuan berbangsa dan bernegara yang mesti diterapkan. “Keadilan sosial tidak saja jadi dasar didirikannya negara Republik Indonesia, namun sekaligus jadi tujuan yang wajib dilaksanakan, agar tercapai apa yang dicita-citakan dalam Pembukaan undang-undang dasar 1945 bahwa keadilan sosial merupakan tindakan tepat dalam mewujudkan Indonesia adil serta makmur (Hatta, 1984). Karena itu untuk mewujudkan keadilan sosial manusia harus tunduk dan patuh dengan prinsip ketuhanan Yang Maha Esa dalam wajah Kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan.

Nilai-nilai yang tercermin dalam sila ke lima tersebut ialah: 1) mengembangkan perbuatan luhur yang mencerminkan sikap dan suasana kekeluargaan dan kegotong royongan 2) mengembangkan sikap adil terhadap sesama 3) bekerja keras dan gemar memberi pertolongan kepada orang lain 4) mengapresiasi hasil karya orang lain yang bermanfaat bagi kemakmuran dan kebahagiaan bersama.

3. Profil Pelajar Pancasila

Profil Pelajar Pancasila diperlukan dalam sistem pendidikan di Indonesia. Hal ini dikarenakan Profil Pelajar Pancasila dijadikan sebagai bintang penuntun pembelajaran. Tujuan pendidikan Nasional yang tercantum dalam pasal 3 Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 menyatakan bahwa pendidikan diselenggarakan agar setiap peserta didik menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Tujuan utama dari sistem pendidikan nasional di atas, menjadi bintang pembudayaan (*guiding star*) atau yang diistilahkan oleh Presiden Soekarno dengan *leitstar* yaitu bintang penuntun (Latif, 2020). Dari tujuan pendidikan nasional ini Indonesia perlu menentukan arah yang dapat menjadi petunjuk dalam menentukan tujuan pendidikan di Indonesia.

Profil Pelajar Pancasila merupakan kompetensi serta karakter yang harus menjiwai para pelajar di Indonesia, Kompetensi yang dituju bukan hanya mengarah pada kompetensi numerasi dan literasi namun kompetensi yang lebih holistik atau global. Kompetensi global dimaknai sebagai

keahlian dalam menguasai isu- isu lokal, global serta interkultural, menguasai serta menghargai perspektif serta pemikiran seorang ataupun kelompok dan terbuka dalam interaksi dari budaya yang berbeda. Profil Pelajar Pancasila juga dimaknai dengan pelajar Indonesia yang mengamalkan nilai-nilai Pancasila. Nilai- nilai Pancasila tersebut sangat holistik, sehingga apabila seorang bisa mempraktikkannya secara konsisten, pengaruhnya dapat memberikan kontribusi pada tercapainya kebahagiaan sosial bersama. (Irawati, 2022).

Pelajar Pancasila merupakan manifestasi pelajar Indonesia sebagai pembelajar sepanjang hayat, mempunyai kemampuan global, serta berperilaku selaras dengan moral Pancasila. Pelajar tersebut memiliki enam karakter utama yaitu beriman bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, bergotong royong, berkebinekaan global, mandiri, kreatif, dan bernalar kritis. Perwujudan pelajar Indonesia tersebut merupakan visi dan misi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan tentang rencana strategis Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Tahun 2020-2024, yang tercantum dalam peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 22 Tahun 2020 (Sufyandi, 2021). Berikut dimensi Profil Pelajar Pancasila:



Beriman, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia

Pelajar Indonesia merupakan pelajar yang bertakwa dan beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia, mandat dalam undang- undang sistem pendidikan Nasional. Perspektif ini sesuai dengan nilai religius yang termuat dalam pendidikan karakter. Dimana ruang lingkupnya terkait dengan interaksi manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama, serta alam semesta. Unsur utama dari beriman, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulai meliputi: (a) akhlak beragama, (b) akhlak pribadi, (c) akhlak kepada manusia, (d) akhlak kepada alam, dan (e) akhlak dalam bernegara. Sebagai contoh menjalankan ibadah secara rutin serta menghormati pemeluk agama lain, merupakan hasil dari pemahaman pada aspek keimanan dan ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, serta pemahaman terhadap sila pertama yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa.

Berkebinekaan Global

Berkebinekaan global bermakna kalau pelajar Indonesia tetat melestarikan tradisi luhur, kearifan lokal, serta kepribadian bangsa, dan mempunyai keterbukaan dalam berpikir serta berhubungan dengan budaya lain. Sehingga bisa memupuk perilaku saling menghargai dan kemungkinan terciptanya budaya positif yang baru, yang tak berseberangan dengan tradisi serta kearifan bangsa Indonesia. Unsur utama dari berkebinekaan global ialah memahami serta menghargai budaya, kemampuan dalam komunikasi interkultural dengan sesama, serta refleksi tanggung jawab terhadap pengalaman kebinekaan. Indonesia merupakan negeri yang majemuk dengan bermacam suku, etnis,

bahasa, agama, kelompok, dan kelas sosial. Sebagai bagian dari kemajemukan pelajar Indonesia dituntut untuk memahami bahwa keragaman di Indonesia merupakan *sunatullah* yang tidak bisa dihindari. Pelajar Indonesia memiliki personalitas diri serta sosial budaya dan mengakui kepribadian serta personalitas orang lain berbeda dengan dirinya. Dengan menanamkan nilai kebinekaan, mereka hendak mempunyai perilaku penghargaan serta penghormatan kepada orang lain. Berkebinekaan global akan mendorong pelajar Indonesia mempunyai semangat kebangsaan, persatuan, patriotisme serta nasioanlisme yang tampak pada kecintaannya terhadap tanah air.

Bergotong royong

Pelajar Indonesia merupakan pelajar yang mempunyai kecakapan bekerja sama, yaitu kemampuan dalam melakukan aktivitas secara suka rela, tulus dan ikhlas dengan bersama-sama agar aktivitas yang dilakukan terasa mudah dan ringan serta berjalan lancar. Elemen kunci dari makna bergotong royong ialah kolaborasi, kepedulian dan berbagi. Indikator bergotong royong ialah melakukan kerja sama antar pelajar, kerja sama dalam hal-hal yang positif dalam konteks saling menolong dan membantu, serta munculnya rasa kepedulian yang dapat menggerakkan perilaku saling bekerja sama, dan yang terakhir adalah berbagi. Budaya kolaboratif dan bekerjasama menjadi hal yang sangat ditekankan untuk dibangun dari pada budaya kompetitif. Upaya kolaborasi juga perlu dibangun dalam berbagai aspek dalam tri sentra pendidikan yaitu, satuan pendidikan, keluarga, dan masyarakat.

Mandiri

Karakter pelajar Indonesia selanjutnya adalah mandiri, yaitu pelajar yang mempunyai gagasan atas aktualisasi diri dan kinerjanya dengan berlandaskan pada kekuatan serta keterbatasan diri pada kondisi yang tengah terjadi, serta bertanggungjawab terhadap proses maupun hasilnya (Irawati, 2022). Pelajar yang mandiri selalu melakukan refleksi dan evaluasi untuk terus mengembangkan kekuatan dirinya menghadapi tantangan dan perubahan zaman.

Bernalar kritis

Dalam rangka mengembangkan diri menghadapi tantangan abad 21, pelajar Indonesia dituntut untuk memiliki nalar kritis. Bernalar kritis bermakna pelajar yang mampu secara objektif memproses informasi secara kualitatif maupun kuantitatif, membangun keterikatan antara berbagai informasi, menganalisis, mengevaluasi dan menyimpulkan informasi tersebut. Komponen utama dari bernalar kritis adalah kemampuan dalam menerima dan memproses informasi, mampu menganalisis dan mengevaluasi penalaran, merefleksikan pemikiran, serta mengambil keputusan yang tepat. Berbekal kompetensi nalar kritis tersebut, pelajar Indonesia dapat membuat keputusan yang benar guna menyelesaikan berbagai problem yang sedang terjadi baik di lingkungan belajar maupun di lingkungan masyarakat. Pelajar yang bernalar kritis dapat memandang suatu hal dari bermacam-macam sudut pandang, membuka diri terhadap hal-hal baru, serta tidak memaksakan kehendak yang diyakininya.

Kreatif

Kreatif bermakna pelajar Indonesia yang dapat mentransformasi dan membuahkan suatu karya yang orisinal, bermakna, berguna serta berpengaruh. Unsur utama dari makna kreatif adalah kemampuan menghasilkan ide atau gagasan yang otentik serta menghasilkan karya nyata dan orisinal (Zuchron, 2021). Pelajar Pancasila mempunyai kompetensi untuk menyelesaikan persoalan-persoalan serta memiliki keterampilan untuk melahirkan sesuatu yang proaktif dan mandiri, untuk memperoleh cara-cara atau kiat-kiat inovatif yang berbeda setiap harinya (Sufyandi, 2021).

Seluruh dimensi dari Profil Pelajar Pancasila di atas mengindikasikan bahwa Profil Pelajar Pancasila tidak hanya menekankan pada kompetensi kognitif, namun juga pada kompetensi perilaku sesuai kepribadian sebagai warga negara sekaligus warga dunia. Dalam Pancasila terdapat sejumlah butir-butir pengetahuan yang menjadi pedoman dan tuntunan. Bagaimana hal tersebut mewujudkan dalam perilaku dan terampil dalam pengetahuan menjadi bagian dari tantangan dunia pendidikan. Mengerti nilai Ketuhanan sekaligus menjadikan dirinya sebagai makhluk Tuhan, memahami kemanusiaan sekaligus tercermin dalam perilaku gotong royong, mengerti kerakyatan sekaligus menjalani kehidupan

yang demokratis dan menjunjung keadilan serta menerapkannya dalam keseharian hidup. Ini merupakan elemen dari pengalaman pembelajaran sepanjang hayat dari peserta didik (Zuchron, 2021).

Implementasi Nilai-Nilai Pancasila di lingkungan Sekolah Menengah Atas Kota Cilegon

1. SMAN 1 Kota Cilegon

Bertolak pada hasil wawancara yang dilakukan peneliti dengan Agus Pancasusila, Kepala SMAN 1 Kota Cilegon, Ia menuturkan bahwa dalam rangka membentuk pelajar Pancasila. Berbagai strategi dilakukan oleh Sekolah Menengah Negeri Atas 1 Cilegon dalam menerapkan nilai-nilai Pancasila dalam rangka membentuk Pelajar Pancasila. Pengalaman nilai-nilai Pancasila di SMAN 1 Cilegon diterapkan setiap hari melalui berbagai kegiatan seperti melalui kegiatan intrakurikuler, ekstra kurikuler serta budaya sekolah. Sebagai contoh pada dimensi beriman bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, dilakukan melalui kegiatan Rohis (kerohanian Islam), berdoa sebelum dan setelah belajar, melakukan shalat duhur berjama'ah bagi peserta didik yang beragama islam, menghormati dan menghargai agama orang lain, menjaga kebersihan lingkungan sekolah, menghargai orang lain dan sebagainya. dimensi mandiri, gotong royong, kreatif dan bernalar kritis dikuatkan dalam kegiatan ekstrakurikuler seperti pramuka, paskibra, palang merah remaja, siswa pencinta dunia Raya (sispalara) serta karya ilmiah remaja. Selain ini nilai-nilai gotong royong juga diimplementasikan dalam kegiatan infaq dan donasi yang dilakukan setiap hari jum'at. Praktik kemandirian di dalam kelas misalnya para peserta didik diarahkan untuk memahami tujuan dari pembelajaran sehingga tidak selalu menunggu arahan dan aturan dari guru, mengerjakan tugas-tugas dengan tanggung jawab dan atas kesadaran diri sendiri. Dimensi bergotong royong diarahkan untuk menyadari bahwa mereka tidak hidup sendiri, sehingga akan terbangun kolaborasi dan empati karena mereka memahami bahwa banyak orang lain yang harus diterima dengan perbedaan masing masing sehingga kepedulian dan gotong royong akan terus tertanam. Dimensi selanjutnya adalah berkebinekaan global. Dalam praktiknya peserta didik di SMAN 1 yang terdiri dari berbagai suku, bahasa, kebudayaan bahkan agama, dituntun untuk dapat saling menghargai perbedaan serta selalu menampilkan rasa toleransi. Terlebih di sekolah ini terdapat peserta didik yang berasal dari wilayah Indonesia bagian Timur. Penyemaian nilai-nilai berkebinekaan global di lingkungan sekolah menengah atas kota cilegon direfleksikan dalam aktifitas "bebasan". Dimana setiap hari Kamis satuan pendidikan di SMAN 1 Kota Cilegon mewajibkan seluruh warga sekolah untuk menggunakan bahasa daerah sebagai alat komunikasi dan interaksi sebagai bagian dari melestarikan budaya dan kearifan lokal. Dimensi kreatif dan bernalar kritis dilakukan melalui kegiatan belajar di dalam kelas ataupun pembelajaran di luar kelas. Peserta didik diajak berdiskusi dengan diberikan pertanyaan-pertanyaan yang jawabannya beragam, selain itu guru juga melibatkan peserta didik untuk merancang suasana dan tampilan kelas. Dengan kegiatan kegiatan seperti ini kreatifitas dan nalar kritis peserta didik akan tumbuh hingga dapat dipupuk dalam pembelajaran, sekolah, keluarga, hingga masyarakat.

Selain menempuh strategi-strategi di atas, dalam mengimplementasikan dan menumbuhkan nilai-nilai Pancasila, Profil Pelajar Pancasila dilakukan juga melalui kegiatan belajar, pada bidang studi Pendidikan Agama Islam dan Pendidikan Kewarganegaraan khususnya guru senantiasa menanamkan praktik baik seperti pentingnya berperilaku jujur, peserta didik dilatih untuk disiplin dengan tugas-tugas. Melalui budaya sekolah atau pembiasaan peserta didik juga dilatih untuk berinteraksi baik seperti menerapkan 5 S (senyum, salam, sapa, sopan dan santun) dengan seluruh warga sekolah, bahkan nilai-nilai dalam Profil Pelajar Pancasila bukan hanya untuk bidang studi PAI dan PKN namun bersifat umum untuk seluruh mata pelajaran yang dipelajari oleh peserta didik di SMAN 1 Cilegon. Dengan demikian muatan kurikulum tidak hanya menitikberatkan pada ranah pengetahuan dan keterampilan saja, tetapi juga menekankan penumbuhan akhlak yang terkandung dalam kompetensi inti satu dan kompetensi inti dua yaitu kompetensi sikap spiritual dan sikap sosial.⁵²⁵

2. Sekolah Menengah Atas Islam Terpadu Raudhatul Jannah

⁵²⁵ Hasil wawancara dengan Agus Pancasusila, Kepala SMAN 1 Kota Cilegon pada 20 Mei 2022.

Penanaman nilai-nilai Pancasila dalam upaya membentuk Pelajar Pancasila sesuai dengan cita-cita bangsa Indonesia, diimplementasikan oleh sekolah Menengah Atas Islam Terpadu Raudhatul Jannah dalam berbagai strategi, yaitu melalui kegiatan pembelajaran, budaya sekolah dan ekstrakurikuler. Dalam kegiatan intrakurikuler melalui kegiatan pembelajaran yang tentunya disesuaikan dengan struktur program yang ditentukan untuk mencapai tujuan pembelajaran, yaitu melalui kegiatan wajib belajar setiap hari. Kegiatan kokurikuler dilakukan untuk pendalaman materi, peserta didik biasanya diarahkan pada kegiatan-kegiatan seperti *market day*, *club studi* yang terdiri dari sains, tahfidz dan bahasa, melakukan karya wisata dengan mengunjungi museum, sanggar seni dan kegiatan pesantren Ramadhan. Proses pembangunan karakter Pelajar Pancasila juga dilakukan melalui kegiatan ekstrakurikuler, yang bertujuan untuk mengembangkan bakat dan minat para peserta didik. Di SMA IT Raudhatul Jannah sendiri ada beberapa ekskul yang dapat dipilih oleh peserta didik, seperti pramuka, paskibraka, karya ilmiah remaja, rohis, teater, dan beberapa ekskul olah raga.

Sejak awal tujuan dari seluruh kegiatan yang dilaksanakan oleh Sekolah Menengah Atas Islam Terpadu Raudhatul Jannah mengarah pada penumbuhan karakter baik. Misalnya pada aspek berakhlak mulia, seluruh kegiatan di SMA IT Raudhatul Jannah ditekankan pada pembentukan akhlak mulia melalui kegiatan intrakurikuler, ekstrakurikuler, pembiasaan dan keteladanan dari seluruh dewan guru, serta melalui pendalaman-pendalaman materi yang terkait dengan penumbuhan akhlak mulia, yaitu melalui mata pelajaran Agama Islam dan Pendidikan Kewarganegaraan. Di SMA IT Raudhatul Jannah ini materi agama tidak hanya mengacu pada muatan kurikulum yang ditetapkan pemerintah, tetapi mempunyai muatan lokal seperti, tahfidz, bahasa arab, dan tahsin al-Quran. Kemudian bergotong royong, peserta didik dilatih untuk mengerjakan proyek-proyek yang dilakukan secara kolaborasi, peserta didik dibiasakan untuk menyisihkan uang jajan dalam bentuk infak yang telah disediakan di depan pintu masuk sekolah, kemudian melalui kegiatan bakti sosial dan kegiatan zakat fitrah. Penanaman nilai kemandirian pada peserta didik, dilakukan dalam berbagai kegiatan belajar, maupun kegiatan ekstrakurikuler. Sebagai contoh dalam kegiatan belajar, guru bersama siswa berdiskusi bersama dalam menetapkan aturan dan tata tertib. Dengan adanya aturan peserta didik akan bertindak dan menanggung resiko saat mereka melanggar aturan yang telah disepakati. Keterlibatan peserta didik dalam menentukan aturan akan mengajarkan rasa tanggungjawab dan kesadaran diri akan situasi yang mereka hadapi. Dimensi mandiri juga dipraktikkan dengan cara mengajak peserta didik belajar di luar kelas. Belajar di luar kelas tentu akan berbeda suasananya ketika mereka berada di dalam kelas yang memiliki fasilitas nyaman, dengan belajar di luar kelas peserta didik akan lebih mandiri dalam menyelesaikan masalah. Sikap mandiri dan bernalar kritis dibangun melalui kegiatan berdiskusi dan pembelajaran berbasis masalah. Penggunaan metode diskusi akan menjadikan peserta didik aktif dan kritis serta lebih kreatif dalam kegiatan belajar sekaligus mengajarkan kepada peserta didik tentang proses musyawarah dan saling menghargai perbedaan pendapat. Guru-guru di SMA IT Raudhatul Jannah juga menerapkan kedisiplinan untuk melatih kemandirian, dengan cara memulai kegiatan belajar mengajar tepat waktu, mengerjakan tugas tepat waktu, datang ke sekolah tepat waktu, melatih siswa untuk membuat rencana belajar dan mengisi jurnal harian yang telah diberikan oleh sekolah, menerapkan *reward* dan *punishment* bagi siswa dan disiplin dan tidak disiplin. Jadi menurut keterangan yang disampaikan oleh Endang Hanimah Kepala SMA IT Raudhatul Jannah banyak upaya-upaya yang dilakukan untuk menumbuhkan Profil Pelajar Pancasila yang dapat diwujudkan melalui berbagai kegiatan pembelajaran, kokurikuler, ekstrakurikuler dan budaya sekolah.

Beberapa kegiatan juga dilakukan dalam rangka menumbuhkan karakter Profil Pelajar Pancasila beriman bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia di Sekolah Menengah Atas Islam Terpadu Raudhatul Jannah dimulai dari pembiasaan shalat duha, shalat dzuhur dan ashar berjamaah, tadarus dan tadabur al-Qur'an, pemberian teladan, pembiasaan praktik-praktik baik disekolah, di rumah dan lingkungan masyarakat. Praktik pembelajaran dalam Pendidikan agama Islam yang bisa diterapkan dalam kegiatan belajar mengajar seperti pemberian materi agama yang termuat dalam kurikulum sekolah, serta membiasakan peserta didik untuk berperilaku 5 S (senyum, salam, sapa, sopan dan santun) di lingkungan sekolah maupun di luar sekolah. Pembiasaan-pembiasaan sederhana

ini jika dilakukan setiap hari bahkan setiap waktu akan membentuk kepribadian peserta didik, sehingga setelah lulus dari sekolah mereka tetap akan berperilaku baik sesuai dengan pendidikan dan pengajaran yang telah mereka dapatkan selama bersekolah. Untuk memastikan bahwa peserta didik di SMAIT Raudhatul Jannah selalu mempraktikkan nilai-nilai kebaikkkan yang ditumbuhkan di sekolah, pihak sekolah menjalin komunikasi secara intens dengan orang tua, sehingga terjalin kolaborasi antara sekolah dan orang tua dalam menumbuhkan karakter-karakter baik pada seluruh peserta didik. Dengan demikian peserta didik akan tetap terkontrol perilakunya baik ketika di sekolah maupun di rumah, sehingga visi dan misi sekolah dapat direalisasikan bersama sama.

Adanya kebijakan tentang Penguatan Karakter melalui Profil Pelajar Pancasila ini menjadi penguat bagi SMAIT Raudhatul Jannah dalam menjalankan program-program sekolah, karena selama ini SMAIT Raudhatul Jannah telah melakukan pendidikan karakter dan ini akan lebih meningkatkan upaya sekolah dalam menumbuhkan karakter-karakter baik lainnya bagi peserta didik di lingkungan SMAIT Raudhatul Jannah.⁵²⁶

3. MAN 2 Kota Cilegon

Menurut penuturan Sumarno⁵²⁷, penanaman nilai-nilai pancasila dalam membentuk Pelajar Pancasila di MAN 2 Kota Cilegon, diwujudkan dalam kegiatan keseharian peserta didik. Sekolah yang berada dalam naungan Kementrian Agama ini menggunakan istilah Profil Pelajar Pancasila *rahmatan lil alamin*. Profil Pelajar Pancasila *rahmatan lil alamin*, merupakan keputusan menteri agama nomor 347 tahun 22 tentang pedoman implementasi kurikulum merdeka pada Madrasah. Penambahan kalimat “*rahmatan lil alamin*” dimaksudkan untuk menajamkan peran pelajar Pancasila agar lebih bermanfaat untuk masyarakat dan memberikan kesejahteraan pada umat. Karena tantangan generasi muda saat ini bukan hanya tantangan globalisasi namun juga tantangan disintergrasi. Dimana nilai-nilai persaudaraan yang tulus, saling menghargai, tenggang rasa diantara anak bangsa, menjunjung tinggi harkat dan martabat sudah semakin memudar dan terkikis dan menjadi tantangan nyata yang ada di depan kita semua. Proses pemanaman nilai-nilai Pancasila melalui Profil Pelajar Pancasila *rahmatan lil alamin* diharapkan akan menumbuhkan pelajar-pelajar Indonesia yang selalu mencintai kedamaian, memupuk persatuan dan kesatuan, cinta damai namun tetap memiliki wawasan global.

Dalam rangka mendapatkan karakter yang dikehendaki, dibutuhkan pelatihan, pembiasaan, serta lingkungan atau iklim sekolah yang kondusif. Karakter yang baik harus dipraktikkan dan dilatihkan, sehingga dengan pembiasaan secara kontinu akan membentuk akhlak peserta didik. Beberapa langkah yang dipraktikkan di Madrasah Aliyah Negeri 2 Kota Cilegon dalam penguatan pendidikan karakter melalui cara-cara sebagai berikut: 1) Olah jiwa. Olah jiwa dipraktikkan dengan pembiasaan puasa setiap hari senin dan kamis bagi seluruh pendidik dan peserta didik. menurut penuturan Sumarno, wakil kepala sekolah bidang kurikulum, meskipun puasa senin dan kamis hukumnya sunnah, namun puasa ini diwajibkan bagi seluruh warga sekolah di MAN 2 kota Cilegon. 2) Pembiasaan. Praktik pembiasaan dilaksanakan setiap hari seperti, kegiatan shalat duha setiap pagi, shalat duhur berjama'ah, puasa senin dan kamis, kegiatan tadarus, berdoa sebelum dan setelah belajar, dan pembinaan karakter-karakter baik yang dipantau dalam buku jurnal harian. Pembiasaan, dilaksanakan dengan upaya sungguh-sungguh untuk memaksakan diri dengan slogan “*bisa karena biasa*”. Pembiasaan ini dilakukan oleh civitas di MAN 2 Kota Cilegon, dengan berbagai cara, seperti disiplin waktu, disiplin dalam berpakaian dan pergaulan dan sebagainya. Ia berharap dengan pembiasaan pembiasaan kecil, namun selalu dilakukan akan dihayati oleh seluruh peserta didik, nilai-nilai kebaikkkan yang ditanamkan saat mereka menempuh pendidikan di Madrasah akan membentuk perilaku peserta didik. 3) Keteladanan, Keteladanan memiliki andil yang sangat dominan dalam mantrasfer perilaku peserta didik. Sebuah kata bijak menyatakan bahwa “*al-qudwah al-hasanah khairun min alfi washiyyah*, teladan yang baik itu lebih baik dari dari seribu wasiat”. Dalam hal ini guru dan seluruh

⁵²⁶ Hasil wawancara dengan Endang Hanimah, Kepala SMAIT Raudhatul Jannah Kota Cilegon, pada Selasa 24 Mei 2022

⁵²⁷ Wakil kepala sekolah bidang kurikulum di MAN 2 Kota Cilegon

warga sekolah wajib menjadi teladan bagi yang lain. 4) lingkungan yang baik. Lingkungan memiliki peranan yang sangat besar dalam membentuk karakter. Hanya sekolah yang memiliki budaya karakter yang dapat menumbuhkan peserta didik yang memiliki karakter kuat sehingga menjadi pribadi yang unggul, yaitu pribadi yang menjadi warga Negara sekaligus warga dunia yang membawa kemaslahatan bagi sesama, sesuai dengan visi, misi serta cita-cita bangsa Indonesia. Dalam rangka mewujudkan Profil Pelajar Pancasila *rahmatan lil alamin*, sumber daya manusia yang di miliki Madrasah menjadi pendukung utama. Guru guru di Madrasah ini memiliki komitmen yang tinggi dalam menjalankan visi dan misi sekolah yaitu DJAWARA (Disiplin, Jujur, Aktif, Wibawa, Adil, Religius dan Amanah), serta dukungan anggaran yang memadai. Selanjutnya Sumarno mengatakan bahwa dalam menjalankan program-program sekolah tentu ada saja faktor penghambatnya. Penghambat ini justru terkadang dari peserta didik. Karena menurutnya, para peserta didik secara natural mereka belum memahami apa yang mereka lakukan. Artinya dalam mempraktikkan karakter-karakter baik itu hanya sebatas mematuhi aturan semata. Dalam diri mereka belum tumbuh kesadaran dan manfaat yang akan mereka dapatkan di masa medatang, kendati demikian seluruh civitas pendidik dan tenaga kependidikan di MAN 2 Kota Cilegon berkomitmen akan terus melakukan upaya perbaiki demi terwujudnya generasi Indonesia yang lebih baik.⁵²⁸

KESIMPULAN

Profil Pelajar Pancasila merupakan kepribadian serta kompetensi yang dibangun dalam keseharian dan hidup dalam pada setiap diri peserta didik melalui budaya sekolah intrakurikuler, proyek penguatan Profil Pelajar Pancasila, maupun ekstrakurikuler. Budaya sekolah menjadi *central* dalam penerapan nilai-nilai Pancasila untuk membentuk Pelajar Pancasila. Sebab akan terasa sia-sia jika hanya menitikberatkan pada kegiatan intrakurikuler, ekstrakurikuler, serta proyek penguatan pelajar Pancasila namun iklim serta budaya sekolah tidak menunjang dalam mewujudkan Profil Pelajar Pancasila. Oleh karena itu budaya sekolah menjadi sangat dominan dalam menguatkan implementasi nilai-nilai Pancasila dalam rangka membentuk pelajar Pancasila di lingkungan sekolah menengah atas di Cilegon. Pelajar Indonesia adalah menifestasi pembelajar sepanjang masa yang memiliki komptensi serta kepribadian selaras dengan nilai-nilai Pancasila. Pelajar tersebut memiliki enam ciri utama yaitu, beriman, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia, berkebinekaan global, bergotong royong, mandiri, kreatif dan bernalar kritis. Dengan enam ciri itu diharapkan pelajar Indonesia adalah pelajar-pelajar yang memiliki kemampuan untuk memaknai hidupnya yang fana untuk mencapai kehidupan yang paripurna melalui olah hati, olah jiwa, olah karsa dan olah raga.

DAFTAR PUSTAKA

- Alwasilah, A. C. (2017). *Pokoknya Kualitatif, Dasar-Dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif*. Bandung : Dunia Pustakan.
- Hatta, M. (1984). *Uraian Pancasila*. Jakarta : Mutiara.
- Irawati, D. (2022). Profil Pelajar Pancasila Sebagai upaya Mewujudkan Karakter Bangsa. *EDUMASPUL Jurnal Pendidikan*, 1224-1238.
- Latif, Yudi. (2020) *Pendidikan Yang Berkebudayaan: Histori, Konsepsi dan Aktualisasi Pendidikan Transformatif*. Gramedia.
- Moleong, I. J. (2017). *Metode penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya.
- Rachmawati, N., & Dkk. (2022). Proyek Penguatan Profil Pelajar Pancasila dalam Implementasi Kurikulum Prototipe di Sekolah Penggerak Jenjang Sekolah Dasar. *Jurnal Basicedu*, 6(3), 3613–3625.

⁵²⁸ Hasil wawancara dengan Sumarno, wakil kepala sekolah bidang kurikulum di MAN 2 Kota Cilegon, pada Rabu 25 Mei 2022.

- Shihab, M. Q. (2006). *Menabur Pesan Ilahi, Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sugiyono. (2017). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Sukmadinata, N. S. (2005). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Rosda Karya.
- Sufyandi, S. (2021 a). , *Panduan Pengembangan Projek Penguatan Profil Pelajar Pancasila*. Pusat Asesmen dan Pembelajaran Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Wasehudin. (2020). Pancasila sebagai Paradigma Kode Etik (Studi BANDING Pendidikan Nasional Dan Kajian Islam. *HALAQA: ISLAMIC EDUCATION JOURNAL*, 4(2).
- Zuchron, D. (2021). *Tunas Pancasila*. Kementerian Pendidikan Kebudayaan Riset dan Teknologi.

Tradisi Panjang Mulud Dalam Menanamkan Nilai-Nilai Budaya Islami di Desa Susukan Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang, Banten

Irfan Anshori¹, Abdul Hakam², Uswatun Hasanah³, Habibi Yusuf⁴, Wasehudin⁵

¹ STIT Ad-Da'wah Rangkasbitung, Lebak – Banten, ²Prince of Songkla University, Pattani Campus, ³ UPT SD Negeri Pontang 2, Serang – Banten, ⁴IAIN Gorontalo, Indonesia, ⁵UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

irfananshori328@gmail.com, abdulhakam.h@psu.ac.th, uswatunptg73@gmail.com, habibiye87@iaingorontalo.ac.id, wasehudin@uinbanten.ac.id

Abstract

This study aims to describe the activities of panjang mulud tradition in Susukan Village, Tirtayasa District, Serang. This study uses a qualitative method with a descriptive approach. This research is also included in field research. Data collection techniques used in this study include observation, interviews and documentation. This research was conducted for 1 month, namely in October 2022. The subjects in this study were some of the Susukan Village community, community leaders, elders, and youths who took part in the implementation of the panjang mulud cultural ceremonial. The results of this study indicate that 1). Panjang mulud ceremonial is a form of commemorating the birthday of the Prophet Muhammad; 2). Can strengthen Islamic values through a series of panjang mulud traditions; 3). Strengthening the value of togetherness among others; and 4). Strengthening and in accordance with Islamic cultural values. The negative impacts in celebrating this tradition are: 1). There are still many people who regard this tradition as an obligation that must be fulfilled; 2). The community prioritizes this tradition rather than paying for their children's education; 3). Many children are found who prefer to follow a long series of lessons rather than attending school hours

Keywords: Tradition, Panjang Mulud, Islamic Cultural Values

Abstrak

Tujuan penelitian ini mendeskripsikan serangkaian kegiatan tradisi panjang mulud di Desa Susukan, Kecamatan Tirtayasa, Serang. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatannya secara deskriptif. Penelitian ini termasuk pula dalam penelitian lapangan (*field research*). Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini meliputi observasi, wawancara dan dokumentasi. Penelitian ini dilakukan selama 1 bulan, yaitu pada bulan Oktober 2022. Subjek dalam penelitian ini yaitu sebagian masyarakat Desa Susukan, tokoh masyarakat, para kesepuhan, serta para pemuda yang turut andil dalam pelaksanaan ceremonial budaya panjang mulud. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa 1). Ceremonial tradisi panjang maulid merupakan bentuk memperingati hari lahirnya Nabi Muhammad SAW; 2). Dapat memperkuat nilai-nilai keislaman melalui rangkaian tradisi panjang mulud; 3). Memperkuat nilai kebersamaan antar sesama/ Gotong royong; dan 4). Memperkokoh dan melestarikan nilai kebudayaan Islami. Dampak negative dalam perayaan tradisi ini yaitu: 1). Masih banyak masyarkat yang menganggap tradisi ini sebagai kewajiban yang harus ditunaikan; 2). Masyarakat lebih mengutamakan tradisi ini dari pada membiayai pedidikan anak-anaknya; 3). Banyak ditemukan anak-anak yang lebih memilih mengikuti rangkaian panjang mulud dari pada mengikuti jam pelajaran di sekolah.

Kata Kunci: Tradisi, Panjang Mulud, Nilai-Nilai Budaya Islami.

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan Negara yang kaya akan budaya dan tradisi yang beranekaragam (Sulistiyowati et al. 2022). Budaya-budaya yang berkembang di Indonesia bukan hanya pada sector bahasa, melainkan pada aspek kuliner, arsitektur, pakaian hingga adat istiadat, yang semua itu memiliki ke-khas-annya masing-masing.

Provinsi Banten merupakan sebuah wilayah yang secara geografis berada di pulau Jawa bagian paling barat (Munawaroh et al. 2022). Banten merupakan sebuah provinsi yang kaya akan nilai budaya dan kearifan lokal (Hartanto et al. 2022) yang perkembangannya terus meningkat. Sebuah budaya atau tradisi yang ada di Banten, merupakan bentuk dari hasil kerjasama masyarakat yang secara terus menerus membudidayakannya. Berbagai budaya dan tradisi lokal lahir di provinsi ini, salah satunya tradisi panjang mulud atau muludan. Panjang Mulud merupakan sebuah tradisi yang mengandung nilai-nilai Islami (Ishak et al. 2022) sebagai bentuk memperingati hari lahirnya Nabi Muhammad SAW (Hendrayana et al. 2021).

Banten merupakan Provinsi penopang Ibukota (Fajar, 2021). Namun peranannya tidak berhenti sampai disitu. Sejarah mencatat bahwa Banten merupakan salah satu provinsi yang menjadi pusat penyebaran Agama Islam di Indonesia. Banten merupakan pusat penyebaran agama Islam sekaligus jantungnya pendidikan Islam (Luktiandi et al. 2022). Kota Serang merupakan ibukota dari provinsi Banten (Pancasasti, 2022). Dalam perkembangannya, tradisi panjang mulud banyak ditemukan di Kota dan Kabupaten Serang. Hampir seluruh pelosok pedesaan yang berada dalam zona Kota dan Kabupaten Serang menyelenggarakan tradisi panjang mulud. Termasuk Desa Susukan Kecamatan Tirtayasa, Serang.

Tidak hanya di Banten, beberapa daerah yang masih menggelar tradisi maulid Nabi diantaranya yaitu Surakarta, Daerah Istimewa Yogyakarta hingga Cirebon masih memberikan ruang untuk merayakan tradisi maulid Nabi (Sahabudin et al. 2019). Tradisi ini tentu dimaksudkan sebagai bentuk memperingati hari lahirnya Nabi Muhammad SAW. Pelaksanaan tradisi acara Panjang Mulud khususnya di Banten Lama masih sangat kental dengan ajaran Islam yang dianutnya. Namun, prosesi panjang mulud pada tiap daerahnya memiliki perbedaan. Ragam perbedaan yang terjadi biasanya lahir dari kebiasaan pada perayaan tiap tahunnya. Dalam memeriahkan maulid Nabi, khususnya di wilayah Provinsi Banten disebut juga dengan Tradisi Panjang Mulud (*muludan*) (Rohmah, 2015) yang pelaksanaannya tepat pada tanggal 12 Rabiul Awal (Yunus, 2020).

Tradisi panjang mulud yang berada di Desa Susukan merupakan sebuah tradisi tahunan yang setiap tahunnya selalu dirayakan, dan senantiasa mendapatkan tempat di hati masyarakat. Dalam prosesnya, tradisi panjang mulud merupakan tradisi tahunan dalam memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad SAW. Masyarakat mempercayai bahwa dengan dilangsungkannya tradisi panjang mulud dapat menumbuhkan rasa cinta kasihnya terhadap baginda Nabi Muhammad SAW. Selain itu, dalam proses tradisi panjang mulud memiliki beberapa manfaat lainnya, diantaranya dapat menumbuhkan nilai-nilai budaya Islami dikalangan masyarakat, memiliki nilai kerjasama atau gotong royong, melestarikan kebudayaan lokal serta bentuk rasa cinta kasih kepada Nabi Muhammad SAW.

Tradisi panjang mulud di Desa Susukan bukan hanya terfokus pada rasa syukur atau kelahiran Nabi SAW semata. Namun, dalam prosesnya, pelaksanaan tradisi panjang mulud sangat kental dengan nuansa Islam yang terpancar jelas pada simbol-simbol yang ada. Berbagai simbol-simbol yang ada pada perayaan panjang mulud di Desa Susukan merupakan nilai budaya yang tetap terjaga dan lestari hingga kini. Pada perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan ini dinilai sebagai bentuk rasa syukur terhadap Allah SWT sang Maha Segala, atas berkah dan karunianya tradisi panjang mulud masih tetap ada dan terjaga kelestariannya hingga era modern ini.

Dalam realisasinya, tradisi panjang mulud telah mengalami perjalanan panjang. Sejarah mencatat bahwa tradisi panjang mulud telah berjalan selama periode Kesultanan Banten (Natasari, 2021). Perubahan terjadi pada tiap-tiap periodenya. Perubahan tersebut tentu mengandung nuansa tersendiri. Di awal prosesi tradisi panjang mulud, selain sebagai momentum kelahiran Nabi Muhammad SAW, tradisi panjang mulud menjelma sebagai bentuk media informasi untuk masyarakat secara menyeluruh terkait dengan pemberian sesuatu kepada Kesultanan Banten oleh Kerajaan Arab.

Saat ini, kelangsungan dari perayaan panjang mulud seiring dengan berkembangnya modernisasi, banyak ditemukan unsur kreatifitas dan inovasi. Begitu pula pada prosesi tradisi panjang mulud di Desa Susukan Kecamatan Tirtayasa–Serang. Terobosan-terobosan baru mulai berdatangan menghiasi jalannya prosesi tradisi panjang mulud di Desa Susukan. Namun, dengan ragam inovasi dan

kreatifitas yang berkembang tersebut tentu tidak menghapus nilai-nilai Budaya Islami yang terkandung dalam tradisi panjang mulud. Tradisi panjang mulud masih tetap sama dalam prosesnya, masih mengedepankan nilai-nilai luhur, masih tetap melestarikan budaya, menjunjung tinggi nilai-nilai budaya Islami, terutama nilai-nilai Islam yang sejatinya patut untuk kita teladani.

Pelaksanaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan memiliki keunikannya tersendiri. Keunikan dan ke-*khas*-an dari sebuah tradisi panjang mulud di Desa Susukan tercermin pada sebuah symbol panjang mulud yang dibuat dalam rangka memeriahkan tradisi panjang mulud. Symbol-simbol tersebut sangat beragam. Secara sengaja masyarakat Desa Susukan berpartisipasi dalam menciptakan sebuah symbol unik pada setiap perayaan panjang mulud. Nilai keunikan menjadi tolak ukur seseorang sebagai tingkat kepuasan dalam tradisi panjang mulud. Semakin unik symbol yang diciptakan, semakin puas rasa gembira dalam memeriahkan tradisi panjang mulud (Wawancara dengan AJ, Warga Desa Susukan, 25/09/2022).

Dalam perayaan setiap tahunnya, tradisi panjang mulud selalu dinantikan oleh warga Desa Susukan. Hal demikian dikarenakan pada momentum tradisi ini selain untuk memperingati hari lahirnya Nabi SAW, turut dijadikan pula sebagai momentum euphoria masyarakat akan keanekaragaman symbol panjang mulud yang ada. Oleh karenanya, tradisi panjang mulud memiliki nilai kebersamaan dan keberkahan bagi yang merayakannya (Nurlatifa et al. 2022). Seiring perkembangan zaman, tradisi panjang mulud mulai mendapat sentuhan modernisasi. Dalam prosesnya, tradisi panjang mulud di Desa Susukan mengalami perubahan-perubahan, perubahan yang terjadi dapat terlihat dari symbol-simbol yang diciptakan oleh masyarakat yang kemudian di arak mengelilingi Desa sebelum sampai di singgasana perayaan panjang mulud. Perayaan maulid nabi dilangsungkan di Masjid (Setiawan, 2022), begitupula dengan perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, termasuk juga pada penelitian lapangan (*field research*). Dalam analisisnya, metode kualitatif disebut juga sebagai jenis penelitian yang bersifat fenomenologis (Paradis-Gagne, E., & Pariseau-Legault, 2022) yang merupakan sebuah penelitian untuk menganalisa tentang suatu objek dalam sebuah fenomena yang bersifat subjektif (Pahleviannur et al. 2022).

Penelitian ini dilakukan di Desa Susukan, Kecamatan Tirtayasa, Kabupaten Serang Banten. Penelitian ini dilakukan selama 1 bulan, yaitu pada bulan Oktober 2022. Hal ini bertepatan dengan perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini meliputi observasi, wawancara dan dokumentasi. Observasi dilakukan dengan tujuan untuk mengamati objek penelitian secara langsung dengan cara berpartisipasi pada ceremonial perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan, Kecamatan Tirtayasa, Serang. Wawancara dilakukan secara langsung dengan aparatur desa setempat, tokoh masyarakat, para kesepuhan serta sebagian masyarakat Desa Susukan. Hal ini dilakukan dengan untuk mendapatkan informasi valid dalam melengkapi penelitian ini. Selanjutnya, analisis data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan teknik analisis deskriptif kualitatif. Yaitu menggunakan alur kegiatan yang meliputi reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Tradisi panjang mulud sudah populer di tahun 1927-1940 (Hakim, 2006). Panjang Mulud merupakan sebuah istilah dari perayaan Maulid Nabi yang secara terminology memeriahkan atas hari kelahiran Nabi Muhammad SAW. “Panjang” merupakan tempat atau wadah yang digunakan untuk menyimpan makanan yang dikemas dalam bentuk replica yang beranekaragam, mulai dari replica masjid, replica kendaraan, replica perahu dan masih banyak replika-replika lainnya. Uniknya, panjang mulud tersebut kemudian diisi dengan berbagai macam makanan yang kemudian di arak mengelilingi Desa.

Tradisi panjang mulud di Desa Susukan merupakan sebuah tradisi tahunan yang setiap tahunnya senantiasa dimeriahkan. Dalam prosesi tradisi panjang mulud selain memperingati hari lahirnya Nabi Muhammad SAW, juga menyimpan sejumlah nilai-nilai budaya yang Islami. Disebutkan demikian, karena dalam rangkaian tradisi panjang mulud, menyimpan sejumlah rangkaian acara yang senantiasa dapat memperingatkan kita terhadap Sang Maha Kuasa. Dengan memanjatkan lantunan ayat suci al-Qur'an serta sholawat-sholawat secara bersama. Selain itu, pada tradisi panjang mulud dapat memperingatkan nilai kebersamaan antar sesama, memperkokoh dan melestarikan kebudayaan, serta menguatkan nilai Budaya Islami diberbagai kalangan dan lapisan masyarakat Desa Susukan.

Disisi lain, terdapat beberapa dampak negative yang terlihat dari kelangsungan tradisi panjang mulud ini. dilihat dari sector pendidikan banyak ditemukannya anak-anak yang rela meninggalkan jam belajar dan lebih memilih mengikuti tradisi tahunan ini. selain itu, masih banyak kalangan orang yang mengeskralkan tradisi ini, padahal tradisi tersebut tidak ada di zaman Nabi SAW.

Tradisi Panjang Mulud sebagai Bentuk Memperingati Kelahiran Nabi

Warga Desa Susukan Kecamatan Tirtayasa merupakan warga yang secara menyeluruh merayakan tradisi panjang mulud setiap tahunnya. Tradisi panjang mulud yang berlangsung setiap tahunnya merupakan rutinitas yang dianggap sebagai tradisi yang sacral. Demikian dikatakan bahwa tradisi panjang mulud yang terlaksana di Desa Susukan mempunyai serangkaian acara yang dikemas menyatu dalam tradisi panjang mulud. Ustad Efendi, yang ditokohkan oleh masyarakat dalam wawancaranya menjelaskan bahwa tradisi panjang mulud merupakan sebuah tradisi yang secara turun menurun dilaksanakan setiap tahunnya. Selain itu, tradisi panjang mulud merupakan sebuah ceremonial untuk mecurahkan rasa cinta kasihnya terhadap Nabi Muhammad SAW (Wawancara dengan UE, Tokoh Masyarakat, 25/09/2022).

Di Desa Susukan, perayaan panjang mulud dilaksanakan di Masjid. Rangkaian kegiatan panjang mulud merupakan serangkaian kegiatan yang didalamnya menyimpan makna religious dan makna budaya (Rahmaniar et al. 2020). Kegiatan tradisi panjang mulud rutin dilaksanakan tepat dibulan rabiul awal, seabaimana yang dilaksanakan di Desa Susukan. Dalam perayaannya, tradisi panjang mulud selain untuk merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad SAW juga dijadikan sebagai momentum silaturahmi yang didalamnya terdapat para tokoh masyarakat dari berbagai penjuru (rukun tetangga). Momen seperti ini tentu jarang terjadi jika perayaan panjang mulud tidak dilangsungkan. Oleh karenanya, perayaan panjang mulud dapat dijadikan sebagai wahana religi sekaligus menyambung silaturahmi. Ustad Gozali yang ditokohkan di Desa Susukan, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa, perayaan tradisi panjang mulud merupakan sebuah upaya untuk memanjatkan sholawat-sholawat kepada *kanjeng* Nabi sebagai bentuk rasa cinta kasihnya terhadap Nabi, juga mengharap syafa'at dari Nabi sebagai makhluk yang mengikuti ajaran Nabi (Wawancara dengan UG, 25/09/2022).



Gambar 1. Kegiatan inti dari tradisi panjang mulud, dilakukan di Masjid.

Memperkuat Nilai Kebersamaan Antar Sesama

Dalam aspek budaya, tentu tradisi panjang mulud merupakan sebuah tradisi yang senantiasa dilestarikan keberadaannya. Dikatakan demikian karena, dalam tradisi panjang mulud menyimpan banyak nilai-nilai budaya yang beragam, sehingga dapat untuk terus dijaga dan dilestarikan. Ahmad Nabhani, coordinator pemuda Desa susukan, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa tradisi panjang mulud ini merupakan ciri khas dari perayaan maulid Nabi, khususnya bagi warga Desa Susukan. Selain itu, tradisi panjang mulud selain untuk melestarikan kebudayaan, juga sebagai ajang mempererat tali silaturahmi antar sesama. Hal ini dikarenakan, dalam menyusun sebuah acara dari tradisi panjang mulud diperlukan banyak pemikiran dan kontribusi dari berbagai pihak, baik kontribusi secara material maupun secara pemikiran (Wawancara dengan AN, Koordinator Pemuda, 25/09/2022).

Oleh karenanya, dikatakan bahwa tradisi panjang mulud sebagai bentuk cinta kasih terhadap kelahiran Nabi, juga sebagai upaya dalam memperkuat nilai kebersamaan antar sesama. Hal ini dapat dilihat dari pelaksanaan proses tradisi panjang mulud. Proses tradisi panjang mulud yang diberlangsung menyimpan hal unik. Keunikan yang dimaksud merupakan symbol-simbol yang dibuat oleh para warga secara sukarela. Symbol-simbol tersebut salahsatunya berbentuk perahu, rumah adat dan bentuk symbol-simbol lainnya (Hendrayana, A., Leksono, S. M., & Hufad, 2021). Selain itu, nilai ke-*khas*-an dari tradisi ini yaitu telur rebus yang dihias dengan menggunakan kertas-kertas ornament, yang dijadikannya seperti bunga (Nugraha, 2020). Ibu Jawar, warga Desa Susukan dalam wawancaranya menyatakan bahwa bentuk symbol yang muncul ketika berlangsungnya prosesi tradisi panjang mulud, merupakan kebiasaan dalam setiap tahunnya. Symbol berbentuk perahu dan lainnya serta telur rebus yang dijadikan bunga menggunakan kertas ornament, merupakan ciri khas dari perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan (Wawancara dengan JW, Warga Desa Susukan, 25/09/2022).

Dalam aspek kebersamaan pada tradisi panjang mulud selanjutnya yaitu, dapat dilihat dari kegiatan panjang mulud yang secara serempak diarak mengelilingi Desa sebelum berakhir disinggasa tempat perayaan tradisi panjang mulud. Tradisi panjang mulud dilangsungkan di masjid (Wahidi, 2015), begitupula di Desa Susukan, Kecamatan Tirtayasa, Serang. Bapak Dawiri, koordinator acara panjang mulud, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa kegiatan arak-arakan yang membawa symbol-simbol atau panjang mulud ini merupakan rutinitas tahunan sebagai bentuk meramaikan kegiatan tradisi panjang mulud. Selain itu, bentuk iring-iringan tersebut dimaksudkan untuk menginformasikan kepada seluruh warga Desa Susukan bahwa perayaan tradisi panjang mulud dilangsungkan di hari itu (Wawancara dengan DW, Koordinator Acara Tradisi Pajang Mulud, 25/09/2022).



Gambar 2. Proses panjang mulud di arak mengelilingi Desa Susukan

Menguatkan Nilai Budaya Islami bagi Lapisan Masyarakat

Diketahui bersama, tradisi panjang mulud bukan saja membahas tentang tradisinya yang kental dengan symbol-simbol uniknya. Namun, bila dikaji jauh lebih dalam, tradisi panjang ulud menyimpan nilai budaya yang Islami. Nilai budaya Islami yang dimaksud merupakan nilai budaya yang dihasilkan dari tradisi panjang mulud yang berkorelasi dengan aspek-aspek religious. Dalam aspek penguatan nilai budaya yang Islami, lahir dari sebuah kegiatan membaca kitab *Syaraful Anam* yang merupakan kitab khusus yang digunakan dalam serangkaian kegiatan tradisi panjang mulud. Pembacaan isi dari kitab tersebut senantiasa dilakukan dengan nada tinggi dan nyaring (Rivauzi, 2015). Dalam prosesnya, tradisi panjang mulud dimulai dengan pembacaan dzikir secara bersama. Kemudian, rangkaian pembacaan selanjutnya yaitu secara bersama membaca syair dan solawat al-Banzari, atau membaca marhaban. Rangkain kegiatan pembacaan tersebut kemudian diselipkan ceramah keagamaan oleh Kyai yang kemudian diakhiri dengan pembacaan do'a.

Setelah rangkaian inti dari tradisi panjang mulud tersebut selesai, maka secara beraturan segala bentuk barang-barang yang terdapat pada symbol unik tersebut dibagikan secara merata. Biasanya, symbol-simbol unik (panjang mulud) yang dibuat oleh masyarakat Desa Susukan didalamnya tersimpan kain, sejumlah uang, telur yang dihias, serta berkat (didalamnya tersimpan nasi dan lauk pauk yang sudah dikemas). Sejumlah barang-barang tersebut seiring dengan berakhirnya kegiatan rangkaian inti panjang mulud selesai, maka secara merata dibagikan kepada tamu undangan yang menghadiri ceremonial tradisi panjang mulud di Desa Susukan. Bapak Dawiri, coordinator tradisi panjang mulud, dalam wawancaranya mengungkapkan bahwa pembagiannya lebih diprioritaskan untuk tamu undangan, setelahnya akan dibagikan kepada masyarakat Desa Susukan yang menghadiri tradisi panjang mulud (Wawancara dengan DW, Koordinator Panjang Mulud, 25/09/2022).



Gambar 3. Pembagian Panjang Mulud bagi Tamu Undangan

Nilai budaya Islami lainnya yang tersimpan dalam kegiatan traisi panjang mulud yaitu kebersamaan masyarakat atau nilai gotong royong dalam membuat symbol-simbol (panjang) pada tradisi panjang mulud. Kegiatan ini sangat mencerminkan kebersamaan, karena hampir setiap rumah dalam ruang lingkup Desa Susukan membuat symbol-simbol unik untuk merayakan tradisi panjang mulud setiap tahunnya. Selain itu, prosesi pengarakan symbol-simbol pada tradisi panjang mulud yang mengelilingi Desa Susukan merupakan nilai kerjasama yang apik yang terjalin dalam budaya warga Desa Susukan. Dalam proses pengarakan symbol-simbol tradisi panjang mulud diringi dengan tabuhan rebana. Bapak Latief, dalam wawancaranya menjelaskan bahwa membuat symbol-simbol unik dalam perayaan tradisi panjang mulud rutin dilakukan setiap tahunnya. Hal ini tentu dimaksudkan untuk merayakan dan memeriahkan acara tradisi panjang mulud yang sebagian besar masyarakat Desa Susukan menantikan tiap tahunnya (Wawancara dengan LT, Warga Desa Susukan, 25/09/2022).

Selain nilai budaya yang muncul dalam tradisi panjang mulud, nilai kepemimpinan pun tercermin seiring dengan proses jalannya tradisi panjang mulud. Nilai kepemimpinan senantiasa tercermin dari sosok Kyai dan tokoh agama yang karismatik. Para kyai senantiasa memimpin jalannya proses inti dari rangkaian kegiatan tradisi panjang mulud di Desa Susukan. Ustad Efendi, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa melantunkan kitab *Syaroful Anam* merupakan rutinitas setiap tahunnya dalam merayakan kegiatan panjang mulud, sebagai bentuk rasa cinta kasih atas kelahiran Nabi (Wawancara dengan UE, Tokoh Masyarakat, 25/09/2022).

Dampak Negatif Tradisi Panjang Mulud

Muludan yang dikemas dalam bentuk tradisi panjang mulud, terkesan menjadi bentuk sakralisasi terhadap Nabi Muhammad SAW. Namun, dalam sejarah mengungkapkan kegiatan muludan tidak pernah ada di masa Nabi Muhammad SAW (Farid, 2016). Walaupun tidak terdapat *nash* yang kongkrit namun Allah SWT dan Rasul-Nya secara tersirat menganjurkan seluruh kaum muslimin untuk memperingati hari-hari yang mengandung unsur hari besar. Seperti Maulid Nabi, Nuzulul Qur'an, Isra Mi'raj dan peringatan lainnya (Ali, 2020). Sebuah dalil yang berkorelasi dengan tradisi panjang mulud (muludan) termaktub dalam QS. al-A'raf ayat 157, sehingga dapat ditarik simpulan bahwa orang yang memuliakan nabi Muhammad SAW adalah orang yang beruntung. Memperingati tradisi panjang mulud termasuk memuliakannya (Suriadi, 2019). Terdapat banyak versi dari lahirnya sebuah tradisi muludan. Salahsatunya disebutkan bahwa tradisi memperingati hari kelahiran nabi muncul pada masa dinasti Fatimiyah pada abad ke-4 di Mesir (Nonci, 2013). Versi lain pun menyebutkan bahwa Shalahuddin al-Ayyubi yang mencetuskan tradisi ini (Fattah, A., & Ayundasari, 2021). Namun, pada dasarnya, peringatlah hari kelahiran nabi yang berlangsung di Desa Susukan ini merupakan hasil warisan dari

ennek moyang secara turun menurun, sehingga harus tetap dijaga kelestariannya. Sebagaimana yang telah disampaikan oleh Ustad Efendi, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa tradisi panjang mulud dilaksanakan sebagai bentuk memuliakan *kanjeng* Nabim dan semoga mendapat curahan rahman dan karuniannya (Wawancara dengan UE, Tokoh Masyarakat, 25/09/2022).

Dampak negative lainnya tercermin dari sudut pandang masyarakat yang menilai tradisi panjang mulud sebagai suatu kewajiban. Kemeriahan tradisi panjang mulud seolah-olah mengharuskan seluruh lapisan masyarakat turut andil didalamnya. Beredar anggapan bahwa memperingati tradisi panjang mulud merupakan sebuah kewajiban. Namun, pada dasarnya, ceremonial panjang mulud hanya sebatas tradisi yang diturunkan dari leluhur. (Fatimah, W., Winoto, Y., & Khadijah, 2022). Hal tak terduga terjadi pada perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan. Anggapan masyarakat tentang tradisi panjang mulud sebuah keharusan, menghasilkan sebagian masyarakat untuk rela mencari dana secara maksimal bahkan berhutang demi untuk memeriahkan sebuah tradisi yang berkembang di masyarakat. Hal demikian merupakan sebuah kekeliruan sudut pandang tentang suatu budaya. Nampaknya, masyarakat sekitar telah memandang sebuah tradisi panjang mulud sebuah kewajiban yang harus dilaksanakan. Faktanya, tradisi hanyalah sebuah kebiasaan yang dalam kelangsungannya tidak memiliki unsur kewajiban. Ibu Nenah, warga Desa Susukan, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa kontribusi dalam perayaan tradisi panjang mulud menyimpan nilai kepuasan tersendiri, sector merias symbol panjang mulud yang unik menjadi poin utama dalam tradisi panjang mulud ini (Wawancara dengan NN, warga desa susukan, 25/09/2022).

Unsur kelemahan lainnya dalam sebuah tradisi panjang mulud di Desa Susukan ini yaitu masyarakat lebih mengutamakan penyelenggaraan tradisi panjang mulud dan menyampingkan jenjang pendidikan anak-anaknya. Hal tersebut dapat tergambar dari usaha masyarakat yang sebegini besar dari mereka rela untuk mencari uang untuk berpartisipasi dalam tradisi panjang mulud. Sebagaimana yang disampaikan oleh Bapak Nurman, dalam wawancaranya menyebutkan bahwa, pribadinya memiliki beberapa anak yang hanya menyelesaikan jenjang pendidikannya hingga tingkat SMA saja. Faktor ekonomi yang menuntun dirinya untuk menyekolahkan anaknya pada jenjang pendidikan tinggi (Wawancara dengan NM, Warga Desa Susukan, 25/09/2022). Bila disoroti lebih mendalam, tentu hal ini merupakan sebuah fenomena yang mementingkan hasrat dan menyampingkan kewajiban pokoknya. Pendidikan anak merupakan kewajiban bagi orang tua (Adi, 2022).

Disisi lain, dampak negative yang ditemukan dalam perayaan tradisi panjang mulud yaitu sebagian besar anak-anak yang duduk di bangku sekolah Dasar lebih memilih untuk tidak masuk sekolah, dan memilih mengikuti tradisi panjang mulud ini. Hal demikian ditemukan pada perayaan tradisi panjang mulud di Desa Susukan Kecamatan Tirtayasa, Serang yang dalam penyelenggaraan tradisi panjang muludnya diseleenggarakan tepat di hari kerja.



Gambar 4. Tradisi panjang mulud diikuti dari berbagai lapisan masyarakat

Bapak Gombrowi, warga Desa Susukan, dalam wawancaranya menjelaskan bahwa keterlibatan anak-anak pada tradisi panjang mulud yang masih duduk di bangsu sekolah dasar sudah terbiasa dalam setiap tahunnya. Hal ini dimaksudkan untuk merayakan panjang mulud yang memberikan nuansa islami bagi seluruh lapisan masyarakat Desa Susukan (Wawancara dengan GB, Warga desa susukan, 25/09/2022). Selain itu, keterlibatan anak-anak dalam tradisi panjang mulud dimaksudkan agar memperkenalkan nilai budaya dalam tradisi panjang mulud pada generasi berikutnya, sehingga tradisi panjang mulud dapat terus dilestarikan dan dijaga keberlangsungannya (Wawancara dengan UG, tokoh masyarakat, 25/09/2022). Dengan demikian, tradisi panjang mulud di Desa Susukan seharusnya menjadi sebuah tradisi yang senantiasa dapat terlaksana setiap tahunnya. Selain mengandung unsur nilai-nilai budaya Islami juga mengandung unsur-unsur lainnya yang bernilai ibadah, sehingga dapat menjadi unsur kekuatan dalam melestarikan nilai budaya Islami.

SIMPULAN

Panjang mulud merupakan sebuah tradisi untuk memperingati hari lahirnya Nabi SAW yang telah mendarah daging di Desa Susukan, Kecamatan Tirtayasa, Serang Banten. Keberadaan tradisi panjang mulud menghasilkan banyak manfaat. Manfaat yang didapat selain manfaat yang bersifat *ukhrawi* juga yang bersifat duniawi. Salah satunya dapat meningkatkan nilai budaya Islami bagi warga Desa Susukan. Selain itu, tradisi panjang mulud dapat memberikan nilai atau rasa saling gorong royong antar sesama. Hal ini terlihat kompaknya masyarakat dalam berlomba-lomba menciptakan symbol-simbol panjang mulud yang unik. Disisi lain, keberadaan tradisi panjang mulud tentu terdapat hal-hal yang bersifat negaif. Salah satunya, tradisi ini banyak yang menganggap sebagai bentuk sakralisasi terhadap nabi SAW. Faktanya, tradisi ini hanya dijadikan sebagai hari memperingati lahirnya Nabi Muhammad SAW. Selain itu, banyak yang beranggapan tradisi ini sebagai kewajiban yang sifatnya harus ditunaikan. Serta, banyak ditemukan anak-anak yang masih duduk dibangsu sekolah dasar rela untuk tidak bersekolah dan memilih untuk mengikuti proses tradisi panjang mulud.

DAFTAR PUSTAKA

- Adi, L. (2022). Pendidikan keluarga dalam perspektif Islam. *JURNAL PENDIDIKAN AR-RASYID*, 7(1), 1–9.
- Ali, R. (2020). Implementasi Kegiatan Keagamaan Dalam Membangun Karakter Peserta Didik. *Hisbah: Jurnal Bimbingan Konseling Dan Dakwah Islam*, 17(2), 266–277.
- Fajar, M. (2021). Estimasi matriks transaksi antar sektor tahun 2020 di Provinsi Banten. *Jurnal Kebijakan Pembangunan Daerah*, 5(2), 100–109.
- Farid, E. K. (2016). Substansi Perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW (Tinjauan Historis dan Tradisi di Indonesia). *HUMANISTIKA: Jurnal Keislaman*, 2(1), 25–31.
- Fatimah, W., Winoto, Y., & Khadijah, U. L. S. (2022). Makna Dan Fungsi Ngarumat Pusaka Sebagai Tradisi Budaya Leluhur Di Panjalu Kab Ciamis. *Jurnal Artefak*, 9(1), 19–28.
- Fattah, A., & Ayundasari, L. (2021). Mabbarazanji: Tradisi membaca kitab Barzanji dalam upaya meneladani kehidupan Nabi Muhammad SAW. *Wahana Islamika: Jurnal Studi Keislaman*, 7(1), 49–60.
- Hakim, L. (2006). *Banten dalam Perjalanan Jurnalistik*. Banten Heritage.
- Hartanto, B. H., Trisnasari, W. D., Goziah, G., Rochmah, E. C., & Fauzan, M. D. (2022). Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat Provinsi Banten Sebagai Upaya Mengembangkan Sejarah Kebudayaan Banten: Local Wisdom in Folklore of Banten Province As an Effort to Develop the Cultural History of Banten. *Jurnal Bastrindo*, 3(1), 14–27.
- Hendrayana, A., Leksono, S. M., & Hufad, A. (2021). Membangun Pendidikan Karakter Berbasis Nilai-Nilai Budaya Dan Religi Dalam Tradisi Panjang Mulud. *Pelita Bumi Pertiwi*, 3(03), 38–50.
- Ishak, S., Usman, U., Saifuddin, S., & Sinambela, S. (2022). Tradisi Pelaksanaan Maulid Nabi di

- Kabupaten Pidie. *Jurnal Serambi Akademica*, 10(6), 571–579.
- Luktiandi, W., Siregar, I., & Ramli, S. (2022). Peranan Sultan Hasanuddin Dalam Proses Islamisasi Di Kesultanan Banten Tahun 1526-1570. *KRINOK; Jurnal Pendidikan Sejarah Dan Sejarah*, 1(1), 73–84.
- Munawaroh, M., Suhendi, A., Putri, P., Safitri, B., Nadiyah, A., & Mulyadi, S. (2022). PKM Pengenalan Pentingnya Peran Digital Dalam Mengenalkan Wisata Budaya Dan Wisata Religi Kasunyatan Banten. *JIPAM: Jurnal Ilmiah Pengabdian Kepada Masyarakat*, 2(1), 21–31.
- Natasari, N. (2021). Tradisi Panjang Mulud Di Kesultanan Banten Lama Analisis Semiotika Roland Barthes. *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan*, 25(1), 93–101.
- Nonci, H. (2013). Maulid dan Natal. *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, 8(1), 60–72.
- Nugraha, F. (2020). Kesenian Terbang Gede dalam Tradisi Ngarak Panjang Mulud di Masyarakat Banten. *Jurnal Budaya Etnika*, 2(1), 15–20.
- Nurlatifa, N., Zubair, M., Fauzan, A., & Alqadri, B. (2022). Nilai dan Makna Simbol dalam Tradisi Maulid Adat Bayan. *Syntax Literate; Jurnal Ilmiah Indonesia*, 7(4), 3365–3381.
- Pahleviannur, M. R., De Grave, A., Saputra, D. N., Mardianto, D., Hafrida, L., Bano, V. O., ... & Sinthania, D. (2022). *Metodologi Penelitian Kualitatif* (F. Sukmawati (ed.); 1st ed.). Pradina Pustaka.
- Pancasasti, R. (2022). Organizational Culture Of Creativity Digital Nasi Bakar Sumsum Dan Pecak Oncom Di Kota Serang Provinsi Banten. *ABDIKARYA: Jurnal Pengabdian Dan Pemberdayaan Masyarakat*, 4(2), 38–53.
- Paradis-Gagne, E., & Pariseau-Legault, P. (2022). Critical Research and Qualitative Methodologies: Theoretical Foundations and Contribution to Nursing Research. *Research and Theory for Nursing Practice*, 36(2), 119–138.
- Rahmaniar, F. S., Suyitno, S., Supana, S., & Saddhono, K. (2020). Keselarasan Kearifan Lokal Dengan Nilai Keislaman Pada Tradisi Labuhan Gunung Kombang di Kabupaten Malang. *Jurnal SMART (Studi Masyarakat, Religi, Dan Tradisi)*, 6(1), 113–125.
- Rivauzi, A. (2015). The education in local Islamic culture of maulid nabi tradition: a case study in Nurul Yaqin Ringan-Ringan Pakandangan Padang Pariaman boarding school. *Al-Ta Lim Journal*, 22(2), 165–173.
- Rohmah, N. (2015). Akulturasi Islam dan Budaya Lokal (Memahami Nilai-Nilai Ritual Maulid Nabi di Pekalongan). *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, 9(2), 1–19.
- Sahabudin, A., Tahir, R., Hadian, M. S. D., & Nugraha, A. (2019). Budaya Panjang Mulud Sebagai Daya Tarik Wisata Perkotaan Berbasis Masyarakat di Kota Serang. *Journal of Indonesian History*, 8(2), 169–176.
- Setiawan, A. R. (2022). Fenomena Safari Maulid Arbain Di Kampung Nimbokrang, Kabupaten Jayapura: Studi Living Quran-Hadis. *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan*, 3(1), 31–49.
- Sulistiyowati, L. N., Eviana, M., & Anggita, S. D. (2022). Peranan Laporan Keuangan Guna Meningkatkan Kinerja Keuangan UMKM Jajanan Tradisional Desa Tempursari Madiun. *Jurnal Pengabdian Masyarakat" Wiryakarya*, 1(02), 53–61.
- Suriadi, A. (2019). Akulturasi budaya dalam tradisi maulid Nabi Muhammad di Nusantara. *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora*, 17(1), 167–190.
- Wahidi, R. (2015). Budaya dan Agama sebagai Identitas Islam Nusantara; Kajian atas Tradisi Marhaba'an/Maulid Nabi di Tanah Sunda. *Jurnal Madania*, 5(2), 200–218.
- Wawancara dengan Bapak Dawiri. (15/10/2022). *Koordinator Tradisi Panjang Mulud*.
- Wawancara dengan Bapak Ahmad Jaenal. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*.
- Wawancara dengan Bapak Gombrowi. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*.
- Wawancara dengan Ustad Gozali. (15/10/2022). *Tokoh Masyarakat*.
- Wawancara dengan Ustad Efendi. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*.
- Wawancara dengan Ibu Nenah. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*.
- Wawancara dengan Bapak Latif. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*.

Wawancara dengan Ibu Jawar. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*
Wawancara dengan Bapak Latif. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*.
Wawancara dengan Bapak Nurman. (15/10/2022). *Warga Desa Susukan*
Wawancara dengan Bapak Ahmad Nabani. (15/10/2022). *Koordinator Pemuda Desa Susukan*.
Yunus, M. (2020). Tradisi Perayaan Kenduri Maulid Nabi Di Aceh Besar. *Jurnal Adabiya*, 22(2), 32–48.

Pengalaman Eksistensial Keagamaan Anggota Majelis Tato Indonesia

Rosihan Fahmi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

rosihan.fahmi@gmail.com

Abstrak

Terdapat fenomena Hijrah pada kaum muda Kota Bandung yang menunjukkan pertaubatan dari “Islam biasa-biasa” saja menjadi “Islam yang lebih baik”. Fenomena ini ditandai dengan banyaknya kaum muda Kota Bandung yang mengikuti pengajian massal di masjid-mesjid. Terdapat dua asumsi yang digunakan pada penelitian ini: (1) ada tiga tahap perubahan yang terjadi pada subyek penelitian; yakni tahap estetis, tahap etis dan tahap religius (2) pada ketiga fase perubahan itu diasumsikan terdapat pengalaman keberagamaan (*religious experience*) tertentu yang berbeda-beda. Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui, menganalisis tentang; bagaimana proses pengalaman keagamaan taubat anggota Majelis Tato? Metode yang digunakan adalah deskriptif analitis melalui pendekatan fenomenologi agama. Data diperoleh dari lapangan melalui wawancara, mendalam, terstruktur dan dari sumber-sumber kepustakaan. Data hasil studi pustaka dan studi lapangan ditampilkan sebagai temuan penelitian. Data yang telah ditampilkan kemudian diabstraksikan yang bertujuan untuk menampilkan fakta. Tahap selanjutnya, data tersebut diinterpretasi untuk menghasilkan informasi atau pengetahuan. Pada tahap interpretasi digunakan metode, atau analisis, atau pendekatan emik-etik. Studi ini menyimpulkan beberapa temuan, yakni; *pertama*, tahap estetis yaitu posisi para jamaah majelis Tato yang masih berkubang pada kesenangan duniawi. *Kedua*, pada tahap etis jamaah majelis Tato mulai memperhitungkan dan menggunakan kategori yang baik (*good*) dan yang berdosa dalam bertindak. Jamaah majelis Tato ingin berubah dikarenakan ingin merengkuh kehidupan yang lebih baik yang didasarkan pada aturan moral. *Ketiga*, pada tahap religius, jamaah majelis Tato sudah mendapatkan pegangan hidup yakni melalui agama, sebab bagi mereka yang bernilai adalah relasi dengan yang ilahi. **Kata Kunci:** Pengalaman Keagamaan, Taubat, Majelis Tato, Pemuda Urban, eksistensial Kierkegaard

PENDAHULUAN

Kehidupan beragama seseorang tidak selalu tetap, ia akan berubah dari satu kondisi ke kondisi yang lain hal tersebut dikarenakan manusia adalah makhluk spiritual. Perubahan kehidupan beragama bagi William James (1982), konversi agama meliputi: *Pertama*, adanya perubahan arah pandang dan keyakinan seseorang terhadap kepercayaan dan agama yang dianutnya *Kedua*, perubahan yang terjadi dipengaruhi kondisi kejiwaan sehingga perubahan dapat terjadi secara berproses atau secara mendadak. *Ketiga*, perubahan tersebut bukan hanya berlaku bagi perpindahan kepercayaan dari suatu agama ke agama lain, tetapi juga termasuk perubahan pandangan terhadap agama yang dianutnya sendiri. *Keempat*, selain faktor kejiwaan dan kondisi lingkungan maka perubahan tersebut disebabkan faktor petunjuk dari Yang Maha Kuasa.

Meski pengertian James tentang konversi di atas lebih memunculkan aspek psikologis dan kristiani dari proses konversi, namun seperti diakui juga oleh Bryant dan Lamb (1999), pertimbangan psikologis mendasari seluruh kajian konversi pada satu abad terakhir. Studi-studi baru nantinya memunculkan pertimbangan sosiologis dalam proses konversi, seperti studi yang dilakukan oleh Rambo dan Fahardian (1999), yang memberikan tahapan-tahapan dari proses konversi, yang melibatkan tidak hanya peristiwa *inner* (dalam diri seseorang pada konteks pindah agama), tapi sering kali juga mencakup proses konversi dari satu komunitas religius ke komunitas lainnya.

Dalam konteks keberagamaan seseorang, khususnya yang berkaitan dengan konteks perubahan terhadap keyakinan yang dianutnya sendiri, seperti; yang sebelumnya ia beragama Islam “biasa” kini bersemangat menuju beragama Islam yang “lebih baik”. Perubahan cara beragama model seperti ini, khususnya di kota-kota besar Indonesia, dikenal dengan istilah semangat hijrah; dari yang tadinya beragamnya biasa-biasa saja kini “berhijrah” menuju Islam “lebih baik”. tumbuh dan berkembang

menjadi fenomena populisme dalam beragama. (Nashir, 2019) Semuanya menunjukkan gairah agama dalam intensitas verbal dan ritual yang semakin menguat dan meluas di tubuh masyarakat dengan cara dan gerakannya masing-masing terutama di kota-kota besar di Indonesia, terutama di Kota Bandung.

Beragam komunitas sosial dan keagamaan tumbuh subur di Bandung. Salah satu komunitas religius keagamaan yang berkembang di Bandung yaitu Majelis Tato, yang mengawali kiprahnya tanggal 27 Maret 2018 pada waktu Vino pertama kali belajar mengaji di pesantren Manbaul Huda. Majelis Tato dibentuk oleh beberapa orang yang berasal dari aneka ragam pendidikan, profesi dan latar belakang sejarah hidup dan beberapa anggotanya pernah mengalami pengalaman ‘kelam’ di masa lalu. Kemudian mereka mempunyai hasrat untuk berubah. Berdirinya Majelis Tato sebagai ikhtiar untuk terus menerus mau berubah menjadi lebih baik, sehingga kemudian menjadi pribadi yang lebih baik. Prinsip penting yang dipegang oleh Majelis Tato adalah saling menasihati, mengingatkan memberikan *ibrach* (pelajaran) satu sama lain.

Gerakan Majelis Tato menyebut dirinya dengan istilah “Santri Rock n Roll”. Memiliki *tagline*, “*Majelis Tato merupakan majelis para pendosa yang beranjak hijrah membenahi diri dan berbenah akhlak dari hujaijah hingga lillah*”. Gerakan dakwahnya menyasar para pemuda yang bertato, atau yang tidak bertato, namun mau bertaubat. Kegiatan pengajian Majelis Tato tidak hanya diselenggarakan di pesantren Manbaul Huda, dalam syiarnya bekerja sama dengan komunitas-komunitas lain yang ada di kota Bandung dan mengarahkan anggota Majelis Tato untuk andil dalam kegiatan di komunitas tersebut, salah satu lokasi lain yang dijadikan tempat kegiatannya adalah di Cafe KopiBray yang terletak di Jl. Talaga Bodas.

Jamaah Majelis Tato ini beragam latar belakang mata pencahariannya, di antaranya ada yang pernah terlibat dalam kasus jual beli narkoba dengan penghasilan yang sangat menggiurkan. Ada pula yang pernah bergelut dengan usaha prostitusi (mucikari) yang dalam sehari bisa mendapatkan banyak klien. Ada pula yang merupakan seniman tato artis yang berpenghasilan cukup lumayan. Ada pula yang pernah menjadi pemandu lagu. Mayoritas jamaah Majelis Tato berangkat dari masa lalu yang kelam.

Proses konversi sendiri sebenarnya adalah fenomena yang lazim terjadi pada individu, meski saja secara sosio-religius proses tersebut dapat mengundang perdebatan yang panjang. Pada tataran personal misalnya, orang dapat mempertanyakan apakah konversi tersebut merupakan semata pilihan personal yang lahir dari kesadaran bebas, ataukah hasil kerja Tuhan yang memberikan hidayah kepada seseorang? Apakah konversi tersebut merupakan peristiwa dramatis dalam kehidupan seseorang yang bisa saja menghilang secepat kemunculannya? Ataukah proses konversi tersebut merupakan hasil dari pertumbuhan keyakinan dalam pikiran seseorang yang tumbuh secara gradual seiring pencarian makna dan tujuan hidup? Pada tataran sosial, proses konversi ini juga bisa mengundang pertanyaan seperti apakah konversi tersebut merupakan hasil dari upaya mendapati realitas spiritual, ataukah justru didorong oleh lingkungan atau komunitas tertentu agar seseorang memiliki kesamaan identitas dengan yang lainnya?

Pengalaman keagamaan melalui konversi pasti menyasar eksistensi manusia. Eksistensi menurut Kierkegaard, bukan sekedar ‘ada di sana’ namun hidup dengan hasrat yang kuat, memiliki eksistensi sendiri dan bertekad menjalani jalan hidup tertentu. (Solomon, 2002) Rumusan Kierkegaard mengenai tiga wilayah eksistensi (*spheres of existence*) atau tahap-tahap jalan hidup (*stages of life’s way*) yakni wilayah: estetis (*the aesthetic*), etis (*the ethical*) dan religius (*the religious*). Penggolongan tersebut didasarkan pada wilayah eksistensi, karena itulah cara-cara manusia berada di dunia (*modes of being-in-the-world*). Manusia tidak statis berdiam diri dalam satu kondisi atau terjebak untuk selamanya berkubang dalam wilayah eksistensi tertentu, ia selalu berubah dari satu tahap ke tahap lainnya. Dalam buku *Either/Or*, Kierkegaard (1959) mempertentangkan pandangan hidup estetis dan etis. Dua pandangan yang dianggapnya berbeda. *Pertama*, Tahap estetis dapat digambarkan sebagai usaha mendefinisikan dan menghayati kehidupan tanpa merujuk pada yang baik (*good*) dan yang jahat (*evil*). Artinya ketika orang melakukan tindakan tertentu, maka ia tidak memikirkan apakah tindakan tersebut baik atau jahat dan menilai apakah tindakan tersebut boleh dilakukan. *Kedua*, tahap etis, orang mulai memperhitungkan dan menggunakan kategori yang baik (*good*) dan yang jahat (*evil*) dalam bertindak.

Hidupnya secara hakiki tidak lagi ditandai oleh sifat langsung (*immediacy*) tindakan-tindakannya, melainkan sudah memuat pilihan-pilihan konkret berdasarkan pertimbangan rasio. Suara hati dan refleksi tentu saja, mulai memainkan peran yang penting dalam tahap ini. (Kierkegaard, 1972). *Ketiga*, tahap religius, orang menyadari bahwa pertimbangan baik dan jahat sudah tidak memadai lagi untuk hidupnya. Yang bernilai adalah relasi dengan yang ilahi. Ia menyadari bahwa tujuan hidupnya mestinya bukanlah miliknya, yakni tujuan temporal yang dirancang untuk memuaskan dirinya. (Kierkegaard, 1972).

Terdapat upaya-upaya tertentu yang secara psikologis dan filosofis mampu menambah keyakinan seseorang sebelum memutuskan untuk mengaplikasikan konversi religius dalam kenyataan. Orang, akan sulit untuk menyatakan bahwa konversi yang dilakukan murni sebagai hasil kerja Tuhan, sebab hal itu sering kali sulit untuk bisa dibuktikan secara ilmiah. Namun demikian, pada beberapa kasus konversi yang terjadi, terutama konversi antar agama, orang hanya bisa menjelaskan konversi yang dilakukan sebagai murni pilihan untuk makna dan tujuan hidup yang lebih sesuai dengan keyakinan dalam diri. Sementara pada kasus konversi antar sekte atau komunitas keagamaan, orang bisa saja berpindah karena dorongan sosial tertentu yang didapatkan dari lingkungan atau komunitasnya. Penelitian ini berdasarkan pada rumusan permasalahan bagaimana pengalaman eksistensi keagamaan anggota majelis Tato Indonesia.

TINJAUAN PUSTAKA

Konversi agama sebagai pertaubatan. (Rambo dan Fahardian, 1999) Wach mengemukakan tiga hal dalam pengalaman keagamaan seseorang yaitu, "*pertama*, pengalaman dalam bentuk pemikiran, *kedua*, pengalaman keagamaan dalam bentuk perbuatan dan *ketiga* pengalaman keagamaan dalam bentuk persekutuan, perbuatan dan persekutuan sosial. (Wach, 1958)

Terdapat beberapa riset yang mengangkat Bandung sebagai kota hijrah dalam risetnya Lengauer, (2018) mengungkapkan bahwa Bandung adalah rumah bagi banyak kelompok atau yang disebut komunitas yang secara efektif menyita ruang sosial yang muncul yang berkembang dari interaksi antara perkembangan kota dan teknologi dan meningkatnya penggunaan media sosial di semua bidang kehidupan sehari-hari, termasuk praktik keagamaan. artikel ini menunjukkan bagaimana media sosial memengaruhi pengalaman dan pemahaman tentang komitmen pribadi dan keterlibatan sosial yang menentukan subjektivitas Muslim kontemporer. Tertanam dalam ruang *cyber urban* di Bandung, sosialitas Islam (digital) yang baru muncul menawarkan orientasi dan model baru untuk membagikan 'semangat kesalehan' (semangat taqwa) yang menarik dan mudah diadopsi oleh generasi muda Muslim yang saleh. majelis taklim mampu menjadi sarana gerakan sosial keagamaan komunitas urban. (Kusmanto, 2017); Abdurakhman, 2019; Addini, 2019; Salahudin, 2017).

Sedangkan (Addini, 2019) dalam risetnya mengungkapkan bahwa gerakan hijrah sangat massif yang menysasar generasi muda merupakan fenomena di Indonesia. Melalui visi untuk mengajak generasi muda untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah, dengan menggunakan gerakan-gerakan modern yang memanfaatkan media sosial sebagai media dalam berdakwah. Riset yang mengangkat pengalaman keagamaan para jamaah Majelis Tato yaitu Nurfaizal & Qomaruzzaman (2021) yang melihat bahwa hampir semua anggota majelis Tato berangkat dari perilaku masa lalu yang mereka anggap penuh dosa sehingga mereka mencari pegangan melalui agama. Pengalaman keagamaan dalam bentuk perbuatan yaitu dalam bentuk bimbingan baca tulis Al-Qur'an, bimbingan praktik ibadah, bimbingan tahfizh Al-Qur'an, bimbingan personal.

Sedangkan riset yang menggunakan pisau analisis subjektivitas Kierkegaard dalam memahami agama di mata kau muda yaitu (Yogiswari, 2019), artikelnya mencoba memberikan semacam gambaran tentang keterlibatan remaja dalam membaca dan memakna agama dalam sudut pandang subjektivisme Soren Kierkegaard. Pembahasannya difokuskan pada unsur keragaman remaja yang erat kaitannya dengan subjektivitas. Hal tersebut bertujuan mendeskripsikan karakteristik dan intensitas perjuangan keberagaman yang dihadapi remaja yang lebih eksistensial.

METODE

Metode yang digunakan dalam disertasi ini adalah metode penelitian kualitatif (*qualitative research*). Secara khusus penelitian ini dikemas dalam pendekatan fenomenologi agama yang mempelajari fenomena religius. Pendekatan tersebut metode yang menyesuaikan prosedur-prosedur *epoché* (penundaan penilaian-penilaian sebelumnya) dan intuisi *eidetis* (melihat ke dalam makna agama) dengan kajian terhadap beragam ekspresi simbolik yang direspons oleh orang-orang sebagai nilai yang tidak terbatas buat mereka. Secara teoritis, penelitian ini sesuai dengan bentuk *explanatory research*, yang berusaha mencari jawaban atas fenomena yang dihadapi berdasarkan pada teori sebagai kerangka kriteria untuk jawaban tersebut. Teknik dalam pengumpulan data penelitian ini yang digunakan adalah observasi partisipan dan wawancara mendalam, serta dokumentasi. Analisis data yaitu menggunakan langkah; reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.

HASIL PENELITIAN

Berdasarkan data observasi, dokumentasi dan wawancara yang dilakukan oleh peneliti, yang kemudian dicatat dan dianalisa dari pengalaman keagamaan pertaubatan anggota majelis Tato adalah sebagai berikut:

Pertama, latar belakang kehidupan. Secara substansial, manusia mengejar keselamatan melalui agama, maka harus mengesampingkan kesenangan-kesenangan lain yang berbenturan dengan perintah agama. Begitu pun sebaliknya, jika seseorang mengejar aspek kesenangan duniawi, maka dia akan tercerabut dari hal-hal yang bersifat spiritualitas yang hadir di dalam diri agama. Sebagaimana yang dikisahkan oleh F yang akrab dengan dunia malam semenjak lulus SMA karena pergaulan, lalu terjerumus ke dalam dunia malam total, sehingga bercita-cita menjadi seorang DJ yang dalam pandangannya menjadi Dj itu keren dan bisa di lihat sama orang, dan setiap malam bisa berganti-ganti perempuan yang cantik. Awalnya dia tidak menghiraukan tubuhnya sendiri rusak oleh berbagai minuman alkohol yang hampir setiap malam di minum dan efek dari narkoba yang dikonsumsi.⁵²⁹

Sedangkan I lebih mempercayai kepada hal-hal yang sifatnya klenik bahkan cenderung musyrik. Kalau dia sedang marah pada seseorang, maka biasanya akan melawan musuhnya melalui jalur mistik atau memakai ilmu hitam. Dalam penuturannya sesungguhnya dia tidak sendiri, sampai suatu titik ketika benar-benar dendam, dia main dari belakang meminta bantuan pada dukun untuk menyantet musuhnya. Kejadian yang paling parah sampai dia (korban) sakit-sakitan bahkan sampai orangnya sakit parah.⁵³⁰ Sedangkan pengalaman V berawal semenjak hijrah ke Bandung dari Surabaya karena tidak kuat menghadapi gunjingan masyarakat dan keluarganya dikarenakan terlibat kasus pembunuhan. Berbekal dari keahliannya menato, ia kemudian menjadi tato artis di Bandung yang kliennya banyak berasal dari kalangan selebriti.

Perilaku keagamaan telah mengalami perubahan dramatis di kota-kota sebagai akibat dari globalisasi dan modernisasi. Hal tersebut telah dialami oleh jamaah Majelis Tato seperti, D, S, I, A dan F. Fenomena tersebut telah menunjuk kepada “keguncangan kemantapan identitas keagamaan” yang terjadi tatkala Jamaah Majelis Tato mengalami transformasi sosial dan budaya. Kepastian-kepastian moral dan asumsi-asumsi yang nyaman yang telah mendasari kehidupan mereka, terkikis oleh budaya modern perkotaan. Akibatnya, membawa kepada kehilangan arah dalam hal keagamaan.

Kedua, motif dan aspek yang mendorong untuk bertaubat. Agama dipeluk dan dihayati oleh manusia, praktik dan penghayatan agama tersebut diistilahkan sebagai keberagamaan (religiusitas). Keberagamaannya, manusia menemukan dimensi terdalam dirinya yang menyentuh emosi dan jiwa. Oleh karena itu, keberagamaan yang baik akan membawa tiap individu memiliki jiwa yang sehat dan membentuk kepribadian yang kokoh dan seimbang.

Ketika F mampu merengkuh cita-citanya menjadi seorang DJ yang terkenal dengan berbagai atribut kehidupan malamnya yang kemudian disadari bahwa hidupnya tak tentu arah dan hancur,

⁵²⁹ Wawancara dengan F (Jamaah Majelis Tato) Bandung, 20 Juni 2021.

⁵³⁰ Wawancara dengan I (Jamaah Majelis Tato) Bandung, 28 Juni 2021.

kemudian dia mempertanyakan hidupnya sendiri. Dalam kerisauannya, seperti yang dia ungkapkan “Jadi cuma biasa saja gitu. Saya sudah tinggalin dunia malam, tapi hidup itu biasa-biasa aja, sampai akhirnya *mikir*, mau begini saja gitu atau *rek kieu wae hirup teh*. pengalaman S karena melihat sosok ibu yang menguatkan dirinya untuk mau berubah. Menyadari bahwa kehidupan S yang tidak menentu, diperparah lagi kecanduan alkohol, sehingga membuat hubungan dengan orang tuanya menjadi renggang. Pada satu titik baliknya dimulai dengan banyak kejadian-kejadian dalam hidupnya yang membuat ia harus lebih keras berpikir tentang makna hidup.

Pada I juga menyadari kekeliruannya selama ini, namun ia masih bisa menyembunyikan kenakalannya di hadapan ibunya. Terus ketika saya melihat gimana capeknya seorang ibu, mengurus anak-anaknya, terus liat dia tidur kayak yang lelah, sedangkan saya di luar rumah kayak begini, titik itulah yang mengguncang keimanan saya, yang membuat tekad saya kuat untuk berubah.⁵³¹ Pengalaman V yang sempat mendekam dipenjara membuat dia berpikir keras akan penyesalan di kehidupan yang lalu. Tekadnya hijrah ke Bandung sesungguhnya ingin mengubah hidupnya menjadi lebih baik. Sedangkan A karena ingin menjadi lebih baik lagi, terlebih di dalam rumah tangga di jurang perpisahan.

Pengalaman F mempunyai kemiripan dengan S dalam proses pertobatannya yang diawali dengan minta maaf kepada ibunya, kemudian dinasehati ibunya untuk tidak minum alkohol lagi jika ingin sukses. V yang mendapatkan perlindungan dari ibunya ketika menjadi tersangka dalam kasus pembunuhan. Ibunya rela berkorban harta dengan menjual tanah warisan demi membantu kasus anaknya. Kemudian I yang merasa tidak tenang ketika dia berpura-pura baik di hadapan ibunya.

Ketiga, proses afiliasi ke Majelis Tato, Berdasarkan hasil wawancara terhadap dengan jamaah Majelis Tato diperoleh jawaban bahwa jamaah Majelis Tato ini pada awal mula bergabung ke dalam komunitas Majelis Tato kondisi komitmen beragama mereka lemah atau bahkan dapat dikatakan sangat lemah. Hal ini dapat dilihat dari latar belakang keberagamaan mereka yang beragam. Mereka memiliki latar belakang kehidupan yang mereka katakan sangat kelam bahkan brutal. Mereka mengaku beragama Islam tapi jarang sekali melaksanakan kewajibannya sebagai seorang muslim di antaranya adalah sering meninggalkan ibadah salat wajib, mengonsumsi sesuatu yang diharamkan oleh Allah, jarang sekali membaca Al-Qur’an yang merupakan pedoman hidup seorang muslim, melakukan sesuatu yang dilarang oleh Allah, dan lain sebagainya yang jauh dari nilai-nilai keimanan kepada Allah.

Beberapa temuan di atas menunjukkan bahwa perilaku jamaah majelis Tato sebelum pertaubatan semuanya berangkat dari latar belakang yang berbeda. Sehingga proses pertaubatannya pun berbeda, ada yang melalui bentuk pemikiran, ada yang berdasarkan bentuk perbuatan dan ada yang melalui bentuk persekutuan.

PEMBAHASAN

Pengalaman keberagamaan selain memberikan pandangan hidup yang lebih baik juga mampu mengarahkan perilaku para jamaahnya. Tiga fase perubahan dalam jamaah yaitu: *Pertama*, kegelisahan personal yang kemudian ditindaklanjuti dengan proses pencarian. *Kedua*, mengikuti sejumlah kajian keislaman secara online. *Ketiga*, kemudian ditindaklanjuti dengan mengikuti kajian yang bersifat offline. Dalam beberapa penelitian ditemukan bahwa Kemunculan gerakan keagamaan yang berlabel pemuda hijrah di Kota Bandung menasar para remaja yang kehidupannya jauh dari agama dan mengajak untuk berhijrah. (Abdurrahman, 2020; Addini, 2019; Anisa, 2021; Nurfaizal dan Qomaruzzaman, 2021; Lestari, 2019; Salahudin, 2017).

Berdasarkan temuan terkait dengan dinamika pengalaman keagamaan jamaah Majelis Tato sebelumnya, maka terdapat beberapa hal yang bisa didalami dalam kerangka perspektif analisis eksistensial Kierkegaard, yaitu sebagai berikut:

Pertama, tahap estetis yaitu posisi para jamaah majelis Tato yang masih berkubang pada kesenangan duniawi. Dalam posisi tersebut menggambarkan suatu usaha dalam mendefinisikan dan

⁵³¹ Wawancara dengan I (Jamaah Majelis Tato) Bandung, 28 Juni 2021.

menghayati kehidupan mereka tanpa merujuk pada yang baik (*good*) dan yang jahat (*evil*). Artinya ketika para jamaah majelis Tato melakukan tindakan tertentu, maka ia tidak memikirkan apakah tindakan tersebut baik atau jahat dan menilai apakah tindakan tersebut boleh dilakukan. Para jamaah majelis tato melakukan suatu tindakan tanpa berpikir panjang, bahkan mereka tidak pernah mengenal dosa. Seperti F yang ingin dianggap eksis oleh yang lain dan akrab dengan dunia malam, I pernah sakit hati dan mempelajari ilmu mistik untuk balas dendam, V pernah dipenjara karena terjerat kasus pembunuhan, sedangkan A karena korban bullying. Latar belakang tersebutlah yang kemudian mereka mencera kehidupan yang mereka anggap bermakna.

Melalui tahap estetis, eksistensi individu hanya hidup untuk memenuhi hasrat seksual atau kesenangan semata. Individu estetis hanya mengejar segala kesenangan sensual belaka dan juga berusaha mengelak dari segala macam penderitaan (*pain*) dan kebosanan (*boredom*) yang intinya lari dari kenyataan. Sikap hidup tersebut kemudian menurut Kierkegaard, (1972) dimaknai sebagai jargon “nikmatilah hidup, dan lagi nyatakanlah itu: nikmatilah dirimu sendiri; dalam kesenangan itu engkau akan menikmati dirimu sendiri.” Kata estetis yang dikemukakan oleh Kierkegaard merujuk pada makna aslinya dalam bahasa Yunani, yang berarti sensasi dan terutama perasaan. Apa yang ia inginkan maka itulah yang akan dilakukan. Ketika seseorang lelaki melihat perempuan cantik yang secara seksual tertarik padanya, maka ia akan mendekati dan merayunya. Ciri khas dari tahap estetis adalah pemenuhan atas keinginan langsung dan spontan (*immediate*). Tidak ada prinsip moral atau pertimbangan nilai baik dan buruk. Yang ada hanyalah kepuasan, ketidakpuasan, rasa terpuh, frustrasi, nikmat dan sakit, senang dan susah, ekstasi dan putus asa.

Kedua, tahap etis, jamaah majelis Tato mulai memperhitungkan dan menggunakan kategori yang baik (*good*) dan yang berdosa dalam bertindak. Hidupnya secara hakiki tidak lagi ditandai oleh sifat langsung (*immediacy*) tindakan-tindakannya, melainkan sudah memuat pilihan-pilihan konkret berdasarkan pertimbangan rasio. Keputusan tersebut bersifat subyektivitas. Ia bertindak berdasarkan keyakinan, atau apa yang dipersepsikannya sebagai kebenaran. (Tjaya, 2020) Kebenaran dalam hal ini merupakan sesuatu yang bersifat objektif, universal yang berada di luar sana, melainkan sebagai sesuatu yang memiliki relasi dengan dirinya, oleh sebab itu berani untuk digenggam.

Suara hati dan refleksi tentu saja, mulai memainkan peran yang penting dalam tahap ini. (Kierkegaard, 1972). Sebagaimana yang di alami oleh jamaah majelis Tato bahwa mereka bermigrasi dari tahap estetis ke etis melalui proses pemikiran dan permenungan secara rasional. Seorang jamaah majelis Tato ingin berubah dikarenakan ingin merengkuh kehidupan yang lebih baik yang didasarkan pada aturan moral. Pengalaman ini merupakan kenyataannya yang secara fenomenal dalam pengertian pada sisi subjektif. Pengalaman yang bertindak melalui konfrontasi internal dalam diri manusia sendiri. Kesadaran etis, ditandai melalui eksistensi individu berpegang pada nilai-nilai universal dan norma demi keteraturan hidup bersama. Nilai dan norma tersebut harus diterima dan dijadikan kewajiban dalam menata kehidupan seseorang.

Salah satu hal yang di kritik oleh Kierkegaard (Dru, 1958) adalah kerumunan, sebab bagi Kierkegaard umat manusia dalam kerumunan menyerahkan dirinya pada kejahatan. Sekarang ini hal itu terjadi secara massal. Demikian juga, kebanyakan orang cenderung hidup berkerumun karena takut menghadapi eksistensinya sendiri. Kehidupan otentik adalah keselarasan antara kehidupan batin dan penampilan publik. Kierkegaard melalui pengalaman hidupnya, bahwa manusia dapat hidup secara tidak otentik, dalam arti penampilan luarnya tidak selalu menyatakan apa pergulatan batinnya. Menjaga jarak agar kepalsuan dan kemunafikan menjadi bening lalu bisa menarik kesimpulan. manusia secara kemenyeluruhan hidupnya penuh dengan kepura-puraan mengingkari kodrat sebagai sintesis antara yang sewaktu (*the temporal*) dan yang abadi (*the eternal*). Ia terasing dari dirinya sendiri, dan hasilnya adalah keputusasaan (*despair*). Keritik kerumunan yang di lontarkan oleh Kierkegaard pada kasus jamaah majelis Tato tidak tepat, sebab eksistensi jamaah menemukan jalannya melalui komunitas artinya kerumunan.

Ketiga, tahap religius, jamaah majelis Tato sudah menyadari bahwa pertimbangan baik dan dosa sudah tidak memadai lagi untuk hidupnya. Yang bernilai adalah relasi dengan yang ilahi. Ia menyadari

bahwa tujuan hidupnya mestinya bukanlah miliknya, yakni tujuan temporal yang dirancang untuk memuaskan dirinya. (Kierkegaard, 1972). Seorang individu dalam kehidupannya pernah mengalami beragam pergulatan batin. Sebagaimana yang dialami oleh jamaah majelis tato yang pernah mengalami beragam pengalaman, makna hidup, pekerjaan, cinta, keluarga dan sebagainya. Pergulatan pribadi dapat secara mudah membuat seseorang memusatkan perhatiannya pada beragam gejala hatinya, harapan, kekecewaan, kehilangan makna. Ruang batinnya menjadi ajang pergulatan berbagai gagasan, pemikiran dan pertimbangan yang tidak jarang banyak mengorbankan. Jika akhirnya mampu mengambil keputusan, biasanya dasar-dasarnya dan prinsip-prinsipnya dalam bertindak muncul dari keyakinan hati secara pribadi.

Manusia senantiasa dihadapkan pada sejumlah pilihan di dalam hidupnya. namun pilihan pertama yaitu putusan yang menyangkut baik dan buruk. kemudian, ia harus mampu memilih untuk menjadi baik atau buruk. Sehabis itu, kemudian putusan tersebut hendak jadi berharga ataupun berarti. Dengan begitu, seluruh tindakannya dibantu oleh sesuatu tindakan benar yang tidak terbebas dari tanggung jawab orang itu, bagi Kierkegaard, sudah melewati sesuatu keberadaan yang semata-mata terdapat pada derajat estetis belaka. Tindakan estetis itu wajib ditingkatkan lagi, ke taraf etis. Transfigurasi nilai-nilai estetis ke arah benar membolehkan lebih langgengnya nilai-nilai itu. Derajat benar ialah derajat peralihan, ialah sesuatu derajat pancaroba mengarah derajat yang lebih besar. Taraf terakhir yang harus dicapai oleh manusia adalah taraf religius. Pada taraf ini manusia tidak lagi mengidamkan pengertian dan kesaksian dari sesama manusia. Pada taraf religius ini, manusia tampil dengan kesejatiannya, yakni sebagai manusia yang tunggal, menghadap Tuhan. Pertemuannya dengan Tuhan sebagai suatu dialog. (Hassan, 2014)

Jamaah Majelis Tato memiliki beberapa indikator yang menunjukkan bahwa mereka mengalami pertobatan-pertobatan, salah proses pertobatan itu terjadi ketika, jamaah majelis tato mengalami kegundahan di dalam batinnya. Kegundahan itu sendiri muncul akibat perasaan bahwa dirinya dosa, kotor, dan hal-hal lainnya yang dianggap bersifat negatif. Hal-hal yang bersifat negatif, yang pada membawa kegelisahan ini kemudian, membawanya pada keinginan pertobatan yang muncul dari subjek itu sendiri. Pada akhirnya tahap religiuslah yang menjadikan mereka teguh dan mantap dalam menjalankan aktivitas keagamaannya.

Orang yang berhasil mengatasi keengganannya menjadi diri sendiri dengan memeluk keheningan dan membentuk pikirannya menjadi bening sehingga akan peka terhadap tidak selaras hidupnya dan berhalal kepalusan dalam dirinya. Ia menjadi sadar akan tuntutan hatinya dan mendorong untuk berubah dari menyelesaikan tahapan estetis-etis-religius sehingga hidupnya menjadi bermakna dan bernilai. Itulah merupakan pengalaman keagamaan jamaah majelis Tato dalam mengarungi kehidupannya.

Studi ini menegaskan bahwa dalam konversi keberagamaan seseorang melalui tiga tahap eksistensi, yakni tahap estetis, tahap etis, dan tahap religius. Artinya dalam kasus jamaah majelis Tato perpindahan tiap tahap melalui proses pemikiran, perbuatan dan persekutuan.

KESIMPULAN

Studi ini menyimpulkan beberapa temuan, yakni; *pertama*, tahap estetis yaitu posisi para jamaah majelis Tato yang masih berkubang pada kesenangan duniawi. *Kedua*, pada tahap etis jamaah majelis Tato mulai memperhitungkan dan menggunakan kategori yang baik (*good*) dan yang berdosa dalam bertindak. Jamaah majelis Tato ingin berubah dikarenakan ingin merengkuh kehidupan yang lebih baik yang didasarkan pada aturan moral. *Ketiga*, pada tahap religius, jamaah majelis Tato sudah mendapatkan pegangan hidup yakni melalui agama, sebab bagi mereka yang bernilai adalah relasi dengan yang ilahi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurakhman, H. (2019). Dua Jenis Hijrah. *Geotimes.Co.Id*.
- Abdurrahman, M. S. (2020). Generasi Muda, Agama Islam, dan Media Baru: Perilaku Keagamaan Gerakan Shift Pemuda Hijrah Bandung. *Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah)*, 20(1).

- Addini, A. (2019). Fenomena Gerakan Hijrah di Kalangan Pemuda Muslim Sebagai Mode Sosial. *Journal of Islamic Civilization*, 1(2), 109–118. <https://doi.org/10.33086/jic.v1i2.1313>
- Anisa, F. (2021). Hijrah Milenial: Antara Kesalehan dan Populism. *Maarif Institute*, 12(2), 38–54.
- Deden Nurfaizal dan Bambang Qomaruzzaman. (2021). Pengalaman Keberagamaan Jamaah Majelis Tato Di Kota Bandung. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(3), 219–233.
- Dru, A. (Trans.). (1958). *The Journal of Kierkegaard*. London: Collins.
- Hassan, F. (2014). *Psikologi-Kita dan Eksistensialisme: Pengantar Filsafat Barat, Berkenalan dengan Eksistensialisme, Kita dan Kami*. Depok: Komunitas Bambu.
- James, W. (1982). *The Varietas of Religious Experience*. London: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. A. (1959). *Either/Or* (1st ed.; D. F. Swenson & L. Ma. Swenson, trans.). Princenton: Princenton University Press.
- Kierkegaard, S. A. (1972). *Either/Or* (2nd ed.; W. Lowrie & H. A. Johnson, trans.). Princenton: Princenton University Press.
- Kusmanto, T. Y. (2017). Gerakan Sosial Keagamaan pada Komunitas Urban: Studi Kasus Gerakan Pengajian Ahad Pagi Bersama di Palebon Pedurungan Kota Semarang. *Jurnal Sosiologi Walisongo*, 1(1), 79–98.
- Lengauer, D. (2018). Sharing semangat taqwa: social media and digital Islamic socialities in Bandung. *Indonesia and Malay World*, 46(134).
- Lestari, B. S. dan M. T. (2019). Motif Hijrah Pada Anggota Komunitas Majelis Tato Indonesia Di Kota Bandung: Studi Fenomenologi Motif Hijrah Pada Anggota Komunitas Majelis Tato Indonesia. *Mediakom: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 3(1), 18–24.
- Lewis Rambo dan Charles E. Fahardian. (1999). Converting: Stages of Religious Change. In C. L. dan M. D. Bryant (Ed.), *Religious Conversion, Contemporary Practices and Controversies*. New York: Casel.
- M. Darrol Bryant & Christopher Lamb. (1999). Conversion: Contours of Controversy and Commitment in A Plural World. In C. L. & M. D. Bryant (Ed.), *Religious Conversion, Contemporary Practices and Controversies*. New York: Casel.
- Nashir, H. (2019). Renungan Idul Fitri, Mencerahkan Akal Budi. *Artikel Opini Harian Kompas*.
- Salahudin, A. (2017). Hijrah: Transformasi Sosial dan Agenda Keumatan. *Majalah Sinthoris*.
- Solomon, R. C. dan H. K. M. (2002). *Sejarah Filsafat* (Vol. 1; Saut Pasaribu, trans.). Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Tjaya, T. H. (2020). *Kierkegaard Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Wach, J. (1958). *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press.
- Yogiswari, K. S. (2019). Agama Di Mata Kaum Muda: Tinjauan Subjektivisme Soren Aabye Kierkegaard. *Genta Hredaya*, 3(1).

Efektivitas Penerapan Model Cooperative Learning dalam Meningkatkan Motivasi dan Kreativitas Peserta Didik: Penelitian Di MTs Al Muttaqin Sidamukti Kecamatan Sukaresmi Kabupaten Pandeglang

Iroh Magfiroh¹, Washudin², Abdul Muin³
UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Indonesia

Abstract

The importance of applying the right learning model in teaching and learning activities to create learning process which is effective, creative and productive and also full of enthusiasm is one of the efforts that must be done by the teacher. Some research states that cooperative learning model can give a significant influence toward academic achievement and student learning behavior compared to individual learning, because in this learning there are important group goals to motivate students to care about each others learning and also the learning process it self. This study use an experimental method with go students in class VII A and VII B MTs Al Muttaqin Sidamukti District Sukaresmi Pandeglang as a subject of research. Further in this study experimental group used cooperative learning method, on the other hand, control group as a comparison used conventional learning. The research results shows that students who are given learning treatment using cooperative learning model have higher motivation and creativity than student who learn using conventional learning models. This can be seen from the mean of the questionnaire results for students motivation pre test and post test scores in the control group only have an interval of 0,10, whereas for the pre test and post test scores for the experimental group have a higer interval which is 1,90. Further more for students creativity the score for the pre test and post test in the control group only have an interval 0,17. On the other hand for the pre test and post test scores, the experimental group has a higher interval which is 2,14. From this finding it can be concluded that there is an effective implementation of cooperative learning model in improving students mitivation and their creativities.

Keywords: Cooperative Learning, motivation, and kreativitiy

Abstrak

Pentingnya penerapan model pembelajaran yang tepat dalam kegiatan belajar mengajar untuk menciptakan proses pembelajaran yang efektif, kreatif dan produktif serta penuh dengan antusiasme merupakan salah satu upaya yang harus dilakukan oleh guru. Beberapa penelitian menyatakan bahwa model *cooperative learning* dapat memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pencapaian akademik dan sikap peserta didik jika dibandingkan dengan pembelajaran individualistik, karena dalam pembelajaran ini ada tujuan kelompok yang penting untuk memotivasi peserta didik agar saling peduli pada pembelajaran teman-temannya dan juga proses pembelajaran sendiri. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah eksperimen dengan subjek penelitian peserta didik kelas VII A dan VII B MTs Al Muttaqin Sidamukti Kecamatan sukaresmi Kabupaten Pandeglang yang berjumlah 60 orang. Kelompok eksperimen dengan perlakuan penggunaan *cooperative learning* dan kelompok kontrol atau pembanding dengan menggunakan pembelajaran konvensional. Hasil dari penelitian ini yaitu peserta didik yang diberikan perlakuan belajar dengan menggunakan model *cooperative learning* memiliki motivasi dan kreativitas yang lebih tinggi daripada peserta didik yang belajar menggunakan model pembelajaran konvensional. Hal ini dapat dilihat dari rerata hasil angket untuk motivasi peserta didik nilai *pre test* dan *post test* pada kelompok kontrol hanya memiliki interval 0,10, sedangkan untuk nilai *pre test* dan *post test* kelompok eksperimen memiliki interval yang lebih tinggi yaitu 1,90. Selanjutnya untuk kreativitas peserta didik nilai *pre test* dan *post test* pada kelompok kontrol hanya memiliki interval 0,17, sedangkan untuk nilai *pre test* dan *post test* kelompok eksperimen memiliki interval yang lebih tinggi juga yaitu 2,14. Dari temuan ini dapat disimpulkan bahwa adanya efektivitas penerapan model cooperative learning dalam meningkatkan motivasi dan kreativitas peserta didik.

Kata kunci: Cooperative Learning, motivasi, dan kreativitas

PENDAHULUAN

Seiring dengan perkembangan teknologi di era globalisasi, maka proses pembelajaran harus adaptatif dengan situasi riil kekinian yang mengharuskan ketersediaannya sumber daya manusia yang memiliki kualitas.

Berdasarkan PERMENDIKBUD RI Nomor 65 Tahun 2013 tentang Standar Proses Pendidikan Dasar dan Menengah menyatakan bahwa setiap lembaga pendidikan harus menyelenggarakan kegiatan belajar mengajar dengan cara interaktif, inspiratif, menyenangkan, menantang, memotivasi peserta didik untuk berperan aktif, kemudian juga harus memberikan tempat yang layak bagi prakarsa, kreativitas, dan kemandirian sesuai dengan bakat, minat, dan perkembangan fisik serta psikologis peserta didik. (KEMENDIKBUD 2013)

Dengan demikian, seyogyanya guru hendaklah memahami perannya terkait bagaimana menyediakan proses pembelajaran yang efektif, kreatif dan produktif serta penuh dengan antusiasme. Hal ini dapat dilakukan oleh guru sebagai motivator yang mengembangkan pola lebih banyak pada aspek psikologis maupun sentuhan jiwa sehingga bentuk dorongan yang datang dari dalam diri siswa (faktor internal) dipandang sebagai modal besar untuk mengkreatifkan peserta didik. (Wasehudin 2018:6-7)

Pembelajaran yang efektif menurut pendapat Ahmad Tafsir yaitu pembelajaran yang melibatkan peserta didik dan dapat dipahami peserta didik secara sempurna sehingga dapat membentuk dan memengaruhi kepribadiannya. (Tafsir 2017:7) Hanya dengan model pembelajaran yang relevan, proses pembelajaran dapat menemukan signifikansinya baik dilihat dari aspek tujuan, proses, manfaat atau hasil pembelajaran.

Dalam Al Qur'an Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad SAW dan umatnya untuk belajar dan mengajar dengan metode pembelajaran yang baik sebagaimana yang terdapat pada surat An Nahl ayat 125:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ

Artinya : Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk. (Q.S An-Nahl (16):125) (Departemen Agama Republik Indonesia 2008:382)

Proses pembelajaran kreatif yaitu kegiatan belajar yang menuntut peserta didik dapat dimotivasi dan dimunculkan kreativitasnya oleh guru selama proses kegiatan, dengan cara adanya sesuatu yang dibuat, diciptakan, diubah dan dikreasi. Guru selayaknya dapat merumuskan model pembelajaran yang tidak monoton untuk menumbuhkan kreativitas peserta didik di kelas.

Beberapa penelitian menyatakan bahwa model cooperative learning memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pencapaian akademik dan sikap peserta didik jika dibandingkan dengan pembelajaran individualistik, karena dalam pembelajaran ini ada tujuan kelompok yang penting untuk memotivasi peserta didik agar saling peduli pada pembelajaran teman-temannya dan juga proses pembelajaran sendiri.

Motivasi dan belajar adalah dua hal yang saling berpengaruh, motivasi belajar dapat tumbuh berdasarkan faktor intrinsik yaitu berupa hasrat atau rasa ingin sukses dan adanya suatu kebutuhan belajar, sesuatu yang diharapkan akan cita-cita. Faktor ekstrinsiknya yaitu diberikan penghargaan, tempat dan suasana belajar yang nyaman, serta proses belajar yang menarik, kedua faktor tersebut menyebabkan munculnya stimulus tertentu yang menyebabkan tumbuhnya keinginan seseorang untuk dapat mengikuti kegiatan belajar yang lebih baik (Uno 2016:23) Berdasarkan teori ini bahwa motivasi itu merupakan dorongan yang muncul dari dalam diri seseorang dan dari luar untuk mencapai suatu tujuan yang diharapkan.

Berdasarkan pendapat Slavin bahwa dalam cooperative learning peserta didik diberikan motivasi untuk berfikir dalam memecahkan masalah yang sudah diberikan oleh gurunya dengan cara bekerjasama pada satu kelompok kecil. (Slavin 2005:8) Dalam kondisi kooperatif, setiap anggota akan berusaha memperoleh hasil yang nantinya bisa diraih oleh semua anggota kelompok. Tugas kelompok yang harus diselesaikan oleh setiap siswa yaitu melakukan kerja sama dengan anggota kelompoknya dan saling memberi bantuan agar materi pelajarannya dapat dipahami. Dalam cooperative learning, belajar dianggap belum tuntas apabila bahan pelajaran belum dikuasai oleh salah satu teman dalam kelompoknya.

Cooperative learning adalah suatu model pembelajaran dimana peserta didik diberikan ruang dan waktu yang luas oleh guru untuk berbagi ide atau gagasan terkait materi pelajaran. Dengan demikian pada akhirnya peserta didik mampu mengkonstruksi pengetahuan secara mandiri berdasarkan gagasan dan kreativitas mereka.

Kreativitas merupakan suatu proses mental yang dilakukan individu berupa gagasan ataupun produk baru, atau mengkombinasikan antara keduanya yang pada akhirnya akan melekat pada dirinya. Hal ini sesuai dengan James J. Gallagher dalam Yeni Rachmawati & Euis Kurniati yang mengatakan “*Creativity is a mental process by which an individual creates new ideas or product, or recombines existing ideas and product, in fashion that is a novel to him or her*”. (Rachmawati 2011:13) Kreativitas juga merupakan suatu kemampuan hasil karya yang bersifat inovatif dari karya sebelumnya yang belum ditemukan, atau juga masih bersifat langka sehingga menghasilkan sesuatu yang lebih baik dari sebelumnya.

METODE

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini yaitu penelitian eksperimen. Penelitian eksperimen menurut Arikunto dalam Tukiran Taniredja dan Hidayati Mustafidah adalah peneliti dengan sengaja menimbulkan sesuatu peristiwa, kemudian proses peristiwa tersebut diteliti bagaimana akibatnya. (Taniredja and Hidayati 2014:53) Model eksperimen yang dipergunakan dalam penelitian ini yaitu eksperimen murni atau rancangan eksperimen yang sebenarnya (*true eksperimentence*). Dalam eksperimen yang sebenarnya ini terdapat kelompok eksperimen dan kelompok kontrol untuk dilakukan pengujian variabel bebas dan variabel terikat.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Penerapan model cooperative learning dalam meningkatkan motivasi dan kreativitas peserta didik ini memiliki langkah-langkah sebagai berikut:

1. Melakukan penyebaran tes yaitu *pretest* pada kelas eksperimen dan kelas kontrol sebelum diberikan perlakuan.
2. Memberikan perlakuan pada kelas eksperimen dan setelah itu diberikan post test untuk melihat hasil perlakuan tentang motivasi dan kreativitas peserta didik.
3. Melakukan penyebaran soal *post test* pada kelas kontrol untuk membandingkan dengan kelas eksperimen.

Pre-test merupakan tes kemampuan yang diberikan kepada siswa sebelum diberi perlakuan, sedangkan *post-test* dilakukan setelah siswa mendapatkan perlakuan. Kedua tes ini berfungsi untuk mengukur sampai mana keefektifan program pembelajaran. Gambaran yang lebih jelas data penelitian dikelompokkan berdasarkan kelompok eksperimen yang terdiri dari peserta didik MTs Al Muttaqin Sidamukti Kecamatan Sukaresmi Kabupaten Pandeglang kelas VII B berjumlah 30 orang dan kelompok kontrol kelas VII A berjumlah 30 Orang sebagai berikut:

- a. Data mean (rerata hitung) kelompok eksperimen dan kelompok kontrol

Tabel Data Mean (Rerata Hitung)

Kelompok	Motivasi		Kreativitas	
	Pre Test	Post Test	Pre Test	Post Test
Eksperimen	62,30	64,20	59,23	61,37

Kontrol	62,40	62,50	56,80	56,97
---------	-------	-------	-------	-------

Dari rerata hitung hasil angket *pre test* dan *post test* peserta didik pada kelas eksperimen dan kontrol tersebut di peroleh hasil untuk motivasi peserta didik yaitu nilai *pre test* dan *post test* pada kelompok kontrol hanya memiliki interval 0,10, sedangkan untuk nilai *pre test* dan *post test* kelompok eksperimen memiliki interval yang lebih tinggi yaitu 1,90. Selanjutnya untuk kreativitas peserta didik yaitu nilai *pre test* dan *post test* pada kelompok kontrol hanya memiliki interval 0,17, sedangkan untuk nilai *pre test* dan *post test* kelompok eksperimen memiliki interval yang lebih tinggi juga yaitu 2,14. Melihat interval nilai antara kelompok kontrol dan kelompok eksperimen dinyatakan bahwa kelompok eksperimen memiliki interval nilai yang lebih besar, hal ini membuktikan bahwa penerapan model kooperatif learning dalam meningkatkan motivasi dan kreativitas peserta didik memiliki efektivitas yang tinggi.

b. Data uji t kelompok eksperimen dan kelompok kontrol

Uji t *pre-test* dan *post-test* bertujuan untuk mengetahui ada tidaknya peningkatan skor. Kesimpulan penelitian dinyatakan signifikan apabila t hitung > t tabel pada taraf signifikansi 5% dan nilai p < 0,05. Adapun ringkasan uji t *pre-test* dan *post-test* kelas eksperimen dan kelas kontrol ditunjukkan pada tabel berikut:

Tabel perbandingan t hitung dan t tabel kelompok eksperimen dan kelompok kontrol

kelompok	t hitung	t tabel	sig
<i>Pre-Test</i> dengan <i>Post-Test</i> Motivasi Kelas Eksperimen	6,449	2,000	0,000
<i>Pre-Test</i> dengan <i>Post-Test</i> Motivasi Kelas Kontrol	2,293	2,000	0,030
<i>Pre-Test</i> dan <i>Post-Test</i> Kreativitas Kelas Eksperimen	4,884	2,000	0,000
<i>Pre-Test</i> dan <i>Post-Test</i> Kreativitas Kelas Kontrol	2,134	2,000	0,042

Berdasarkan uji t bahwa t hitung motivasi peserta didik kelompok eksperimen 6,449 dan kelompok kontrol 2,293. Jadi mengalami perubahan yang sangat signifikan. Kemudian t hitung kreativitas peserta didik kelompok eksperimen 4,884 dan kelompok kontrol 2,134, ini juga sama mengalami perubahan yang signifikan. Berarti terdapat perbedaan motivasi dan kreativitas peserta didik pada kelompok yang menggunakan model pembelajaran cooperative learning dengan kelompok kontrol yang hanya menggunakan model pembelajaran konvensional.

Hasil temuan penelitian ini bahwa penerapan model cooperative learning dalam kegiatan belajar mengajar dapat memberikan efektivitas yang tinggi dalam meningkatkan motivasi dan kreativitas peserta didik dibandingkan dengan penerapan model konvensional. Hal ini dikarenakan peserta didik yang belajarnya menggunakan penerapan model cooperative learning dalam dirinya tersebut akan tumbuh rasa senang, lebih perhatian terhadap materi pelajaran, kemauan belajar peserta didik meningkat, keterlibatan peserta didik dalam kelompok belajarnya menjadi lebih aktif dan kreatif sehingga dapat memberikan interaksi yang kuat baik antara peserta didik dengan peserta didik lainnya maupun antara peserta didik dengan guru. Jadi, sudah menjadi kewajiban bagi guru untuk selalu menumbuhkan motivasi dan kreativitas peserta didik pada setiap pembelajaran melalui penerapan model cooperative learning dalam pembelajarannya.

KESIMPULAN

Model cooperative learning efektif diterapkan dalam upaya peningkatan kualitas pembelajaran peserta didik, baik dilihat dari tingkat partisipasi, interaksi, serta hasil tugas kerja kelompok. Selain itu, secara umum peserta didik juga menggemari metode cooperative learning ini karena dianggap mampu memberikan banyak manfaat. Oleh sebab itu, metode ini dapat dimanfaatkan sebagai solusi alternatif terhadap problematika pembelajaran yang sedang dihadapi oleh peserta didik. Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa penelitian ini dapat menambah pengetahuan dan pemahaman kita mengenai keefektifan dari penerapan metode cooperative learning dalam pembelajaran. Selain itu, metode ini juga dapat memberikan kesempatan bagi siswa untuk berpikir kritis, menjawab pertanyaan, berbagi pendapat dan meningkatkan aktivitas siswa dalam belajar sehingga dapat meningkatkan motivasi dan kreatifitas peserta didik.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama Republik Indonesia. 2008. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Jakarta: CV Ferlia Citra Utama.
- KEMENDIKBUD. 2013. *SALINAN LAMPIRAN PERATURAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA NOMOR 65 TAHUN 2013 TENTANG STANDAR PROSES PENDIDIKAN DASAR DAN MENENGAH*.
- Rachmawati, Yeni & Kurniati Euis. 2011. *Strategi Pengembangan Kreativitas Pada Anak*. Pertama Ce. Jakarta: Prenada Media Group.
- Slavin, Robert E. 2005. *Cooperative Learning Teori, Riset Dan Praktik*. Bandung: Penerbit Nusa Media.
- Tafsir, Ahmad. 2017. *Metodologi Pengajaran Agama Islam*. Edited by Mukhlis. Cetakan Ke. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Taniredja, Tukiran dan, and Mustfaidah Hidayati. 2014. *Penelitian Kuantitatif (Sebuah Pengantar)*. Cetakan Ke. Bandung: Alfabeta.
- Uno, Hamzah B. 2016. *Teori Motivasi & Pengukurannya*. Edited by Junwinanto. Keempat be. Jakarta: Bumi Aksara.
- Wasehudin, Wasehudin. 2018. "Perspektif Al-Qur'an Dan Undang-Undang Tentang Guru Profesional." *TARBAWY: Indonesian Journal of Islamic Education* 5 (1): 86. <https://doi.org/10.17509/t.v5i1.13335>.

Konsep Filantropi dalam Kajian Studi Islam

Hoerul Umam

Universitas Islam Nusantara, Bandung, Indonesia

Hoerulumam2018@gmail.com

Abstrak

Praktik filantropi di dalam Islam seperti zakat, infak, sedekah dan wakaf merupakan kajian penting dalam wacana studi keislaman bahkan sudah banyak di kaji dalam berbagai pendekatan. Pada konteks kekinian pertumbuhan praktik filantropi Islam di Indonesia tidak hanya dilakukan secara perorangan, namun berkembang melalui berdirinya lembaga-lembaga filantropi Islam baik melalui lembaga pemerintah, lembaga keagamaan, bahkan lembaga swasta. Dalam mengkaji filantropi Islam bisa menggunakan berbagai pendekatan dalam studi Islam, seperti fikih, studi Al-Qur'an, filsafat, tasawuf, sejarah, sosiologi, dan antropologi. Oleh karena itu, karena pendekatannya berbeda maka akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Pertanyaan dalam penelitian yaitu, bagaimana konsep filantropi Islam sebagai kewajiban agama, moralitas agama dan keadilan sosial. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif-analitis dengan jenis penelitian studi kepustakaan (literature reseach). Teknik pengumpulan data yaitu dari beberapa hasil penelitian yang menggunakan pendekatan studi Islam. Kesimpulan dalam studi ini menemukan beberapa temuan yaitu; dalam aspek kewajiban agama, orang mau berderma dengan sesamanya dikarenakan faktor situasi dan kondisi. Artinya bahwa aktivitas filantropi berdasarkan beberapa riset menyatakan bahwa pendorong derma adalah 1) adanya ganjaran pahala, 2) rutinitas ke masjid, 3) situasi pandemi, 4) mendahulukan kemanusiaan daripada faktor ibadah. Aspek moralitas agama pada pelaksanaan program filantropi Islam dalam beberapa riset terlihat pada objek yang menjadi sasaran pendistribusian zakat. Dalam menentukan target penerima zakat, tetap menjadikan delapan ashnaf yang disebut dalam AlQur'an sebagai target penerima zakat. Aspek keadilan sosial, lembaga-lembaga filantropi dalam praktiknya telah mampu mengurangi kesenjangan sosial, penunjang ekonomi masyarakat dan mengurangi kemiskinan.

Kata Kunci: Filantropi Islam, Studi Islam, Kedermawanan.

PENDAHULUAN

Kesejahteraan manusia dapat direalisasikan bila kebutuhan manusia yang berbentuk sandang, pangan, papan, serta kesehatan dapat terpenuhi. Namun tidak seluruh manusia sanggup memenuhi keinginan hidup mereka tanpa dorongan orang lain yang diakibatkan minimnya akses serta tidak terdapatnya peluang buat memperoleh profesi yang pantas buat kehidupannya. Perihal ini yang menjadi pemicu praktik menolong sesama yang dikenal dengan istilah filantropi. Praktik filantropi Islam telah terbangun sejak periode awal Islam, dan berkembang menjadi salah satu praktik yang mengemuka seiring dengan perkembangan Islam. Zakat, infak, shadaqah, dan wakaf merupakan bentuk praktik filantropi Islam. Sejauh ini filantropi telah banyak menjadi studi, kajian, penelitian dan mewarnai partisipasi masyarakat (civil society) dalam pembangunan kesejahteraan sosial suatu masyarakat.

Istilah filantropi Islam termuat dalam Q.S Al-Kahfi (18): 30 dapat diartikan sebagai wujud kebaikan hakiki yang didasari atas keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Fauziah (2016) menyebutkan bahwa filantropi dalam Islam dipahami sebagai "kewajiban moral orang-orang yang beriman untuk melakukan perbuatan baik 2 atas nama Tuhan. (Prasetyo, 2020) memaknai filantropi Islam harus mendasarkan pada. Pertama, tidak ada satu dikotomi antara usaha-usaha spiritual dengan material dalam kehidupan manusia. Kedua, menjadi karakter, tujuan, dan fungsi komunitas muslim (relevan makhluk sosial). Ketiga, konsep trusteeship mengenai kekayaan dan property. Zakat, infak, sedekah, dan wakaf dikategorikan sebagai filantropi Islam berdasarkan penelitian (Fauzia, 2016; Thaha; Idris, 2003; Isfandiar, 2008; Latief, 2017; Maftuhin, 2017).

Filantropi Islam bergerak dalam bidang pengumpulan donasi (zakat, infak, sedekah dan wakaf), distribusi, dan pengelolaan dengan menggandeng prinsip keberlanjutan (sustainability). Pengelolaan filantropi Islam secara kelembagaan di Indonesia sudah mendapatkan payung hukum oleh otoritas. Tahun 2017 Kementerian Agama mengeluarkan daftar tujuh belas lembaga filantropi Islam yang telah mendapatkan ijin. Termasuk dalam daftar tersebut adalah Badan Amal Zakat nasional (BAZNAS) sebagai satu-satunya lembaga amil zakat yang dibentuk oleh pemerintah untuk mengelola penyaluran zakat, infak, dan sedekah secara nasional. BAZNAS dapat membuat rekomendasi pendirian badan sejenis di tingkat pemerintahan provinsi, kabupaten atau kota, serta pendirian lembaga amil zakat non pemerintah. Dalam hal pengelolaan, lembaga filantropi Islam juga mensyaratkan tata kelola yang profesional sesuai dengan regulasi akuntabilitas vertikal dan horizontal (Abdurahim, Sofyani, & Wibowo, 2018).

Selama ini filantropi telah menjadi bahan kajian, kajian, penelitian dan mewarnai partisipasi masyarakat sipil dalam pembangunan kesejahteraan sosial suatu masyarakat. Menurut Latief (2016), bahwa kajian filantropi Islam mulai berkembang di kampus-kampus, jurusan yang memiliki fokus kajian filantropi mulai didirikan di Indonesia. Lembaga penelitian independen bahkan pemerintah mulai melihat filantropi Islam sebagai kegiatan yang dapat diproyeksikan untuk mendukung kerja pembangunan. Tidak heran jika ruang eksplorasi filantropi Islam juga semakin luas, seiring dengan perkembangan dan dinamika perkembangan sosial, politik, budaya, dan teknologi di Indonesia (Zuhri, 2018). Fenomena menjamurnya lembaga filantropi bisa dilihat dalam riset (Abidin, 2013).

Srudi seputar penelitian dalam filantropi Islam penting untuk dilakukan dalam lingkup studi Islam karena perilaku berderma bisa ditemukan dalam lingkup masyarakat negara paling miskin hingga lingkup masyarakat negara welfare state sekalipun (A. P. Purwatiningsih & Yahya, 2019). Artinya filantropi Islam mampu di analisis menggunakan pelbagai kajian dalam studi Islam. Selain itu, praktik filantropi juga sudah dijumpai dalam tradisi Islam pada masa Rasulullah sebagai alat untuk mewujudkan keadilan sosial, menghilangkan penindasan ekonomi, dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Melalui pendekatan studi Islam metodologi yang tidak monolitik akan menjadikan kajian Islam selalu menjawab kebutuhan kehidupan kontemporer (Umam, 2020).

Dalam pandangan McChesney, 1995) bahwa filantropi dalam Islam dipahami sebagai kewajiban moral orang-orang yang beriman untuk melakukan perbuatan baik atas nama Tuhan. Dalam Islam kewajiban moral ini dilembagakan ke dalam berbagai bentuk, beberapa di antaranya menurut hukum Islam dianjurkan (sunnah) dan beberapa wajib. Zakat merupakan salah satu dari tiga bentuk filantropi yang banyak dipraktikkan di dunia Islam, selain dua bentuk lainnya, yaitu sedekah dan wakaf.

Riset ini berangkat dari teori konsep filantropi Islam yang memotret beberapa kajian dalam studi Islam memuat konsep tersebut. 1) konsep tentang kewajiban agama, ada sekitar delapan puluh dua ayat dalam Al-Qur'an yang berbicara tentang kewajiban membayar zakat setelah kewajiban salat. 2) konsep moralitas agama, konsep tersebut mendasari sifat imperatif zakat dalam hal menekankan pentingnya zakat yang jauh melampaui ritualitas. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S Al-Baqarah: 177). 3) Konsep keadilan sosial, dalam konteks filantropi Islam telah dielaborasi dalam Al-Qur'an, khususnya dalam hal menutupi hak-hak fakir miskin untuk mendapatkan bantuan seperti dalam Q.S Az-Zariyat: 19 (Fauzia, 2016). Penelitian ini berangkat dari rumusan masalah bagaimana konsep filantropi Islam dalam kajian studi Islam (fikih, sejarah, 3 teologi dan ekonomi). Sedangkan tujuan dari penelitian ini hendak melihat bagaimana potret kajian-kajian studi Islam dalam menganalisis filantropi Islam.

KAJIAN PUSTAKA

Hilman Latief, (2017) membagi tiga entitas yang dibahas dalam buku ini, yaitu aktor yang mewakili pemerintah, masyarakat sipil, dan pelaku bisnis. Ketiga entitas tersebut kini menjadi penting dalam perkembangan wacana dan praktik filantropi Islam di Indonesia. Berbeda dengan karya-karya lainnya, buku ini secara khusus mengangkat isu tata kelola filantropi Islam dan kaitannya dengan pengembangan dan inovasi konsep filantropi yang dipraktikkan masyarakat Indonesia. Ada tiga aspek filantropi Islam. 1) aspek normatif-filosofis. Secara normatif, tradisi ini merupakan salah satu dari lima

rukun Islam, yaitu melalui konsep zakat. 2) aspek sejarah. Sejarawan Adam Sabra menyatakan bahwa konsep sedekah dalam bentuk amal pribadi mungkin merupakan bentuk yang juga berkembang jauh sebelum Islam, misalnya dalam tradisi Yahudi, Kristen dan Cina. 3) aspek sosial budaya, bahwa aktivisme filantropi merupakan wujud kesadaran kolektif manusia dalam membangun kesejahteraan, merupakan asumsi umum yang tidak dapat disangkal. 4) aspek politik. Konsep negara bangsa modern memiliki implikasi luas dalam membentuk regulasi aktivisme filantropi.

Dalam riset ini akan dibagi menjadi beberapa kajian filantropi dalam studi Islam. Pertama, dalam kajian fiqh. Riset Purwatiningsih & Yahya (2019) praktik filantropi dipengaruhi oleh tingkat pendidikan, sehingga seseorang yang mengikuti kajian fikih maka ia kecenderungannya tinggi dalam aktivitas filantropi. Wacana fikih kontemporer melalui Fatwa MUI dalam merespons problem kontemporer tidak senantiasa berpijak pada paradigma realisme hukum Islam, melainkan juga berpijak pada paradigma idealisme hukum Islam dengan menjadikan landasan teks normatif teologis dan khazanah pemikiran fikih klasik sebagai basis epistemologi fatwanya (Wahyu Akbar & Ismaly, 2021). Persoalan ekonomi yang muncul sebagai akibat Pandemi Covid19, merangsang lahirnya gerakan filantropi di Indonesia. (Efendi, 2021). Bahkan fikih bersifat kontekstual dalam merespons persoalan, beberapa organisasi telah menggunakan fikih kontekstual dalam level yang beragam. Program-program hasil kreativitas organisasi filantropi Islam telah menjalani ijtihad interpretasi tentang pengelolaan dana zakat (Umam, Wibisono, Kahmad, & Muhtadi, 2022). Artinya kajian filantropi dalam perspektif fikih berdasarkan pada konteks kekinian yang sesuai dengan persoalan umat.

Riset filantropi Islam dalam kajian teologi yaitu (Alawiyah, 2009) yang menyatakan bahwa keyakinan pribadi, frekuensi kunjungan ke masjid, dan teologi konservatif adalah faktor penentu perbuatan beramal. Artinya seseorang itu berderma disebabkan karena adanya faktor pendorong. Dasar pemikiran filantropi berbasis agama selalu menyandarkan diri dari sumber firman-firman dalam pesan-pesan moral yang terlepas dari kehidupan sehari-hari (Zuhri, 2018). Karena itu, dasar teologis dalam filantropi Islam mengaitkan pembebasan manusia secara historis, yakni pembebasan sosial dan politik, dengan pembebasan dari dosa menuju keberkahan. Bahkan filantropi Islam sebagai jalan menuju kebebasan sebagaimana dalam pandangan (Engineer, 2009) yang mentransformasikan tiga konsep kerangka praksis teologi pembebasan: pertama, konsep Tauhid. Bagi Engineer, tauhid tidak hanya mengacu pada keesaan Allah, namun juga pada kesatuan manusia (unity of mankind). Kedua, konsep Iman. Menurut Engineer kata iman berasal dari kata 'amn' yang berarti selamat, damai, perlindungan, dapat diandalkan, terpercaya dan yakin. Ketiga, konsep Jihad. Jihad makna literernya perjuangan. Dari ketiga konsep tersebut, berangkat dari dasar ajaran Islam yakni Tauhid.

Dalam perspektif sejarah filantropi yaitu penelitian Fauzia, (2016) risetnya menggunakan pendekatan gabungan dari analisis historis dan sosiologis. Pendekatan yang digunakan adalah melihat filantropi bukan sebagai fenomena sosial yang statis tetapi filantropi mengalami berbagai perubahan yang disebabkan oleh 4 kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik. Ini mengikuti pendekatan "perubahan dan keberlanjutan. Fauzia menemukan bahwa masyarakat sipil telah ditopang oleh praktik filantropi. Ketika negara kuat, wacana filantropi dan praktik Islam bertahan sebagai tradisi di akar rumput, sedangkan ketika negara lemah, wacana dan praktik ini menjadi kuat di depan negara. Keseimbangan antara keyakinan agama dan negara dipertahankan dengan cara ini. Sementara itu, umat Islam Indonesia tidak lepas dari gerakan kebangkitan Islam global yang telah mengentalkan identitas keislaman. Oleh karena itu, ketegangan antara negara dan organisasi filantropi Islam tidak akan berkurang, dan kemungkinan akan terus berlanjut karena filantropi Islam, khususnya zakat, menjadi bagian yang semakin penting dari identitas Muslim Indonesia.

Dalam risetnya (Linge, 2017) lembaga filantropi ini semakin menunjukkan signifikansinya, di antaranya karena perannya dalam upaya mengurangi kesenjangan sosial (ekonomi) dalam masyarakat, begitu juga dalam bidang pendidikan, yang memiliki misi dakwah dan penyebaran ilmu. Lebih jauh munculnya berbagai lembaga pendidikan Islam, baik yang disebut madrasah, maupun zawiyah tidak dapat dipisahkan dari peran filantropi Islam. Filantropi Islam sebagai penunjang ekonomi masyarakat dengan tujuan menyejahterakan masyarakat dan membantu pemerintah dalam mengentaskan

kemiskinan (Alawiyah, 2009; Mukhlisin, Mujahidin, & Indupurnahayu, 2019; Umam et al., 2022). Filantropi Islam sebagai potensi bagi masyarakat untuk mengurangi kesenjangan sosial dari filantropi ini sangat besar dengan cara mengimplementasikan distribusi modal kepada pihak yang tidak mampu, sehingga dapat berperan dalam kegiatan ekonomi, sebagai produsen dalam meningkatkan pendapatan (Linge, 2017).

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif-kualitatif dengan jenis penelitian studi kepustakaan (literature reseach) berdasarkan data tentang kajian filantropi Islam dalam bentuk jurnal yang terbagi dalam empat ketegori yakni; fikih, teologi, sejarah dan ekonomi. Teknik pengumpulan data yaitu dari beberapa hasil penelitian yang menggunakan pendekatan studi Islam. “Penelitian kualitatif (qualitative research) dipandang sebagai prosedur penelitian yang dapat menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang atau perilaku yang dapat diamati” (Moleong, 1998). Sedangkan “penelitian deskriptif, dimaksudkan untuk eksplorasi dan klarifikasi mengenai sesuatu fenomena atau kenyataan sosial, dengan jalan mendeskripsikan sejumlah variabel yang berkenaan dengan masalah dan unit yang diteliti (Faisal, 1995).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Berdasarkan pengumpulan data dalam riset yaitu: Pertama, Konsep tentang kewajiban agama, terdapat sekitar delapan puluh dua ayat dalam Al-Qur'an yang berbicara tentang kewajiban membayar zakat setelah kewajiban salat. Beberapa riset memasukkan filantropi sebagai kewajiban agama sebab merupakan salah satu dari rukun Islam (Latief, 2016, 2017). Ayat-ayat Al-Qur'an tersebut hampir selalu mengikuti pernyataan mengenai sifat imperatif zakat dengan imbalan yang diperoleh bagi orang yang mau melaksanakan kewajiban tersebut. Tetapi, hanya sedikit ayat yang menjelaskan hukuman moral yang akan diberikan kepada orang-orang yang mengabaikannya, diantaranya terdapat dalam Al-Quran surat Al-Haqqah ayat 31- 34.

Filantropi diharapkan mampu mensejahterakan masyarakat dan mengentaskan kemiskinan melalui tradisi fikih (Efendi, 2021; Sanrego, Yulizar D. Taufik, 2016; Umam et al., 2022; Wahyu Akbar & Ismaly, 2021; Yusof, Tajuddin, Azmi, & Alqari, 2018). Tujuan filantropi di dalam Fikih adalah mengajak kesadaran masyarakat untuk berderma karena sebagai kewajiban agama. Berzakat meskipun kategorinya wajib, namun 5 masih banyak orang yang susah untuk di dorong dalam berzakat bahkan harus dipengaruhi melalui pendidikan terlebih dahulu (A. Purwatiningsih, Adinugraha, & Anas, 2018).

Al-Qur'an dengan tegas memperingatkan kepada siapa saja yang tidak membayar zakat maka akan di sanksi. Sangsi moral terhadap perilaku kikir atau tidak kenal belas kasihan dan serakah sebagian besar berhubungan dengan ayat-ayat tentang riba, menumpuk kekayaan serta mengabaikan orang-orang yang membutuhkan bantuan. Sedangkan sangsi dan hukuman bagi orang yang tidak mau membayar zakat. Sebagaimana di dalam Al-Qur'an dan hadis banyak dijelaskan balasan dan imbalan bagi pemberi zakat, begitu juga banyak disampaikan ancaman bagi para pembangkang zakat. Sebagaimana firman Allah dalam "Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak, dan tidak menafkahnnya di jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih." (QS. At-Taubah: 34) Maksud menafkahkan di jalan Allah dalam ayat di atas adalah mengeluarkan zakat.

Di antara siksaan pedih tersebut adalah tubuh orang yang tidak mau membayar zakat akan disulut dengan batu-batu dan besi yang dipanaskan di dalam neraka jahanam seperti dalam hadist riwayat Bukhari “Saya pernah berada di antara kaum Quraisy. Kemudian Abu Dzar lewat dan berkata, ‘Sampaikanlah berita gembira pada orang-orang yang menyimpan hartanya (tidak mau membayar zakat) bahwa punggung mereka akan disulut hingga keluar dari lambungnya, dan tengkuk mereka dicor hingga keluar dari keeningnya”. Itulah sebagian ancaman dan hukuman bagi orang-orang yang wajib membayar zakat namun tidak mau membayarnya. Bahkan jika alasan tidak mau membayar zakat itu didasari pengingkaran terhadap kewajiban zakat, maka ia dihukumi murtad. Hal ini sebagaimana yang

telah disampaikan Syekh Muhyiddin an-Nawawi (2003): “Kewajiban zakat adalah ajaran agama Allah ta’ala yang diketahui secara pasti. Sehingga, orang yang mengingkari kewajibannya sesungguhnya telah mendustakan Allah taala dan mendustakan Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam, sehingga ia dihukum kufur.”

Apakah aktivitas filantropi Islam harus dibarengi dengan ancaman terlebih dahulu. Dalam riset (Thaha; Idris, 2003) seseorang dalam menjalankan aktivitas filantropi harus didorong terlebih dahulu oleh ganjaran pahala. Sedangkan faktor lain adalah keyakinan pribadi, frekuensi kunjungan ke masjid, dan teologi konservatif adalah faktor penentu perbuatan beramal (Alawiyah, 2009) Kegiatan filantropi dalam situasi pandemi Covid-19 lebih berorientasi pada persoalan kemanusiaan yang bersifat jangka pendek, yang harus dipenuhi dengan cepat. Pilihan segmen ini perlu diapresiasi sebagai alternatif kegiatan filantropi, terlebih kehadirannya merupakan respon atas pandemi (Wahyu Akbar & Ismaly, 2021). Orang mau berderma dengan sesamanya dikarenakan faktor kemanusiaan. Artinya bahwa aktivitas filantropi berdasarkan beberapa riset menyatakan bahwa pendorong derma adalah 1) adanya ganjaran pahala, 2) rutinitas ke masjid, 3) situasi pandemi.

Zakat, infak, sedekah dan wakaf (filantropi Islam) mempunyai beberapa tujuan yang sangat banyak sekali (multi purpose). Tujuan yang utama sebagai suatu kewajiban agama merupakan suatu ajaran agama mengenai pembersihan atau penyucian (Q.S. 9:103) menjanjikan konsep ini, dengan mengacu kepada pembersihan atas kekayaan dan pembersihan hati seseorang. Hal ini telah banyak dipahami oleh umat Islam dan ditegaskan oleh ulama. Dalam buku-buku fikih, zakat disebutkan bersama salat, puasa, dan haji, semua itu dipahami sebagai ritual murni keagamaan (ubuddiyah), yang kewajibannya dapat meningkatkan spiritualitas. Hal tersebut berbeda statusnya dengan wakaf dan sedekah yang statusnya disunahkan dalam urusan sosial. (sunah muamalah) dan hampir semua dibahas dalam bab muamalah di dalam buku fikih. Walau demikian, terdapat pandangan bahwa setiap tindakan dalam Islam dianggap sebagai ibadah—ibadah bermanfaat untuk pribadi dan ibadah sosial untuk tujuan kemanusiaan.

Kedua, konsep moralitas agama, konsep tersebut mendasari sifat imperatif zakat dalam hal menekankan pentingnya zakat yang jauh melampaui ritualitas. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S Al-Baqarah: 177). Teori moralitas menurut Yazdi (2006) terbagi menjadi dua yaitu naturalisme etis dan metafisikalisme. Pertama, naturalisme etis menganggap bahwa konsep-konsep moral bisa diperjelas dengan data-data empiris yang diperoleh dari alam natural, dan bahwa statemen-statemen moral adalah salah satu bentuk ungkapan-ungkapan dari fakta-fakta empiris. Kedua, pandangan metafisikalisme berusaha mendefinisikan konsep moral dengan data-data filosofis dan teologis. Menurut pandangan ini, statemen-statemen moral adalah ungkapan-ungkapan dalam bentuk lain dari realitas-realitas metafisis, yang bisa diuji benar salahnya dengan metode pembuktian yang digunakan dalam studi-studi metafisika. Beberapa riset mengangkat filantropi dalam kaitannya dengan moralitas kemanusiaan (Afandi, 2021; Irham, 2020; Zuhri, 2018).

Moralitas ditentukan berdasarkan norma dan nilai yang berlaku di lingkungan masyarakat sekitar. Penilaian baik dan buruk suatu perilaku ditentukan berdasarkan norma dan nilai yang tercipta dan berlaku dalam hubungan sesama lingkungan masyarakat. Menurut Bertens (2007), ciri-ciri nilai moral yaitu perbuatan yang bertanggung jawab, berkaitan dengan hati nurani, mewajibkan, dan bersifat formal. Kohlberg (dalam Thalib, 2010) menyatakan ada tiga tingkat perkembangan moralitas, pertama tingkat prakonvensional, memiliki karakteristik individu melekat pada aturan dan menghargai kepentingan orang lain untuk memenuhi kebutuhan pribadi. Kedua tingkat konvensional, memiliki karakteristik individu mengharapkan hidup terlihat baik oleh orang lain, serta menjaga sistem sosial yang berlangsung. Ketiga tingkat pascakonvensional, memiliki karakteristik individu relatif menjunjung tinggi aturan dalam memihak kepentingan dan kesejahteraan bersama, serta individu mengikuti aturan yang sesuai dengan asas hukum universal. Gerakan filantropi mampu menggugah kesadaran masyarakat secara moral untuk membantu sesama karena situasi pandemi-19 (Faqih, 2020; Sakni, 2013).

Allah berfirman dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 177. Dalam ayat tersebut, derma tidak hanya merupakan sebuah kewajiban ritualitas, tapi juga merupakan sebuah bukti keimanan seseorang terhadap Tuhannya. Tindakan-tindakan kemurahan yang disebutkan dalam ayat di atas merupakan bentuk kesalehan. Termasuk tanda-tanda kesalehan dan keimanan seseorang, jika ia mau memberikan perhatian terhadap nasib anak yatim serta tetangga mereka. Dalam perspektif Fauzia (2016), moralitas merupakan bagian dari agama, yakni relasi antara moralitas dan agama bersifat organik, laksana tunas pohon dengan totalitas entitas pohon, sedangkan akidah membentuk akarnya dan hukum-hukum syariat menempati ranting dan daun-daunnya.

Aspek moralitas agama pada pelaksanaan program filantropi Islam dalam beberapa riset terlihat pada objek yang menjadi sasaran pendistribusian zakat. Dalam menentukan target penerima zakat, tetap menjadikan delapan ashnaf yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai target penerima zakat. Tapi dalam proses pendistribusian dana zakat dan dana sosial lainnya, lembaga filantropi memprioritaskan kalangan fakir miskin dan anak-anak yatim (dlu'afa). Prinsip ini penting diperhatikan supaya pendistribusian zakat tepat sasaran, fakir miskin mesti diutamakan karena mereka yang berada dalam sebutan pertama dalam Al-Qur'an dan sunnah. Mengangkat kaum dhu'afa dari garis kemiskinan, membantu melonggarkan kebutuhan ekonomi mereka adalah sisi moralitas agama yang menonjol dalam zakat (Syahril, Abdullah, & Syahrudin, 2019).

Ketiga, Konsep keadilan sosial, dalam konteks filantropi Islam telah dielaborasi dalam Al-Qur'an, khususnya dalam hal menutupi hak-hak fakir miskin untuk mendapatkan bantuan seperti dalam Q.S AzZariyat: 19 (Fauzia, 2016). Konsep keadilan sosial dalam konteks filantropi Islam membawa misi terwujudnya pemerataan ekonomi, distribusi kekayaan yang sehat, serta memastikan bahwa hak-hak masyarakat miskin untuk dapat bantuan terlaksana. Ibadah zakat diyakini tidak hanya berdimensi vertikal (habl min Allah) atau merupakan kewajiban ritual semata (ibadah mahdlah), melainkan juga mempunyai dimensi horisontal (habl min al-nas) yang menyentuh dimensi moral, sosial dan ekonomi. Dalam ranah 7 horizontal ini, zakat merupakan aspek kedermawanan yang mempunyai peran signifikan sebagai salah satu instrumen dalam pemberdayaan umat sekaligus pengentasan kemiskinan (Abdillah, 2014).

Konsep keadilan sosial dalam konteks filantropi Islam sudah terelaborasi dalam Al-Qur'an terutama dalam hal yang mencakup hak-hak masyarakat miskin untuk mendapatkan bantuan seperti dalam surat Az-Zariyat ayat 19 "Dan pada harta benda mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak meminta". Kemudian surat Al-Israa ayat 26 "Dan berikanlah haknya kepada kerabat dekat, juga kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan; dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros." Lalu distribusi kekayaan antara yang kaya dengan yang miskin dalam surat AlHasy ayat 7.

Al-Qur'an menekankan bahwa berderma adalah suatu kewajiban karena di dalam harta seseorang ada hak bagi orang miskin. Begitu pentingnya makna berderma sehingga Al-Qur'an mencirikan orang yang tidak menganjurkan berderma sebagai orang yang mendustakan agama. Dalam ayat Al-Qur'an dan hadis tidak disebutkan bahwa berderma hanya ditunjukkan kepada sesama muslim. Bahkan ada anjuran untuk memperhatikan tetangga dekat terlebih dahulu. Rasulullah juga memberikan sedekah dan harta rampasan perang kepada non-Muslim yang sudah masuk dalam masyarakat Madinah.

Prinsip dalam filantropi Islam konsep keadilan sosial adalah pertama, memberi atau berderma untuk semua orang yang membutuhkan tanpa membedakan jenis kelamin, ras etnik/suku, bahkan agama. Kedua, beramal atau berderma dilakukan dengan kesadaran bahwa dalam harta orang yang berlebih terdapat hak untuk orang yang membutuhkan. oleh sebab itu, sedekah harus dilandasi dengan prinsip keadilan bukan sekedar belas kasihan. Ketiga, berderma dengan menjunjung transparansi dan akuntabilitas. Di sini kejujuran amil (organisasi penghimpun dan pengelola) zakat sangat ditekankan. Keempat, berderma dengan memikirkan pemberdayaan masyarakat jangka panjang. Prinsip dari zakat adalah untuk kemaslahatan dan kesejahteraan umum (Fauzia, 2016). Negara menyediakan dan meratakan perekonomian ke arah peningkatan kehidupan yang lebih baik bagi orang mampu atau kaya

dalam membayar zakat secara langsung, ini memberikan contoh yang sangat baik tentang visi keramahan dalam peraturan-peraturannya. Dengan menjadikan Negara bertanggung jawab terhadap distribusi zakat kepada orang-orang miskin, Islam telah menghapus semua jenis ketidakadilan yang mungkin dirasakan oleh kaum fakir miskin (Abidin, 2013; Fauzia, 2016; Isfandiar, 2008; Latief, 2016, 2017).

Lembaga filantropi dalam praktiknya mengurangi kesenjangan sosial dan penunjang ekonomi masyarakat dan mengurangi kemiskinan (Abidin, 2013; Alawiyah, 2009; Efendi, 2021; Linge, 2017; Umam et al., 2022). Filantropi Islam sebagai potensi bagi masyarakat untuk mengurangi kesenjangan sosial dari filantropi ini sangat besar terutama dalam ekonomi dengan cara mengimplementasikan distribusi modal kepada pihak yang tidak mampu, sehingga dapat berperan dalam kegiatan ekonomi, sebagai produsen dalam meningkatkan pendapatan (Linge, 2017). An-Naim (2003) telah mengajukan sebuah model keadilan sosial berbasis filantropi sebagai sarana revitalisasi dan modernisasi filantropi berdasarkan konsepsi AlQuran dan hadis tentang keadilan sosial, yaitu: (1) berderma sebagai bukti keimanan, (2) berderma untuk pemberdayaan kaum lemah, (3) hak masyarakat miskin untuk mendapatkan derma, (4) berderma untuk keadilan sosial semua pihak, (5) kehancuran masyarakat akibat enggan berderma.

KESIMPULAN

Kesimpulan dalam studi ini menemukan beberapa temuan yaitu; dalam aspek kewajiban agama, orang mau berderma dengan sesamanya dikarenakan faktor situasi dan kondisi. Artinya bahwa aktivitas filantropi berdasarkan beberapa riset menyatakan bahwa pendorong derma adalah 1) adanya ganjaran pahala, 2) rutinitas ke masjid, 3) situasi pandemi, 4) mendahulukan kemanusiaan daripada faktor ibadah. Aspek 8 moralitas agama pada pelaksanaan program filantropi Islam dalam beberapa riset terlihat pada objek yang menjadi sasaran pendistribusian zakat. Dalam menentukan target penerima zakat, tetap menjadikan delapan ashnaf yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai target penerima zakat. Aspek keadilan sosial, lembaga lembaga filantropi dalam praktiknya telah mampu mengurangi kesenjangan sosial, penunjang ekonomi masyarakat dan mengurangi kemiskinan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, J. (2014). Revitalisasi Amil Zakat di Indonesia Telaah atas Model-model Kreatif Distribusi Zakat. *Ijtimaiyya*, 7(1).
- Abdurahim, A., Sofyani, H., & Wibowo, S. A. (2018). Membangun Good Governance di Lembaga Amil Zakat, Infaq dan Shadaqah (LAZ): Pengalaman Dua LAZ Besar di Indonesia. *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 12(1). <https://doi.org/10.18326/infs13.v12i1.45-64>
- Abidin, Z. (2013). Manifestasi dan Latensi Lembaga Filantropi Islam dalam Praktik Pemberdayaan Masyarakat: Suatu studi di Rumah Zakat Kota Malang. *Jurnal Studi Masyarakat Islam*, 15(2).
- Afandi, A. J. (2021). Filantropi Islam: dari Teologi ke Pemberdayaan Masyarakat di Era Pandemi Covid-19 (Studi Kasus Pengelolaan Zakat di LAZISNU Rejoso-Nganjuk). *El-Qist: Journal of Islamic Economics and Business (JIEB)*, 11(2).
- Alawiyah, T. (2009). Korelasi Perbuatan Beramal Dengan Besarnya Nominal Umat Islam Indonesia. *Zakat & Empowering - Jurnal Pemikiran Dan Gagasan*, 2.
- An-Naim, A. A. (2003). *Filantropi untuk Keadilan Sosial menurut Tradisi Islam*. In Thaha Idris (Ed.), *Berderma untuk Semua: Praktik dan Wacana dalam Filantropi Islam*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta & Teraju.
- An-Nawawi, M. (2003). *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab (V, ed.)*. Mesir: al-Muniriyyah. Bertens, K. (2007). *Etika*. Jakarta: Gramedia.
- Efendi, M. (2021). Pengelolaan Filantropi Islam Di Tengah Pandemi Covid-19 (Studi Pada Komunitas Kurir Sedekah). *Filantropi : Jurnal Manajemen Zakat Dan Wakaf*, 2(1), 1–19.
- Engineer, A. A. (2009). *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Faisal, S. (1995). *Format-Format Penelitian Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Faqih, N. I. H. (2020). Peran Lembaga Filantropi Islam Dalam Menanggulangi Turbulensi Ekonomi Masyarakat Dalam Situasi Pandemi Covid-19. *Ilmu Ekonomi Islam*, 4(1).
- Fauzia, A. (2016). *Filantropi Islam Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*. In gading Publishing.
- Idris, Thaha; (2003). *Berderma Untuk Semua: Wacana Dan Praktek Filantropi Islam* (I. Thaha, ed.). Jakarta: Teraju.
- Irham, M. (2020). Sekolah Literasi Indonesia: Filantropi Islam dan Pelayanan Pendidikan Bagi Masyarakat Pedalaman. *Idarotuna*, 3(1).
- Isfandiari, A. A. (2008). Tinjauan Fiqh Muamalat dan Hukum Nasional tentang Wakaf di Indonesia. *La_Riba*, 2(1).
- Latief, H. (2016). *Filantropi dan Pendidikan Islam di Indonesia*. Jurnal Pendidikan Islam, 28(1).
- Latief, H. (2017). *Politik Filantropi Islam di Indonesia: Negara*. In *Politik Filantropi Islam di Indonesia: Negara, Pasar, dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: Ombak.
- Linge, A. (2017). Filantropi islam sebagai instrumen keadilan ekonomi. *Jurnal perspektif ekonomi darussalam*, 1(2).
- Maftuhin, A. (2017). *Filantropi Islam: Fikih untuk Keadilan Sosial*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama.
- McChesney, R. (1995). *Charity Philanthropy in Islam: Intitutionalizing the Call to do God, essay on Philanthropy* No. 14. Indianapolis: Indiana University Center on Philanthropy.
- Moleong, L. J. (1998). *Metodelogi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mukhlisin, M., Mujahidin, E., & Indupurnahayu, I. (2019). Filantropi Islam sebagai Strategi Manajemen Keuangan Lembaga Pendidikan. *Idarah Tarbawiyah: Journal of Management in Islamic Education*, 1(1).
- Prasetyo, F. R. (2020). Peran pemuda sebagai agen filantropi muda. In *Praktik Filantropi Sosial*. Purwatiningsih, A., Adinugraha, H., & Anas, A. (2018). Peran Tingkat Pendidikan Dan Keikutsertaan Kajian Fiqih Pada Praktik Filantropi. *Al-Urban : Jurnal Ekonomi Syariah & Filantropi Islam*, 2(1).
- Purwatiningsih, A. P., & Yahya, M. (2019). Literature Review Filantropi Islam antara Tahun 2008 hingga 2018. *Al-Muzara'ah*, 6(2).
- Sakni, A. (2013). Konsep Ekonomi Islam Dalam Mengentaskan Kesenjangan Sosial : Studi atas Wacana Filantropi Islam dalam Syari'at Wakaf. *Jurnal Ilmu Agama*, 14(1).
- Sanrego, Yulizar D. Taufik, M. (2016). *Fiqh Tamkin (Fiqh Pembangunan)*. Jakarta: Qisthi.
- Syahril, Abdullah, W., & Syahrudin. (2019). Model Pemberdayaan Ekonomi Dengan FilantropiIslam Dalam Mewujudkan Kesejahteraan Masyarakat. *Qtishadia: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 6(1).
- Umam, H. (2020). *Rekonstruksi Formulasi Metodologi Studi Islam*. *Jurnal Health Sains*, 1(6). <https://doi.org/10.46799/jsa.v1i6.114>
- Umam, H., Wibisono, M. Y., Kahmad, D., & Muhtadi, A. S. (2022). Strategi rebranding hubungan masyarakat LAZISNU pada upaya pengentasan kemiskinan di Jawa Barat. *PRofesi Humas Jurnal Ilmiah Ilmu Hubungan Masyarakat*, 6(2).
- Wahyu Akbar, W., & Ismaly, A. (2021). Epistemologi Fikih Filantropi Masa Pandemi Covid-19 di Indonesia. *Jurnal Bimas Islam*, 14(2).
- Yazdi, M. T. M. (2006). *Meniru Tuhan: Antara 'Yang Terjadi' & 'Yang Mesti Terjadi'*. Jakarta: Al-Huda.
- Yusof, W. C. W. M., Tajuddin, E. A. E. M., Azmi, S. A. R. S. M., & Alqari, M. Z. A. (2018). Filantropi: Satu Sorotan Dari Sudut Hukum *Taklifi*. *Asian People Journal (APJ)*, 1(1).
- Zuhri, S. (Ed.). (2018). *Filantropi Islam untuk Perdamaian dan Keadilan Sosial di Indonesia*. Yogyakarta: Maarif Institute.

DINAMIKA PENGALAMAN KEAGAMAAN UMAT ISLAM MELAYU DI ASIA TENGGARA

.....

Buku II Prosiding
ICON IMAD XI Tahun 2022



Gunung Djati Publishing